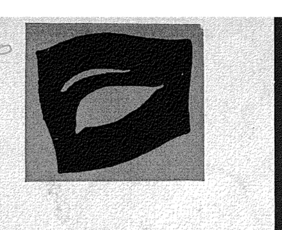








الفكر المعاصر

العدد الحادى والثلاثون سبتمبر ١٩٦٧

- إن إسرائيل فى حقيقة أمرها تريد أن تباعد بين اليهود ودياناتهم ، مصطنعة لهم موقفاً سياسياً دنيوياً صرفاً.

- يؤمن العرب بأن حياة الإنسان روحية ومادية معاً ، ولا سبيل إلى الفصل بينهما ، فكلتاهما ضرورى لقيام المجتمع السليم

- يجب أن ننتقل وحدة الأمة العربية ووحدة المصير العربى ، من مرحلة الإيمان المجرد الى مرحلة العمل المستنير.

- إذا أخفقت التجريدية فى الفن ، فذلك لأن طريقة الأداء وحدها لا تكون محوراً للعمل الفنى ، لأن الفكرة هى حلقة الاتصال بين الفنان والجمهور.



مجلة

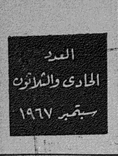
الفكر المعاصر

تصدر شهريًا عن :

المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والنشر

٥ شارع ٢٦ يوليو القاهرة
تليفون : ٩١١٨١٦

الاشتراك السنوى عن ١٢ عددًا
بالجمهورية العربية المتحدة
١٢٠ قرشا



هذا العدد



نبدأ هذا العـدد بمقالات كتبت من وحى المعركة القائمة ، أولاها مقالة تستعرض مجموعة رسائل كتبها الدكتور ايلمر برجر المدير التنفيذى للمجلس اليهودى ى أمريكابعد أن طاف سنة ١٩٥٥ بأقطار الشرق الأوسط فى زيارة استغرقت نحو عشرة أسابيع زار فيها القاهرة وبغداد وبيروت ودمشق والقدس العربية ، ثم ختم جولته بزيارة لاسرائيل فكان يراسل صديقين له من رجال المجلس اليهودى عن انطبـاعاته فى كل بلد يحل به ويقـابل فيه نفرا من الاعلام ، وخلاصة انطباعاته كما نراها فى هذه الرسائل أنه وهو اليهودى المرموق فى بلده أمريكا قد ضاق صدره بكل ما صادفه فى زيارته لاسرائيل على حين انه قد وجد فى أرجاء الأمة العربية سعة الصدر عند أهلها وسماحة النفس واعتدال الرأى وتسامح العقيدة وروح الاخاء ؛ فاذا أخذت هذه الرسائل بكل ما فيها على أنها شاهد على الصهيونية وخططها وأهدافها من رجل يهتم بأمر اليهودفانها شهادة تستحق النظر لما فيها من دحض لما قد أشاعته الدعاية فى أمريكا عن موقف العرب ، وتأييـد لما يعلمهالمنصفون على الصهيونية وأطماعها التوسعية ومؤامراتها .
تأتى بعد ذلك مقالة عن وحدة الفكر العربى يشرح فيهاكاتبها أصول هذه الوحدة ماذا تكون ، ثم يبين الوسـائل التعليمية بصفة خاصة التى تنتهى بالناشئة العرب عنطريق المدارس والمعاهـد والجامعات بالايمـان القوى فى الوحدة العربية ، نعم لقد أثبتت الفواجع الأخيرة شدةالتماسك بين أجزاء الوطن العربى مهما ظهر على السطح من الدلائل التى قد يسىء فهمها المتشائمون ، الا أن واجبالعرب على كل حال الا يتركوا أمر هذه الوحدة للمصادقات بل عليهم أن يتعهدوها فى دور التربية والتعليم ، بالتقويةوالتنمية ، ولقد حدث بالفعل أن اجتمعت مؤتمرات عدة من وزراء التربية والتعليم فى البلدان العربية بغيه الاتفاقعلى خطة موحدة فى هـــذا السبيل ، لا سيما أن الأمر قد أصبح واضحا وضوح اليقين أن المستعمرين لا يخشونشيئا فى هذا الركن العربى من العالم خشيتهم من الحركة التقدمية التحررية التى تستهدف الوحدة العربية بكلمعانيها وتراهم فى سبيل ذلك لا يدخرون وسعا فى العبث بتراثنا الفكرى والروحى وبتربيتنا الاجتماعية واتجاهاتناالقومية لعلهم يصدقونا عن الطرق السليمة التى لابد لنا منها لكى ننتهى الى الوحدة المنشودة . وأما المقالة الثالثةفى هذا الباب فهى عن النفوذ الصهيونى ومدى تغلغلـه فى السياسة الأمريكية ، وان الكاتب ليذهب فى هذا المقالمذهبا يدعمه بآثار الواقع وشواهد التاريخ الى أن النفوذ الصهيونى فى أمريكا أصبح من القوة الى الحد الذى يمكنمعه القول بأن اليهود فى أمريكا انما يمثلون دولة داخل الدولة ، بل هم فى حقيقة الأمر يشكلون الخطر الذى يواجه أمريكا من الداخل . نعم ، فأينما حل اليهود هبط المستوى الاخلاقى والشرف التجارى .

ثم ينتقل القـــارىء بعد ذلك الى الفـــكر الاقتصادى ليقرأ فيــه مقالة عن الاســـتعمار صانع التخلف الاقتصادى ، وذلك تحليلا لكتاب عنوانه الأصلى الاقتصادالسياسى والتنمية من تأليف بول أ . باران أستاذ علم الاقتصاد فى جامعة ستانفورد الأمريكية : ولكنه مع ذلك يعدمن أعلام الاشتراكيين فى البحث الاقتصادى ، لا فى أمريكا وحدها بل فى العالم كله ، وهو فى كتابه هذا يقدم لنا نظرية غاية فى البساطة ولـكنها كذلك غاية فى طرق التـأثير وفى توضيح الطريق أمام القارىء ، ومؤداها أن التنميةالاقتصادية فى أى بلد قوامها جانبان : أحدهما أن يتكون فى هذا البلد فائض اقتصادى وثانيهما أن يستخدم جزءمن هذا الفائض فى زيادة التنمية ، بهذه النظرية البسيطة يأخذ الكاتب فى تحليل التخلف الذى أصاب بلادا كثيرةفى آسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية ، فيرده الى أسباب كثيرة من أهمها أن الناتج الاقتصادى كان يستهلك بحيثلا يترك فائضا أو كان ينتقل بفعل المستعمرين المستغلين الى بلادهم بحيث يظل هؤلاء المستعمرون يستغلون البلدالمعين دون أن يصيب ذلك البلد شيئا من التنمية لحرمانه من فائضه الاقتصادى أو على الأقل لتوجيه هذا الفائضنحو غايات استهلاكية لا تفيد شيئا فى طريق التنمية .

ثم ينتقل القارىء الى باب التيارات الفلسفية ليقرأ مقالين أحدهما عن فلسفة التضحية ، ففى هذه المرحلة الخطيرة التى نجتازها يهمنا جميعا أن لا تكون الدعوة الى التضحية كلاما لا يستند الى جذور فكرية عميقة اذ لا شك أنه مما يقوى عزيمة الفرد على التضحية بمصالحه الفردية الشخصية أو بجزء منها للوطن فى مجموعه أن يعلم أن هذا الايثار للآخرين هو فى الحقيقة مردود اليه هو مما يجعله فردا أغزر انسانية وأسمى أفقا وأعلى مرتبة ، على أن كاتب هذا المقال لم يقف عند مجرد شرح الفكرة شرحا نظريا بحتا بل ربط هذه الفكرة بالحياة الاسلامية بصفة خاصة وبمبادىء الاسلام ليعلم المواطن العربى انه اذ يساند بقية أفراد المجتمع الذى يعيش فيه فهو انما يزداد بذلك اسلاما ويغزر ايمانا وعقيدة . وتتلو هذه المقالة مقالة أخرى عن نيتشه مأخوذا من زاوية معينة هى الزاوية التى تلقى الضوء على مصائر رجال الفكر لتبين أن هذه المصائر فى معظم حالاتها ليست مفروشة بالرغد ولكنها مليئة بالصعاب يكتنفها الظلام ، على أن أهم ما يلفت نظر القارىء الشرقى فى هذا المقال الحاح نيتشه على أن يستقى فكره من منابع الشرق ليضمن لنفسه فكرا فلسفيا صحيحا ، وهو بهذا لا يريد أن يجعل الشرق مقابلا للغرب بل يريد له أن يسبق الغرب فى الزمن وأن يتجاوزه فى المستقبل .

وينتقل القارىء بعد ذلك الى مبادىء النقد فى الأدب والفن ليطالع مقالين أحدهما تحليل مستفيض شامل لرائد من رواد الادب الفلسطينى هو غسان كنفانى الذى عبر برواياته أصدق تعبير وأقواه عن مأساة فلسطين وربما كان مصدر الصدق فى أدب غسان أنه حين يكتب عن فلسطين فهو يكتب عن الانسان قبل أن يكتب عن الارض ، كما أن مصدر قوته هو أنه حين يكتب فانما يكتب عن مكابدة وممارسة لا عن أخبار يتناقلها هو . وأما المقالة الأخرى فعن رائد آخر فى مجال آخر هو مجال الفن التشكيلى ونعنى به الفنان صلاح طاهر الذى جاءت هذه المقالة لتتتبع خطوات سيره فى ميدان الفن فاذا هى فى الوقت نفسه تحكى لنا تاريخ الفن فى مصر المعاصرة ، فقد انتقل الفنان من مرحلة طبيعية بدأ بها الى مرحلة التكوينات التجريدية التى يتخلص فيها من قيود الأشكال الطبيعية ، ثم يترك اللون فترة ما ليكتفى بالأبيض مع الأسود وحدهما ، ويعود مرة أخرى فيحاول الجمع بين الطبيعة من جهة والنزعة التجريدية من جهة أخرى ، ثم لا يلبث هنا طويلا حتى ينتقل الى مرحلة تخفى فيها الطبيعة الا من ايحاءاتها البعيدة ، وأخيرا ينتقل الى مرحلة ما يزال فيها اليوم وهى مرحلة يحاول فيها أن يخرج من مأزق التجريدية المنطلقة الى فن تعبيرى تجريدى معا بمعنى أنه يحمل اللوحة تنطق بفكرة برغم فنها التجريدى .

ويأتى بعد ذلك تيار الفكر العربى نتحدث فيه عن رائد من رواد النقد الحديث هو أنور المعداوى ، ولعل أهم ما كان يميز هذا الرائد هو اصراره على أن يكون الناقد ملتزما لطبيعته وغير ناقل لطبائع سواه .

وأخيرا تأتى لقاءاتنا الشهرية مع الأحداث فنقرأ فيها عن فنان موهوب مضى عام على فقده هو أنور عبد المولى ، ثم عن ديجول فى موقفه السياسى الى جانب العرب والى جانب الحق فى وجه القوى الاستعمارية الباغية ؛ وأخيرا عن أديبة جزائرية هى آسيا جبار .

رئيس التحرير



١

لو كتب كاتب عربى فى الصهيونية بما يفضحها ويشينها ، لقيل : عدو كتب ؛ ولو كتب فيها كاتب أوروبى محايد بما يظهر مواضع الخطر والشر والسوء ، لقيل : مناهض للسامية تعصب ؛ لكن ماذا يقال اذا كان الكاتب يهوديا ، بل مديراً للمجلس اليهودى الأمريكى ؟ ان له من يهوديته ما يعصمه من تهمة العداوة للجنس السامى ، ومن أمريكيته ما يضمن عطفه مقدما على اسرائيل ؛ واذن فلشهادته قيمة مضاعفة ، لأن يهوديته وأمريكيته معا لم تستطيعا أن تحجبا عنه الحق حين فتح عينيه ليراه .

واما هذا اليهودى المرموق فى يهوديته ، فهو الدكتور **المر برجر** Elmer Berger ، المدير التنفيذى للمجلس اليهودى فى امريكا ؛ طاف بأقطار الشرق الأوسط فى زيارة اراد بها اساسا أن يستطلع حالة الأقليات اليهودية فى تلك الأقطار ، ليبعث برسائله تباعا عما يراه ويسمعه ؛ فزار القاهرة وبغداد وبيروت ودمشق والقدس العربية فى الأردن ؛ ثم ختم الجولة بزيارة للقدس المحتلة فى اسرائيل ؛ كان تاريخ خطابه الأول يوم ٧ ابريل (نيسان) ١٩٥٥ ؛ أرسله من السفينة التى أقلته من أمريكا عبر المحيط الأطلسى ، وأعقبه خطاب ثان من السفينة ؛ ثم بدأت رسائله من القاهرة ، حيث بعث بست رسائل خلال أسبوعين أقامهما بها ، وتركها الى بغداد ليبعث منها برسالة واحدة ، ثم عقب عليها ببيروت فأرسل منها رسالتين ، ثم دمشق فأرسل منها كذلك رسالتين ؛ وبعدئذ أرسل من القدس العربية اربع رسائل ، ومن القدس المحتلة اربع رسائل ، ومن حيفا رسالة ، وختم بثلاث رسائل أرسلها وهو فى طريق عودته ، من الطائرة ومن السفينة ومن طنجة ومن باريس ؛ فمجموع الرسائل ست وعشرون ، كتبت على مدى شهرين ونصف شهر ؛ وقد جمعت فى كتاب صغير ؛ قرأته فلمست فيه الدقة والأمانة والصدق ؛ واحسست من عنوانه شجاعة كاتبه فى مواجهة الصهاينة ، اذ جعل العنوان : **((على من يعرف الحق أن يعلنه))** ، وكانت



من يهود

دكتور زكى نجيب محمود

الرسائل كلها موجهة الى شخصين بالاشتراك ، هما رئيس المجلس اليهودى ومقرره .

وفيما يلى لمحات مما ورد فى هذه الرسائل ، ومنها يرى القارىء صورة لاسرائيل بالقياس الى الوطن العربى ، **فبينما وجد الزائر اليهودى فى أرجاء الأمة العربية سعة الصدر وسماحة النفس واعتدال الرأى وتسامح العقيدة وروح الاخاء ، مما لم يسع الزائر اليهودى ازاءه الا أن يعبر عن دهشته العميقة للفارق الفسيح بين ما وجده وما سمعه ورآه** ، وبين ما كان قد تسلل الى ظنه ووهمه خلال الدعاية الصهيونية التى تطن فى أرجاء العالم بعامة ، وفى الولايات الأمريكية بخاصة ؛ أقول انه بينما وجد كل هذه الجوانب فى البلاد العربية ، مما لم يكن يتوقع شيئا منه ، رأى العنت كل العنت **ـ وهو اليهودى المرموق فى يهوديته ، والأمريكى البارز فى أمريكيته ـ** رأى هذا العنت كله من اسرائيل قبل دخوله فيها وبعد دخوله .

٢

فهذا هو خطابه الأول يكتبه على ظهر السفينة وهى تعبر به المحيط ، يذكر فيه حادثتين وقعتا له قبل أن يغادر بلاده بأيام قلائل ، يقول عن احداهما : ... انكما تعلمان ما كنت قد لقيته من مصاعب حين أردت أن أحصل على تأشيرة الدخول فى اسرائيل ، فقد كتبت خطابا رسميا الى أفرام هارمان ـ القنصل العام الاسرائيلى فى نيويورك ـ بالاضافة الى الطلب العادى الذى كنت قد قدمته قبل ذلك ببضع أسابيع ؛ وانتهى الأمر الى أن دعيت الى مقابلة السيد هرمان على غداء ؛ وبدل أن نتحدث على الغداء عن تأشيرة الدخول التى طلبتها ، دار الحديث عن السبب الذى يدعونى

الى الذهاب الى اسرائيل ، وما هو الا أن تأدى بنا الحديث — بما اقتضاه منطق السياق — الى مناقشة طويلة جدا حول مسائل مذهبية ... واظن اننى أستطيع تلخيص مادار بيننا حتى ساعة متأخرة من عصر ذلك اليوم ، بقولى انه كان حديثا هادئا ومنبها للتفكير ، لكننا انتهينا منه الى ادراكنا بأن مابينه وبينى فى الراى هو ما بين القطبين ؛ اذ لم يكن بينى وبينه ارض مشتركة على الاطلاق ؛ فهو — **كاغلبية رجال الحكومة الاسرائيلية** — علمانى الى أعماقه ، لا يسرى فيه أدنى شعور بالعقيدة اليهودية ؛ وهو يكرس نفسه لما يسميه ((**الأمة اليهودية**)) (فلا يكفيه ان يتحدث عن دولة يهودية) ... فهو يقول ان مصالح الأمة اليهودية فى العالم تأتى أولا ، ومنها تنبثق الدولة ؛ لأنك — هكذا قال — اذا ضمنت أن يتماسك يهود العالم فى شعب واحد ، فقد ضمنت ان يتكفل هذا الشعب الواحد باعادة دولة اسرائيل اذا ما أصابها السوء .

وقد جرنا الحديث الى محاولة اسرائيل تهجير اليهود من أوطانهم اليها ، وعلمت منه كيف كان خلال الحرب العالمية الثانية **(أى قبل نشأة اسرائيل)** يمثل ((**الوكالة اليهودية**)) فى رومانيا ، وكيف حاول عندئذ جمع المال والنفوذ ، ليستطيع بهما أن يخرج يهود رومانيا ليبعث بهم الى فلسطين ، لكنه لم ينجح الا بقدر ضئيل ؛ ولما أبديت له رأيى فى حوادث شمالى افريقيا ، التى حدثت بتحريك من الصهاينة ، قال لى ان اسرائيل فى الحقيقة ليست بحاجة الى يهود عرب ، ثم قال : ((**اننى لعلى استعداد أن أعطيك عشرة من اليهود العرب لأستبدل بهم يهوديا أمريكيا واحدا**)) ؛ واضاف ما معناه ان اسرائيل الصهيونية انما تفعل ذلك لانقاذ اليهود ممن يحيطون بهم ؛ فاعترضته متعجبا كيف تريد اسرائيل الصهيونية هذه ان تجعل من نفسها الها يعمل على تخليص عباده ؛ وتساءلت **لماذا** تظن اسرائيل أن يهود امريكا مثلا يحبون مغادرة وطنهم الأمريكى ليقيموا فيها ؟ ولما ابديت له رأيى **بان اليهودى حيث كان ، اذا هو أدمج نفسه فى أبناء وطنه ، يشاركهم ويسايرهم كما ينبغى له أن يفعل ، اختفت كل مشكلة اليهود كما يتصورها** ، اقول انى لما ابديت له ذلك ، اجاب على الفور بأن مثل هذا الدمج مضاد لأهداف اسرائيل ، لأن من شأنه أن يفتت ((**الشعب اليهودى**)) ، ولا تصبح بين افراده تلك الرابطة التى هى فى رأى الصهيونية جديرة بالاهتمام الأول ؛ ثم دار بيننا حديث طويل عن يهود أمريكا ؛ أما انا فوجهة نظرى هى أن تبقى اليهودية بالنسبة اليهم عقيدة دينية لا تمس ولاءهم لأمريكا فى شىء ، وأما هو فوجهة نظره — وهى وجهة نظر الصهاينة جميعا — أن جزءا من العقيدة الدينية اليهودية نفسها ينبغى أن يكون اقامة الرابطة التى تربط يهود العالم فى أمة واحدة ؛ يقول ذلك عن العقيدة الدينية اليهودية مع اعترافه فى أثناء الحديث انه لا يعبأ بهذه العقيدة من حيث هى ، ولا يريد لها الا ان تكون اداة لتحقيق اغراض السياسة الصهيونية ؛

حتى لقد صارحته بوجهة نظرى ، **وهى أن اسرائيل تريد فى حقيقة أمرها أن تباعد بين اليهود ودياناتهم ، مصطنعة لهم موقفا دنيويا سياسيا صرفا ؛** وبينت له ان انشطار اليهود على هذا النحو ، بحيث يصبحون فريقين : فريق يستهدف جمع اليهود تحت راية السياسة بغض النظر عن العقيدة الدينية ، وفريق آخر يريد لليهود أن يظلوا مواطنين حيث هم ، مع احتفاظهم بعقيدتهم الدينية ، ليس هو بالأمر الجديد ، بل ظهرت بوادره منذ الثورتين الامريكية والفرنسية فى القرن الثامن عشر .

كانت تلك المقابلة مع هارمان احدى الحادثتين اللتين قال الكاتب فى أول خطابه انه صادفهما



قبيل مغادرته نيويورك ، وأما الحادثة الثانية فهي أنه حضر مع زوجته احتفالا راقصا ، اكتفيا فيه بالجلوس والمشاهدة ، فشاركهما على المائدة رجل وزوجته ، وسرعان مادخلوا معا فى حديث، تبين منه أن هذا الرجل يعمل فى وزارة الخارجية الأمريكيـة ، وأنه من خبراء الشرق الأوسط ، ولما علم أن محدثه هو **مدير الجمعية اليهودية الامريكية** — التى لا تناصر الصهيونية وجهـة نظرها بالنسبة لاسرائيل ، قال له ما معناه انه لو ترك لرايه الحر ، لما راى غير هـذا الراى المعارض للسياسة الصهيونية ، وان الوجـود الاسرائيلى لا يقوم على أسـاس عادل ، الا اذا بترت العلاقة بينهما وبين الصهيونية العالمية .



ونقفز فى صفحـات الكتاب لنصـل الى الرسائل المبعوثة من القاهرة ؛ واهم ما ورد فى الرسالة الأولى **(تاريخها ١٤ من ابريل ١٩٥٥)** لقاء بين الكاتب وحاخام اليهود بالقاهرة ، **حايم ناحوم ،** « وهو شيخ جليل فى الثالثة والثمانين من عمره ، وكان قبل هـذا حاخام اليهود فى الامبراطورية التركية ، وقد لبث فى مصر ثلاثين عاما ، وهو اليوم كفيف البصر ، لكنه من نفـاذ الراى ويقظـة الوعى فى درجة لا تستطيع أن تتخيل درجة أبعد منها ؛ ولأننى أعلم التضليل الذى يذاع فى أمريكا عن اليهود فى البلاد العربية، فاننى أؤكد هنـا أن الاجتماع بالحاخام كان فى منزله ، ولم يحضره أحد من رجال الحكومة... وانه لمن باب التفكهة ان اذكر — فى مواجهـة التفرقة الباطلة التى تذيعها الدعاية الصهيونية للتمييز بين العـربى واليهودى — أن الحاخام يلقب **« بالأفندى »** عند المصريين لولا أن هـذا اللقب لم يعد يستعمل بصفة عامة فى كل انحـاء البلاد بعد الثورة ، على انى اريدكما ان تعلما ان اللقب كـان يراد به الاحترام ؛ ولذلك لم تكن دهشتى عظيمة حين ذهبنا الى شقة الحاخام ناحوم ، لأراه هناك جالسا وعلى رأسه الطربوش العربى ، وتساءلت ماذا يا ترى يكون الرجع اذا ما ظهر الرجـل فى حفلة يقيمها الصهاينة فى نيويورك ؟

« تحدثت مع الرجل ساعتين ، وطرقنـا بالحديث موضـوعات كثيرة ، فوجدته عدوا للصهيونية لا يرغب فى شىء رغبته فى التنصـل منها ؛ وقد قص على قصة منـذ كان فى الماضى مقيما فى تركيا ، كيف جاءه عندئذ وفد صهيونى يطلب منـه التوسط لدى السلطان ليسمح للصهيونيين بشراء الأراضى فى فلسطين ، فأفهمهم ان مثل هذه الوسـاطة تسره **لو كان يعلم ان الأراضى تبـاع لليهود من حيث هم « أفراد » يعتزمون أن يكونوا مواطنين فى فلسطين ، لكنه لن يتوسط فى ذلك مادام يعلم أن الأراضى انما تشترى تحقيقا لخطة « جماعية » يراد بهـا خدمة الحركة الصهيونية »** .

ومضى الكاتب فى رسالته ليقول انه لابد لمن يريد ان يرى الحقيقة بعينيه ، أن يحضر الى هنا ليرى كيف تمارس العقيـدة اليهودية بكل شعائرها فى حرية تامة ، وكيف يشارك المواطنون اليهود سائر أبناء وطنهم فى نشاط الثورة ؛ ثم يؤكد الكاتب — وكأنما هو فى عجب مما يرى — **أن ليس فى مصر علامة واحدة تدل على اضطهاد السامية (وفاته أن يعلم أن العرب هم أنفسهم ساميون) ،** وقد أثبت الكاتب فى رسالته هـذه ما أنبأه به الحاخام ناحوم ، من أنه فى الأسبوع الماضى ، دعى مع قادة المسـلمين والمسيحيين ، للمشاركة فى الاحتفال برفع العلم المصرى لأول مرة على مدينة السويس ؛ فأين هذه المساواة فى المواطنة برغم اختلاف الديانات ، أين هى ممـا يذيعه دعاة الصهيونية فى أمريكا ؟

وفى رسالة تالية أرسلها من القاهرة (بتاريخ ٢٢ ابريل ١٩٥٥) يؤكـد الكاتب ما ذكـره فى رسالته السابقة ، ومايغيب عن اذهان الأمريكيين بفعل ضـلالات الدعاة ، من أن اليهود هنا هم عرب من العرب ، يتكلمون العربية ، ويرتدون ما يرتديه العرب ، ويبيعون للعرب ويشترون من العرب ؛ ويقول انه لتأخذه الدهشة الممزوجة بالعـار حين يتذكر **كيف يجلس الأمريكيون فى جهلهم ، بل كيف يبدون استحسانهم أحيـانا ، كلمـا وقف بينهم سفراء اسرائيل ، ووزراء اسرائيل ، يخطبـون فيهم لجمع التبرعـات ، مصورين البلاد العربية فى حديثهم فى صـورة بشعة ، ما أبعدها عن الحقيقة كمـا تراها عين الرائى ،** أفلا يجدر بهؤلاء المنصتين هنا فى اعجاب أن يجيئوا الى هنا ليروا كيف يعيش خمسون الفا من اليهود ، مواطنين عاملين أحرارا ، شاركوا حياة بلادهم فى ماضيها ، وفى حاضرها وفى رسم مصيرها ؟



٤

واتصل الكاتب بصحفي يهودي في مصر ، وطلب منه ان يكتب له تقريراً عن حالة اليهود في هذه البلاد ؛ فكتب الصحفي يقول :

يتمتع اليهود المصريون والأجانب في مصر ، بحرية كاملة في عقيدتهم ، وفي التعبير عن أنفسهم وفي مزاولة أعمالهم ؛ وقد شارك اليهود في مصر — قبل حملة فلسطين وبعدها — في اقتصاد مصر وتجارتها الى حد بعيد ؛ وحتى حين نشبت الحرب في فلسطين ، لبث اليهود المصريون يتمتعون بحقوقهم كاملة ، ويؤدون واجباتهم كاملة ، من حيث هم مواطنون مصريون ، ولم يشعر اليهود المصريون قط بأي اضطهاد أو تمييز عنصري ؛ **فقد كان يمثلهم نواب في البرلمان المصري ، وحدث في أيام الحرب الفلسطينية أن كان عنهم نائبان في البرلمان ، هما أصلان قطاوي في مجلس الشيوخ ، ورينيه قطاوي في مجلس النواب .**

وبعد ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، ازداد شعور اليهود باحترام حكومة الثورة لهم ، اذ أن هذه الحكومة لم تدع فرصة واحدة تمر — دينية كانت او اجتماعية — دون أن تنتهزها لتبين لليهود المصريين ان ليس عندها قط ما تميز به مواطنيها من المسلمين والمسيحيين عن مواطنيها من اليهود ، فرئيس الوزراء يشارك بنفسه في أعياد اليهود ، ويزور معابدهم ؛ **ولما شكلت حكومة الثورة في مصر لجنة خاصة لوضع دستور جديد للبلاد ، عينت فيها عضوا يمثل اليهود ، هو الأستاذ زكي العريبي المحامي المصري المعروف ؛** وانك لتجد في القاهرة والاسكندرية وغيرهما من البلاد الهامة في مصر ، **مدارس يهودية يديرها يهود ،** حيث يستطيع التلاميذ اليهود أن يتعلموا العبرية بلا تدخل من أي موظف حكومي بأية صورة من الصور .

وبرغم حالة التوتر القائمة بين الدول العربية عامة ، ومصر خاصة ، وبين اسرائيل فان اليهود المصريين يقومون بدورهم في حياة مصر الاقتصادية والتجارية ، ولهم رءوس أموال ضخمة مستثمرة في المصانع والشركات ، وفي مؤسسات الاستيراد والتصدير ، وفي البنوك .

نعم ان عددا من فقراء اليهود ، تحت تأثير الدعاية الصهيونية ، قد هاجروا من مصر الى اسرائيل ، لكن هذا العدد أخذ يتناقص بشكل ملحوظ منذ قامت الثورة ، ويرجع هذا التناقص أساسا الى عاملين : أولهما التمييز في اسرائيل بين اليهود العرب واليهود الوافدين من أوروبا ؛ فقد **جاءت الأنباء ممن هاجروا الى اسرائيل ، بأن اليهود العرب هناك يكلفون بأداء أحط الأعمال شأنا ، كالعمل في المجاري ، برغم أنهم قد يكونون ممن ظفروا بقسط عال من التعليم ، على حين أن اليهود الوافدين من أوروبا يعاملون كما لو كانوا سادة ، وكما لو كان اليهود العرب عبيدا لهم وخدما ؛** وأما العامل الثاني فهو ما يشعر به اليهود المصريون — في حكومة الثورة — بمساواة تامة بينهم وسائر المواطنين من مسلمين ومسيحيين ، فهم يختارون لأنفسهم من ضروب الأعمال



ما يشاءون ، على حين أن زملاءهم فى اسرائيل يجبرون على الأعمال التى تختارها لهم السلطات ·

على أن الدعاية الصهيونية – برغم هذه الحقائق – ما تزال تجد سبيلها الى نفوس عدد من اليهود الفقراء ، الذين قد يتوهمون أنهم مصادفون ثراء فى اسرائيل ، فيهاجرون بمعونة تأتيهم من عملاء الصهيونية ، فترسل لهم تذاكر السفر مجانا الى مرسيليا ، كما ترسل لهم اعانات مالية لاعداد أنفسهم بالثياب وغيرها من لوازم السفر ؛ وان الحكومة هنا لتعلم مقصد المهاجرين ، ومع ذلك فهى لا تقف فى سبيل هجرتهم ·

ويقول هذا الصحفى اليهودى المصرى فى تقريره : اننى لأرى – باعتبارى مواطنا مصريا يعتنق اليهودية دينا – **أن الدول العظمى قد اقترفت أفحش خطيئة ضد يهود العالم بأن أقامت دولة اسرائيل ، لأنها بذلك قد عزلت اليهود فى معظم أرجاء الدنيا ، اذ نظر اليهم على أنهم موالون لهذه الدولة الوليدة ، وأنهم ليسوا على ولاء للبلاد التى يعيشون فيها** ؛ وحسبوا كما لو كانوا مواطنين اسرائيليين يقيمون خارج بلادهم ؛ وفى الوقت الذى عارضت فيه تلك الدول العظمى بكل قوتها ، النازية والفاشية ، واتهمتهما باضطهاد اليهود فى ألمانيا ؛ وفى الوقت الذى لم تدخر فيه تلك الدول العظمى جهدا فى ايواء اللاجئين اليهود الذين طردوا من ألمانيا ، فهى لم تصنع – حتى الآن – شيئا قط لاعادة اللاجئين العرب الى ديارهم فى فلسطين ، أو لتعويضهم ، وتركتهم خلال السنوات السبع الماضية (من ١٩٤٨ الى ١٩٥٥ وهى تاريخ كتابة هذا التقرير) مشردين فى الصحراء بلا مأوى ؛ واننا نحن اليهود المصريين لنشعر بالمفارقة حين نرى أنفسنا فى مأمن من وطننا ، ثم نرى هؤلاء اللاجئين يتجرعون العيش المر فى حياة متوترة قلقة ··

٥

وفى رسالة أخرى من القاهرة ، وصف الكاتب مقابلة له مع **شيكوريل** ، يقول فيها : قابلنا السيد شيكوريل فى مكتبه الكائن فى متجره – وهو أكبر متجر فى مصر ، مليء بصنوف السلع ، جميل البناء حديثه – وكان معه فى مكتبه الحاخام ناحوم ونائب مدير المتجر ، الذى هو عضو بارز فى الجالية اليهودية ؛ انك حيثما توجهت هنا فى لقاء على ميعاد ، كانت أول خطوة فى مراحل العمل هى أن تشرب فنجانا من القهوة التركية – وبهذه البداية بدأت زيارتنا للسيد شيكوريل ، فقلما يبدأ حديث جاد الا بعد أن تكون هذه الشعيرة قد تمت ؛ وبدأت أنا الحديث – كما رجانى السيد شيكوريل أن أفعل – بأن أخبرتهم

عن المجلس اليهودى الأمريكى ، وعن دهشتى السارة التى دهشتها حين سمعت من الحاخام ناحوم عن اليهود فى مصر ، والطمأنينة التى يتمتعون بها فى حياتهم ؛ وشرحت لهم **كيف أن ضجة الدعاية الصهيونية فى أمريكا ، والدعوة هناك لجمع المعونات لاسرائيل ، قد ضللت حتى أولئك الذين أرادوا منا أن يحصلوا على معلومات صحيحة عن حالة اليهود فى البلاد العربية** ؛ فكان كل ما سمعناه تقريبا هو التهم التى وجهتها الصهيونية واسرائيل الى العرب بأنهم يريدون ابادتهم ، وبأنهم يضطهدون الساميين ؛ **فأكد لى السيد شيكوريل صحة ما سمعته قبل ذاك من الحاخام ناحوم ، وأن هذه التهم كلها باطلة بطلانا تاما** ؛ نعم ان هنالك شعورا بالقلق ، لكنه شعور ناجم من التحول العميق الذى تتحول به البلاد من حياة الى حياة ، لا من اضطهاد موجه الى اليهود بأية صورة من الصور ؛ ولئن كان الفقر الشديد شائعا بين اليهود هنا ، فهى حالة تصدق على مصريين كثيرين من ديانات أخرى ، وان مثل هذا الفقر لهو نفسه أحد العوامل الهامة التى أدت الى قيام الثورة ؛ وقد اتهم السيد شيكوريل وكلاء الصهيونية باستغلالهم لأمثال هذه الظروف القائمة ، مع علمهم أنها لا تمت بصلة على الاطلاق بعلاقة اليهود بغيرهم ؛ .. ويعتقد السيد شيكوريل أنه برغم جهود الصهيونية نحو تهجير اليهود ، **فليس هنالك الا عدد قليل جدا من يهود مصر يفكرون أقل تفكير فى الهجرة الى اسرائيل .**

ولعل أقوى حجة قدمها السيد شيكوريل فى حديثه ، هى خبرته الشخصية التى صادفها فى عمله ، فقد أحرق متجره فى حريق القاهرة التى حدثت فى يناير سنة ١٩٥٢ — وكان ذلك قبل الثورة — فواجه هو وشركاؤه هذا السؤال : هل يعيدون بناء المتجر فى القاهرة ؟ أو يقررون بأن الأمل فى المستقبل مسدود أمام اليهود المصريين ؟ « وان جوابنا عن هذا السؤال » — هكذا استطرد شيكوريل فى حديثه — « **لتراه قائما فى هذا البناء الجديد الذى يعد من أجمل المبانى فى مصر ، فهو كاف وحده للدلالة على ما نظنه بالنسبة الى مستقبل اليهود فى مصر** » .

ومضى الكاتب يقص فى رسالته هذه عن حديث فرعى دار فى مكتب السيد شيكوريل ، « وذلك أن الجالية اليهودية أرادت أن تقيم لنا — زوجتى وأنا — احتفالا تكريميا ، وأراد السيد شيكوريل أن يستطلع مسئولا فى الحكومة رأيه فى ذلك ، وجاءنا شاب نابه واشترك معنا فى الحديث ، فأكد لنا رغبة أولى الأمر فى أن يحضر بعضهم هذا الحفل ، لأنهم حريصون أشد الحرص على أن يظهروا للجالية اليهودية ما يكنونه لهم من رعاية لأوجه نشاطهم الاجتماعى ؛ واذن فالحكومة لم تكتف بمجرد الموافقة على اقامة الاحتفال ، بل أرادت المشاركة فيه ؛ ان رجال الحكومة هنا يعلمون ما يتهمهم به الصهيونيون من اضطهاد للسامية ، ويريدون أن يبطلوا الاتهام ؛ وقد كان أروع جانب من حديث الشاب اللامع الذى جاءنا موفدا من الحكومة ، حين أخذ الحاضرون يحددون مكان الاجتماع ، فكان رأى شيكوريل أن يكون الاجتماع فى مكان ما من ممتلكات الجالية اليهودية ، فأصر الشاب على أن يكون الاجتماع فى فندق سميراميس ، تاركا الاختيار الأخير للسيد شيكوريل ، لكن وجهة نظره فى تفضيل الفندق للاجتماع ، أقامها على أساس **أنه بينما الحرية التامة مكفولة لكل فئة دينية أن تمارس شعائرها على أى نحو شاءت ، فان الحكومة حريصة على الفصل بين النشاط الاجتماعى والعبادة الدينية ،** وان اجتماعا كهذا اذا ما أقيم فى فندق عام ، كان دليلا على الفصل بين الجانبين .. » ويقول صاحب الرسالة انه بعد حوار طريف بين شيكوريل من طرف ، وهذا الشاب النابه من طرف آخر ، سئل ماذا تختار لنفسك أنت وأنت موضع التكريم ؟ فأجاب بأنه برغم انه لا يهتم بمكان الاحتفال أين يكون ، لكنه يؤيد الشاب فى وجهة نظره ، لأنها هى نفسها وجهة النظر التى ينظر منها المواطن الأمريكى .

ويكمل الكاتب رسالته هذه بوصف لزيارة قام بها لمديرية التحرير ، وللجهود التى رآها مبذولة هناك ، واستطرد ليثنى على العزيمة الماضية التى لا تكل ولا تمل ، عزيمة الحكومة

والزعماء فى بعث الحياة بعثا جديدا ؛ ثم يصف زيارته للمحلة الكبرى ومصانعها ، وللمراكز الاجتماعية فى الريف ، ويختم بحديث دار بينه وبين دبلوماسى فى وزارة الخارجية ، تحدثا فيه عن سياسة مصر تجاه اسرائيل ، فوضع له هذا الدبلوماسى النقط فوق الحروف ، مما جعله على علم تام بموقف العرب من هذه المصيبة التى أصيب بها العرب على أيدى المستعمرين .

٦

ونخطو خطوا خلال الرسائل المرسلة من بغداد ودمشق وبيروت وفيها معلومات قيمة وملاحظات جديرة بالنظر ، لنصل مسرعين الى رسائل الكاتب من القدس بقسميها العربى والمحتل .

ففى رسالة من القدس العربية يكتب (بتاريخ ٢١ مايو (أيار) ١٩٥٥) قائلا انه يكتب والشعور يتملكه بأنه قد بعد عن دنيا الواقع بعدا لم يحس له نظيرا من قبل ؛ وانه لمن المفارقات الغريبة أن يكون هذا الشعور باللاواقع منبثقا من حقيقة واقعة ، وهى أن الكاتب يكتب ما يكتبه وهو قابع فوق المركز العصبى للمشكلة التى استنفدت كل طاقاتهم وقدراتهم العقلية مدى اعوام طوال : « فها هو ذا حائط بأكمله من حوائط غرفتنا فى الفندق مصنوع من زجاج ، يؤدى بنا الى شرفة رائعة ، لو وقفت فيها استطعت بالفعل أن انفذ ببصرى خلال نوافذ البيوت فى القدس المحتلة ؛ وقد اجتمعت هذا المساء — فى حفل ساهر — بأناس عرب كانوا فيما مضى يعبرون هذه الرقعة الصغيرة عائدين الى منازلهم ، لكنهم الليلة لا يستطيعون الا أن ينظروا من بعيد — وأن يتذكروا ؛ وانه لمن هراء القول أن يناقش بعضنا بعضا فيمن هو المسئول عن كون هؤلاء الناس واقفين هنا وليسوا هناك ، لأنه اذا كان صندوق الحلوى الزجاجى يحول بين الطفل والحاوى ، فانها عندئذ تكون حقيقة لا تغيرها حقيقة أخرى ، وهى أن ثمة خلافا فى الراى عن اسم الصانع الذى صنع زجاج الصندوق ؛ ويكفى أن تكون الحلوى ممتنعة على هؤلاء الناس هنا ، بعد أن كانوا هم أصحابها » .

ويمضى الكاتب بعد ذلك فى التعبير عما يشعر به فى هذه الرقعة المليئة بذكريات التاريخ ، والتى يمر عليها الزمن وكأنما هى فى أزلية أبدية لا تشارك الزمن فى عبوره : « فاليوم الذى انقضى عليه الآن ثلاثة آلاف عام ، واليوم الذى سنصبح عليه غدا فى هذا المكان ، موصولان فى وحدة زمنية واحدة ؛ ففى موضع قريب من قبة الصخرة كان العمل قائما لرصف طريق يمتد الى بيت لحم ، وعندما ازالت آلات الهرس بعض الأنقاض من الطريق ، انكشف جزء « جديد » من جدار قديم ، مما اضطر القائمين بالعمل أن يدوروا بالطريق فى انحناءة بحيث يحافظون على الأثر المكشوف ، الى أن يقرر علماء الآثار المتخصصون ما اذا كان هذا الجدار « الجديد » القديم جزءا من « المعبد » الأصلى » .

وهنا يستطرد الكاتب ليعود الى بعض ملاحظاته التى وقعت له فى زيارته لسوريا ولبنان ؛ وبعد ذلك يمضى فى رسالتين متتابعتين يشرح ويحلل ويصف كل ما رآه فى معسكرات اللاجئين ، بروح ساخطة على الصهيونية التى احدثت هذه الفظائع على رقعة كان ينبغى أن تكون آمنة مطمئنة .

ويدخل القدس المحتلة باسرائيل ؛ فكان أول ما أثار حيرته ودهشته وغيظه أن **ذلك الرجل « أفرام هارمان »** قنصل اسرائيل العام فى نيويورك ، كان قد أذن له بدخول اسرائيل ، لكنه فيما يبدو قد سجل الاذن على صورة تثير شكوك الواقفين على الحدود ؛ يبدأ الكاتب رسالته قائلا : هذا ختام اليوم الأول — أو على الأصح نصف اليوم — لنا داخل اسرائيل ؛ لقد عبرنا بوابة « **مندلبوم** » فى الساعة الثانية بعد الظهر ، وان هذه « **البوابة** » فى حد ذاتها لظاهرة تثير الاهتمام ، وترمز للموقف كله هنا ؛ فبوابة مندلبوم هى « **نقطة عبور** » تمتد بضع مئات من الياردات على شاع كان ذات يوم شارعا عاما عاديا فى القدس قبل حرب ١٩٤٨ ؛ وهو شارع يصل المدينة القديمة بالمدينة الجديدة ؛ وأما اليوم ، فعند مكان معين منه ، يقوم منزل كان يسكنه فيما مضى رجل بهذا الاسم « مندلبوم » ، وترى هنالك كوخا صغيرا لشرطة الأردن ؛ أما المنزل فقد ضرب أثناء الحرب وهجره ساكنوه ، فاذا ما غادرت كوخ الشرطة الأردنية دخلت فى جزء يمتد بضع مئات من الياردات ، هو جزء حرام لا يتبع احدا بعينه ، لكنك لا تسير عبر هذا الجزء الا اذا كنت من قبل قد أخطرت الحراس على جانبيه **(الأردنى والاسرائيلى)** حتى اذا ما قطعته ، الفيت كوخا صغيرا آخر ، حيث الشرطة الاسرائيلية تراجع أوراقك ، داخلا كنت أو خارجا » .

وبعد هذه المقدمة القصيرة يذكر لنا الكاتب انه لولا شعوره بواجبه نحو نفسه ، ولولا ما تذرع به من عناد ، لما اجتاز الحدود الاسرائيلية ابدا ؛ ثم يقص قصة ذلك الشعور كيف نشأ عنده ، فيقول انه كان قد قضى معظم الصباح محاولا الحصول على استمارة معينة تسجل عليها تأشيرة الدخول فى اسرائيل ، لأنه لو سجلت له هذه التأشيرة فى جواز سفره ، لما استطاع بعد ذلك أن يدخل البلاد العربية بذلك الجواز ؛ وهو يشهد بأن الموظفين فى الجانب الأردنى كانوا أكثر من مجرد معاونين له ، فقد تطوع أحدهم بالمجىء من داره لا لشىء الا ليضع له تأشيرة الخروج من حدود الأردن ؛ لكنه **ما ان بلغ حدود اسرائيل حتى بدأت المتاعب** ، فبرغم أن الأمر عادى ومألوف ، فقد اضطر الى أن يشرح للحراس على الحدود لماذا يريد ان توضع له تأشيرة الدخول على الاستمارة لا فى جواز السفر ؛ فأعجب العجب أن « ضابط الهجرة قد غافلنى لحظة أدرت فيها بصرى الى السيارة التى كانت زوجتى فيها مع القنصل الأمريكى ، ووضع التأشيرة على جواز السفر ، لا فى الاستمارة المنفصلة التى قدمتها له » وبرغم أن الرجل أخذ يعتذر عن « الخطأ » فان الزائر يقول فى رسالته : « **لكننى على يقين من أنه خطأ متعمد** » .

يدخل الزائر مع زوجته بسيارة القنصل الأمريكى فى اسرائيل ، فاذا بمندوب سياحى يلاقيه ، ليصحبه فى سيارة أعدها له الى فندق الملك داود ، وهنا اقترح القنصل ان يأخذه فى سيارته هو ، حتى لا ينقلوا الحقائب من سيارة الى أخرى بغير داع ، فما هو الا أن أبدى مندوب السياحة غيظه الشديد ، قائلا ان الزائر على كل حال عليه أن يدفع أجر السيارة التى أعدت له ، سواء استخدمها أو لم يستخدمها ؛ وهنا يعلق الكاتب بقوله انه عندئذ أحس بأن المسألة يستحيل أن تكون مجرد حسرة على بضعة جنيهات اسرائيلية ، خصوصا وانه لم يقل انه ممتنع عن الدفع ، بل « لابد أن يكون عند المندوب رغبة فى ان ينفرد بنا — دون القنصل — حسب تعليمات وجهت اليه ؛ وقد اثبتت الحوادث بعدئذ صدق ما أحسسته » .

واخذ الكاتب يقارن بين ما تمتع به من حرية اختيار لما يراه وما لا يراه حين كان فى البلاد العربية جميعا ، وما يجده الآن فى اسرائيل من شعور بالتوجيه الذى يرسم له ما يراد له فعله ، سواء صادف عنده قبولا أو لم يصادف ؛ « اننى لأشعر بأسف تجاه هؤلاء الاسرائيليين ، انهم فى الحقيقة لا يفهموننا نحن رجال الجمعية اليهودية ، ولا يفهمون العرب » — لم يكد يستقر الزائر فى فندقه عشرين دقيقة حتى جاءه رجل من وزارة الخارجية ، ثم ما هو الا أن طفق يلقنه بما أرادوه له من دعاية : كيف أن اسرائيل « يحاصرها » العرب ، وكيف يهدد « المتسللون » طمأنينتهم وأمنهم ، وكيف أن العرب لا يريدون معهم سلاما ، بل يدبرون أخذا بالثأر ؛ ولقد صارحه الكاتب — فيما يروى — بأنه اذا كان العرب « يتسللون » لأعمال جزئية محدودة ، فاسرائيل « تقاتل » قتالا على نطاق واسع ، وانه لا يرى أن مثل هذا الفعل من جانب اسرائيل — وهو متكرر — يمكن أن يكون طريقا موصلا الى اقناع العرب بحسن الجوار ؛ وأضاف الكاتب الى محدثه الاسرائيلى بأنه لم يحضر ليسمع محاضرة عن التسلل العربى ، بل حضر ليرى على الطبيعة الجانب الصهيونى من اسرائيل (يلاحظ أن كاتب هذه الرسائل يظن أن لو نزعت اسرائيل من صلاتها بالصهيونية العالمية ، بحيث أصبحت دولة مقتصرة على حدودها وعلى سكانها ، فربما أمكن تثبيت السلام بينها وبين العرب) .

يذكر الكاتب مضايقات كثيرة لاقاها من دليله الاسرائيلى ، فاذا طلب منه أن يدبر له لقاء مع هذا الشخص أو ذاك ، راوغه ليقابل غير من يريد ؛ واذا رافقه الدليل فى أماكن سياحية ، أخذ يضبف من الملاحظات الصبيانية ما ضاق له صدر الزائر ، الذى لم يسعه الا أن يكتب : « **لقد ظننت أن اليهود هنا سيتمكنون من العيش « العادى » خالين من العقد التى لاحقتهم مع هتلر ومع اضطهاد السامية ؛ لكننى — بعد يوم ونصف —**

أشهد بأننى لم اجد ما توقعته ، فهم اذا حدثوك ، فاما ان يبرروا سياستهم العدوانية تجاه العرب ، بأن « العرب يكرهونهم » ، واما أن يبرروا لك ضرورة اعتمادهم على اليهود الأمريكين ، ليزودوهم بالمال الذى يخلصون به اليهود من هذا البلد أو من ذاك .. انه لواضح غاية الوضوح أن هؤلاء الناس ليسوا هم الشعب العادى الصحى المتفتح الذى قيل لنا ان الدولة « اليهودية » كفيلة بأن تنشئه ؛ بل هم بالغو الحساسية لشتى المركبات النفسية التى تعتمل فى حياتهم ، وليس اقل تلك المركبات شأنا شعورهم بالذنب تجاه اللاجئين العـــرب ، وادراكهم لضرورة اعتمادهم عـــلى صدقات الأمريكيين .

يذهب الزائر مع دليله الى جبـــل صهيون الذى يقال ان داود قد دفن فيه ؛ ويصعد الى القمة سلالم كثيرة ، حتى اذا ما بلغها لم يجـــد ما توقعه من عناية ونظافة ، فيسأل دليله عن سبب ذلك ، فيجيبه الدليل بأن رواده على الأغلب هم من اليهود الذين وفدوا من بغداد ، ثم يضيف اضافة يسخر منها الكاتب ، اذ يقول : « اننا نحن (الغربيين) لم نعد نقصد الى هـــذا المكان الا نادرا » ؛ وهنا يعلق الكاتب بقوله ان ما أغاظه من هذه الملاحظة وأمثالها من الدليل ، هو هذا التناقض المنطقى فى أقوال الاسرائيليين ، لأنهم كلما نقلوا يهودا من وطنهم وعدوهم بجنـــة اسرائيل ، فاذا ظل اليهود الوافدون من هـــذا البلد أو ذاك على عاداتهم القديمة ، فأين اذن الجنة التى وعدتموهم بها فى اسرائيل ؟ فيم **هذا التفاخر عند الاسرائيلى الوافد من الغرب على زميله الوافد من الشرق ، ما دام الزعم الأساسى هو أن اسرائيل ستضم اليهود اخوة ، وتخلصهم من اضطهاد غير اليهـــود ؟** ويلاحظ الكاتب فى رسائله بأنه كلما وقع فى رحلاته على جزء نظيف قال له الدليل ان هذا من صنعهم هم ــ يقصد اليهود الغربيين ــ وكلما وقع على جزء قذر ، قال له الدليل انه مستقر لجمـــاعة من يهود الشرق ؛ مثال ذلك حين مر بأحد « الكيبوتزات » ــ أى أماكن الحياة الجماعية ــ (ولاحظ أن الكيبوتزات هى موضع الفخر عند الاسرائيليين) فهاله أن يرى ما رآه من كآبة وقذارة ، فالساحات تنتشر فى أرجائها القمامة والصفائح الفارغة وبقايا السيارات القديمة المهجورة ؛ ولما دخل قاعـــة الطعام المشتركة ، وجدها من القذارة بدرجة لم يكن يتصورها قط ؛ فعندئذ ســـارع الدليل بقوله : ان هذا ليس هو الكيبوتز المثالى ، وسأريك غيره لترى النظافة وجمال التنسيق ؛ ومر الزائر بقرية قديمة يسكنها يهود من اليمن ، ولما لحظ الدليل على وجه الزائر دهشة من تأخر الحياة ، أسرع بتعليقه على الموقف ، بأن أهل اليمن هكذا عاشوا فى بلدهم ، وهكذا يحبون أن يعيشوا ؛ وهنا يسأل الكاتب فى خطابه : هل يسع الانسان سوى أن يتساءل فى تعجب : ففيم اذن زعمتم أنكم ستخلصون هؤلاء الناس مما كانوا فيه من مرض وفقر ، وطلبتم المعونة المالية لتتمكنوا من عملية الخلاص هذه ؛ ثم يضيف الكاتب من عنده أنه لا يشك فى أن الاسرائيليين حين وضـــعوا هؤلاء اليمنيين فى تلك القرية ، وتركوهم بغير عناية ، فانما فعلوا ذلك صـــدورا عن تعصب عنصرى من ناحية اللون ، لأن هؤلاء اليهـــود الوافدين من اليمن ــ كما يقول الكاتب ــ يكادون يكونون ســـود البشرة ، ولم يرد الاسرائيليون « البيض » أن يمزجوهم مع سائر المجتمع ؛ فماذا اذن بقى للصهيونية دعوى تدعيها بأنها هى البلسم الشافى الذى سيقلب أرض اليهود جنة ونعيما ، بالمعنى المادى والمعنى النفسى على السواء ؟

انه كتاب صغير ، فيه ست وعشرون رسالة بعث بها مدير المجلس اليهـــودى الأمريكى الى صديقين له من رجال ذلك المجلس ، تقرؤه فتجد بين سطوره نكهة لم نألفها عند الأمريكيين خاصة ، فيأخذك شىء من الأمل ، الى الاعتقاد بأن الانسانية لن تعدم صوت الصدق يرتفع آنا بعد آن ، فتطوى الكتاب وأنت تردد لنفسك عنوانه الدال : على من يعرف الحق أن يعلنه .

زكى نجيب محمود

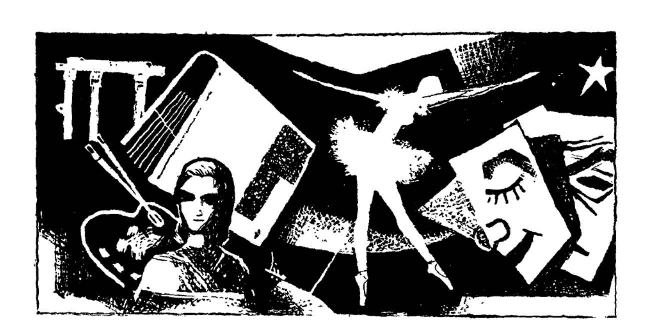
وحدة الفكر العربي



- اثبت العدوان الاسرائيلى فى عام ١٩٥٦ وفى عام ١٩٦٧ شدة التماسك العربى الذى يقوم على اساس من هذه الوحدة الشعورية التى خلقتها الثقافة العربيـــة المشتركة .

- ان اخشى ما يخشـــاه المســـتعمرون والرجعيون هو ظهور حركة تحررية فى اى جزء من أجزاء الأمة العربية لأن ذلك معناه سرعة الاستجابة لهذه الحركة فى بقية الأجزاء .

- العرب يؤمنون أن حياة الانسانية تحكمها القوى الروحية والقوى المادية معا ، ولا سبيل الى الفصل بينهما ، فكلتاهما ضرورى لقيام المجتمع السليم .



محمود محمود

كان من النتائج المباشرة للعدوان الاسرائيلى الأخير على مصر وسوريا والأردن اشتداد الشعور فى البلاد العربية كلها بضرورة العمل المشترك القائم على تخطيط سليم موحد لمقاومة هذا الطغيان الجديد الذى تسانده الدول المستعمرة .

ولكنى اود أن أبادر بالقول ان هذا الشعور المشترك ليس مستحدثا فى البلدان العربية ، وانما الجديد هو التصميم على العمل الموحد **ذلك لأن الفكر العربى لا يختلف فى قطر عنه فى قطر آخر .**

وقد أثبت البحث العلمي والاجتماعى أن الشعوب التى تتكلم لغة واحدة تفكر بطريقة واحدة . ولست أعنى باللغة بطبيعة الحال اللهجة التى قد تتفرع عنها ، وانما اقصد بها الفصحى التى يتخذها الكتاب أداتهم فى التعبير . اقصد اللغة الأم التى يتعلمها الجيل الصاعد فى المعاهد والمدارس .

عندما تتكلم مجموعة من الناس لغة واحدة فان معنى ذلك أن بينهم من الصلات ما لا يعده الحصر . ولقد كانت اللغة هى أساس ما تم من توحيد بين الشعوب الألمانية والشعوب الايطالية فى القرن التاسع عشر .

وما بين المحيط الأطلسى والخليج العربى تسكن مجموعة كبيرة من البشر يتكلم أفرادها اللغة العربية . ولم يكن من باب المصادفة أن تكلم هؤلاء الناس كلهم لغة واحدة . ففي عصور قديمة لم يكونوا كلهم يتكلمون هذه اللغة ، وانما انتشرت بينهم منذ أربعة عشر قرنا . وبطبيعة

الحال لم يتعلموها فى المدارس كما تفعل اليوم فى تعلم اللغات الأجنبية . وانما كان تعلمهم لها عن طريق الاختلاط الوثيق بالعناصر العربية . وقد تم هذا الاختلاط عبر عصور تاريخية طويلة . ولم يقتصر هذا الاختلاط على العرب وسكان كل قطر على حدة ، وانما تم بين سكان الأقطار المختلفة ، بعضهم ببعض كذلك . ولا أعنى بذلك اختلاط الجنس والدم ، فربما لم يتم ذلك الا فى حدود ضيقة ، وانما أعنى اختلاط الثقافة بدرجة قصوى . **ومن ثم فقد نشأ فى كل هذه البلاد مجتمع جديد يتكلم أفراده اللغة العربية ، ويتذوقون أدبا واحدا وفنا واحدا ، ويقرءون فى أقصى الغرب ما ينتجه المفكرون فى أقصى الشرق . فلا عجب أن نشأ بينهم تعاطف متبادل وشعور بأنهم أمة واحدة بعد كل هذا التشابه فى طرائق العيش وضروب التفكير .**

وعندما تتكلم مجموعة من الناس لغة واحدة فان هذا لا يكون من الأحداث العارضة ، وانما يدل على وحدة التاريخ فى عصور طويلة ، وعلى وحدة الثقافة ، وعلى وحدة الحياة الاجتماعية ، وعلى التعاطف العميق — ومن ثم على النظرة الموحدة الى المستقبل . وليس أقوى من ذلك فى تحديد الدعائم التى تقوم عليها وحدة الأمة .

وقد يعرض فى هذا المجال سؤال خطير ، وهو : هل يكفى أن تتعلم شعوب المنطقة اللغة العربية لتصبح ثقافتها وحياتها الاجتماعية صورة من حياة العرب الأولين ؟ وهنا لا بد لى من القول بأن العروبة التى أعنيها ليست عروبة أولئك الذين خرجوا من الجزيرة العربية وانتشروا فى أقاصى المغرب والمشرق . فهؤلاء نشروا لغتهم ودينهم وبعض تقاليدهم . **ولكن الثقافة العربية التى أعنيها انما هى ثمرة اختلاط الثقافات المختلفة التى كانت موجودة فى المناطق المختلفة والتى أثرت فى العرب النازحين كما أثروا فيها . فهذه الثقافة أخذت طابعا جديدا لا هو ثمرة عرب وحدهم ، ولا هو ثمرة كل منطقة من المناطق وحدها ، ولكنه ثمرة التمازج والاختلاط .** فمن كل قطر خصائص حملتها اللغة العربية الى الأقطار الأخرى فتبنتها وأصبحت جزءا من ثقافتها ، وأمست مجموعة هذه الخصائص والثقافات هى الثقافة العربية الموحدة التى أصبحت عماد القومية العربية ، والوحدة الفكرية العربية التى كانت اللغة العربية من أقوى مظاهرها ، معبرة عن وجودها ، ودليلا قاطعا وبرهانا ساطعا على حياتها المشتركة .



ان وحدة اللغة تنم عن وحدة التاريخ ووحدة الثقافة . وما دامت المؤلفات العربية تقرأ فى جميع أنحاء الوطن العربى فمعنى ذلك أن الآراء والأقطار تتمازج وتتوحد ، ومعنى ذلك ان المفاهيم الاجتماعية تنتقل من قطر الى آخر وتؤثر فى سكانه ، ومعنى ذلك أن العادات والتقاليد تتقارب الى أبعد الحدود ، ومعنى ذلك ان سكان المنطقة كلها اخوة متعاطفون ، يؤدى تعاطفهم الى التعاون ، وتعاونهم الى مزيد من التعاطف . وستصبح نظرتهم الى المستقبل واحدة ، فيرتبط مصير بعضهم ببعض . وهكذا تصبح الأمة التى يتكلم أفرادها اللغة العربية موحدة التاريخ فى الثقافة والحياة الاجتماعية ، موحدة المصير ، وليس أقوى من هذه العناصر فى تكوين أمة كأقوى ما يكون التكوين .

وقد أثبت العدوان الاسرائيلى فى عام ١٩٥٦ وفى عام ١٩٦٧ شدة التماسك العربى الذى يقوم على أساس من هذه الوحدة الشعورية التى خلقتها الثقافة العربية المشتركة كما ذكرت . وليس هذا العدوان الاسرائيلى الا مثلا من التاريخ المعاصر . والأمثلة كثيرة فى عصور التاريخ الأخرى .

ورب معترض يقول : ولكن هذه المجموعة من الناس التى تتكلم اللغة العربية يوجد بين أجزائها كثير من أوجه الخلاف فى العادات وأنماط التفكير وطرق التعبير الأدبية وغير الأدبية ، حتى ليصح أن تكون أمما مختلفة . غير ان أكثر ما يستشهدون من أمثلة على ذلك مستمد من التاريخ القديم الذى سبق انتشار اللغة العربية ، كالأعياد المحلية ، وبعض التقاليد المتعلقة بالموتى . ومهما يكن من أمر فان هذا الاختلاف جد طفيف . وقد انتشرت العادات والتقاليد من قطر الى قطر وأصبحت عامة أو شبه عامة .

وليست اللغة وحدها هى التى تعمل على وحدة الفكر . وانما هناك من العوامل الأخرى ما يعززها ، كتشابه البيئة ، ووحدة التاريخ ،

والاشتراك فى الحروب ضد عدو مشترك كالصليبيين ، ومقاومة المستعمر ، وتشابك المصالح الاقتصادية وتكافلها فى مختلف الأقطار العربية ، ووحدة الهدف والمصير .

ولما كان الاتصال الفكرى بين البلاد العربية يتم بسرعة وفى عمق ، **فان أخشى ما يخشاه المستعمرون والرجعيون هو ظهور حركة تحررية فى أى جزء من أجزاء الأمة العربية ، لأن ذلك معناه سرعة الاستجابة لهذه الحركة فى بقية الأجزاء .**

العرب اذن أمة واحدة ، تربط بين أفرادها صلات ثقافية وثيقة ، وروابط قوية ، لعل أقواها أن تكون اللغة العربية . وان كنا ندعو الى توحيد الثقافة والفكر ، فانما ندعو الى مزيد من التماسك القائم فعلا بحكم التاريخ .

وليس معنى الدعوة الى وحدة الفكر أن نتعصب أو نتحيز لثقافة بعينها دون الثقافات الأخرى ، فنغلق على انفسنا الأبواب ولا نفتح النوافذ للغات أخرى وضروب أخرى من التفكير . فان من واجب الأمة التى تريد لنفسها التقدم أن تدرس انتاج العقول التى نبتت فى أرض غير أرضها ، وتأثرت بعوامل لم تقع فى تاريخها .

ولا يفوتنى فى هذا المجال أن أنوه الى ما بين الثقافة والدين من صلة . بل ان الثقافة قد لا تكون الا مظهرا من مظاهر الدين . لأن الدين بمعناه الأعم الأشمل هو أسلوب الحياة عند المؤمنين به ، يرسم لهم طريق العيش من المهد الى اللحد ،فى الصباح والمساء ، كما يرسم لهم صورة العالم الآخر بعد الموت .

والشعب العربى يعيش فى المنطقة التى نزلت فيها رسالات السماء ، فهو يؤمن برسالة الدين . ومن ثم اتصف العرب جميعا بالثقة فى الله ، وفى المستقبل ، وبالعقاب على الشر والثواب على الخير ، لا يختلف فى ذلك قطر عن قطر .

العرب يؤمنون ان حياة الانسان تحكمها القوى الروحية والقوى المادية معا ، ولا سبيل الى الفصل بينهما ، فكلتاهما ضرورى لقيام المجتمع السليم . « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا » .

والعرب يؤمنون بالتقدم العلمى أساسا للحياة المادية ، فقد رفع الدين نفسه من شأن العلم ، وقال الله تعالى فى كتابه الكريم « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » كما قال « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » .

الايمان بالدين ، واللغة العربية وآدابها ، وعدم التعصب الثقافى ، وتقدير العلم — كلها من مقومات التفكير العربى ، ويجب أن تمثل أمام واضعى مناهج التعليم وخططه فى جميع المراحل .

ولما كان الفكر العربى واحدا فى جميع أقطار العالم العربى ، كان من واجب الأديب تعميق هذا الشعور ، ومن واجب المربى العمل على توحيد البرامج ، والتعاون والتبادل الثقافى .

أحس بذلك المعلمون العرب وعبروا عنه فى مؤتمرهم الذى عقدوه بمدينة الاسكندرية فى عام ١٩٥٦ حين ذكروا فى أحد بياناتهم « **ان الايمان بوحدة الأمة العربية ، ووحدة الوطن العربى ، ووحدة الأمل فى المستقبل ، يجب أن ينتقل من مرحلة الايمان القلبى الى مرحلة الايمان العملى المستنير القائم على أساس العلم والمعرفة** » .

وفى عام ١٩٥٧ اجتمع فى دمشق ثلاثة من وزراء التربية والتعليم العرب ، فى الأردن وسوريا والجمهورية العربية المتحدة ، ووقعوا اتفاقا ثقافيا يهدف الى توحيد الثقافة العربية ونظم التربية والتعليم فى الدول الثلاث ، ايمانا منهم بأن وحدة الفكر والثقافة مقوم أساسى من مقومات الوحدة العربية المنشودة ، واستجابة للدعوة التى ينادى بها قادة الفكر والقومية العربية ، ورغبة فى تنشئة مواطن عربى يعمل من أجل وطن عربى واحد ، ويقدر مسئولياته والتزاماته حيال النضال العربى المشترك لعزة الأمة العربية ومجدها .

وقد ورد فى هذا الاتفاق الثقافى ان هدف التربية والتعليم فى الدول الثلاث ينبغى أن يكون « بناء جيل عربى ، واع مستنير ، يؤمن بالله وبالوطن العربى ، ويثق بنفسه وأمته ، ويستهدف المثل العليا فى السلوك الفردى والاجتماعى ، ويستمسك بمبادىء الحق والخير ، ويملك ارادة النضال المشترك ، وأسباب القوة والعمل الايجابى ، متسلحا بالعلم والخلق ، لتثبيت مكانة الأمة العربية المجيدة ، وتأمين حقها فى الحرية والأمن والحياة الكريمة » .

ويستهدف هذا الميثاق الثقافى أن يكون الاتفاق فى نظم التعليم سبيلا الى مزيد من تماسك الفكر العربى ووحدته ، وهى الوحدة التى تعد النواة الأولى لوحدة عربية شاملة .

وتعددت بعد ذلك مؤتمرات المعلمين العرب ، ورجال الثقافة ، والتربية ، والأدب ، وكلها تنادى بضرورة توحيد الفكر والثقافة ونظم التعليم فى البلاد العربية . والشعور السائد بين المثقفين

العرب هو ان المستعمر يحاول أن يعبث بتراثنا الفكرى والروحى ، وبتربيتنا الاجتماعية ، واتجاهاتنا القومية ، وأن يصرفنا عنها الى ثقافات أخرى مضللة متباينة ، والى اتجاهات ملتوية الأساليب والأهداف . وذلك ابتغاء تفتيت عناصر الشخصية العربية المتماسكة ، واضعاف مقوماتها ، وسعيا وراء توهين الروابط الثقافية والفكرية . وكان كياننا الجغرافى وسفر تاريخنا المجيد من أهم ما وجهوا حملاتهم التعسفية اليه ، وما استهدفوا القضاء عليه . بيد أن حملاتهم ما كانت الا كالوقود أذكى جذوة وعينا العربى ، ويقظتنا القومية المضطرمة ، وزادنا استمساكا بعروبتنا وأمجادنا التاريخية ، وتشبثا بأرضنا وخيراتها ، كما قوى عقيدتنا فى قيم حضارتنا وفى مدنيتنا ، وفى عظمة رسالتنا العربية والانسانية الخالدة .

ومن أجل هذه الأغراض ينادى رجال التربية العرب بتوحيد مناهج التربية الاجتماعية ـ الجغرافيا والتاريخ ـ وكتبها الدراسية فى المدارس العربية ، مع تركيزها حول تاريخ العرب وأحوال وطنهم ، بحيث تبرز الوحدة التاريخية والثقافية والاجتماعية للأمة العربية ، كما يبرز التكامل الجغرافى والاقتصادى بين أجزاء الوطن العربى الكبير .

كما يوصى المربون العرب بضرورة توحيد مناهج التربية الوطنية ، وذلك لأن مواد التربية الاجتماعية والوطنية من أنسب المواد الدراسية لخلق الجيل الجديد من المواطنين العرب ، لأنها تظهره على امجاد العرب فى الماضى ، ومصالحهم فى الحاضر ، وآمالهم فى المستقبل .

وكما أدرك رجال التربية والتعليم العرب ان تعزيز الوحدة الفكرية أساس مكين من أسس الوحدة العربية الشاملة ، أدرك الأدباء فيما عقدوه من اجتماعات ان الأدب العربى الحديث لابد أن يكون معبرا عن القومية العربية ، حارسا عليها ، وموجها لها . يجب أن يكون الأدب العربى حافزا على النضال فى سبيل الوحدة . ينبغى للأديب أن يعنى بموضوعات البطولة العربية ، والقومية العربية ، وابراز معانيها ، وأن يستوحى الأدب الشعبى لاذكاء الروح الوطنية ، فان عدوان خصوم العروبة عليها ، وعناد العرب وصلابتهم فى صد العدوان ، يجعلان من الواقع العربى معينا لا تنضب فيه ملهمات الابداع فى الأدب ، وذلك فوق ما يقدم لنا التراث العربى القديم من ملهمات.

ويجب أن يكون الأدب فى هذه المرحلة التى تجتازها الأمة العربية ، والتى يحاول فيها المستعمر أن يفتت من تماسكنا ووحدتنا ، رسالة قبل أن يكون فنا ، أو قل يجب أن يكون رسالة فى قالب الفن .

يجب أن يتغلغل الأديب بين مواطنيه ، وفى مجتمعه ، وفى تاريخه الماضى السحيق ، يستنبط دواعى الوحدة ، ويذكى بين قومه الشعور القوى بهـا .

الثقافة عامة ، والتربية خاصة ، ينبغى أن تثبت أركان الوحدة الفكرية ، بين المواطنين العرب جميعا ، صغارهم وكبارهم .

واحب فى هذا الصدد أن أورد نصا جاء فى بحث للأستاذ المربى **اسماعيل القبانى** عن وحدة الثقافة العربية :

« **ان هدف الجهود التى تبذل فى ميدان الوحدة الثقافية العربية هو العمل على توضيح فكرة الأمة العربية وتحديدها فى أذهان الأفراد ،** وتكوين عاطفة قوية من الحب والولاء والاعتزاز حول هذه الفكرة ، وابراز العناصر المشتركة فى ثقافة هذه الأمة ، وتعريف الشعوب العربية بعضها ببعض ، وبالأحوال الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية فى كل منها . **وهذا يقتضى أن تشتمل مناهج مواد الثقافة القومية فى كل اقليم عربى على قدر مشترك يكفى لتكوين فكرة عن هذه البلاد وحضارتها** ، كما يقتضى الاستعانة بمختلف وسائل نشر الأفكار لبث فكرة الوحدة فى صدق وأمانة .. » .

ولقد عرفنا فى تاريخ النضال العربى وصراعنا مع الاستعمار طريقين من طرق الوقوف فى وجهه ومغالبته عبرنا عنهما **بالاستقلال السياسى والاستقلال الاقتصادى** . نبغى من الأول طرد جيوش الاحتلال ، ووضع الحكم فى أيدى أبناء البلاد ، والتحرر من تحكم الأجنبى . ونبغى من الثانى النهوض الصناعى ، والاصلاح الزراعى ، وتحررا فى شئون التجارة والنقد والتعامل .

ولم نعرف الا حديثا جدا طريقا ثالثا لمقاومة المستعمر ، هو ما نعبر عنه بالاستقلال الثقافى . فنحن اذا رجعنا بالذاكرة قليلا الى الماضى تبين لنا ان من وسائل الاستعمار فى اضعافنا تصدير الوان من الفكر المضلل الذى يتنافى والقيم والمثل العربية ، بغية اضعاف الروح المعنوية العربية ، والاعتزاز بالثقافة العربية . وما أيسر للضعيف من ان يتشكك فى علمه ومعرفته وتقاليده ، فينساق وراء القوى وبتوجيه منه . فأخذنا ـ لسوء الحظ ـ قبل النهضة الحديثة واليقظة العربية الأخيرة نتشكك فى قيمة الدين فى الحياة ،

وقدرة اللغة العربية على التعبير ، وفى المثــل الأخلاقية ، والعفة الجنسية ، ووحدة الرأى ، وغير ذلك من اتجاهات هى من صفات العـــرب الأصيلة .

وأخيرا جدا ادركنا ان ســلامتنا من براثن الاستعمار ليس لها من سبيل الا الاحتفاظ بكياننا الثقافى ، وتمسكنا بقيمنا وعقائدنا ، نصونها من ان يتسلل اليها خبث المستعمرين . فعدنا الى ثقافتنا الأصيلة ندرسها ونتذوقها ، والى احوالنا وحاجاتنا نستلهمها . وقررنا مؤخرا جدا ـ فى السنوات القليلة الماضية ـ أن ندعم استقلالنا السياسى واستقلالنا الاقتصادى اللذين حققناهما الى حد كبير بنوع ثالث من الاستقلال ، هو الاستقلال الثقــافى ، فقلنا ، وبكثير من الزهو والفخر ، نحن عرب ، وكنا فيما مضى ـ بتأثير المستعمر ـ اما أن نتحاشاها ، أو نذكرها فى خجل ، وفى شيء من الشعور بالخزى والتخلف .

ينبغى أن يكون الشعور بالعروبة الأصيلة عدتنا فى المقاومة ، ووسيلتنا فى درء الخطر ، وسبيلنا الى الســلامة ، فلا نحن مع الشرق ولا نحن مع الغـــرب ، وانما نحن نحن ، بكل مقوماتنا الثقافية التى تحدرت الينا عبر التاريخ . نحتفظ بها جميعا ، لا يحيد عنها شعب أو فرد ، نقف فى الذود عنها كالبنيان المرصوص ، لنحفظ لأنفسنا شخصيتها المستقلة ، وتفكيرها الذاتى .

ومن الواقع التاريخى الذى لا نكران فيه ، ان هذا الشعور بالوحدة الفكرية أصيل فى العرب .

ويحدثنا التاريخ ان الاستعمار الغربى قد هجم علينا هجوما حربيا فى أواخـــر القـــرن الثامن عشر بقيـــادة **نابليون بونابرت** ، فهزمنا عسكريا ، ولكنه لم يسفه ثقافتنا ، بل ولم يتعرض هو ورجاله لعقائدنا أو لغتنا أو مقدســاتنا ، فسلمت هذه وكانت عدتنا فى الانقضاض عليه وهزيمته وطرده .

ثم عدنا نسأل انفسنا عن السر فى هزيمتنا امام نابليون ، فوجدنا أن هذا السر يكمن فى تخلفنا عن أمته فى العلوم الطبيعية والصناعة والاختراع ، فأنفقنا نصف قرن بعد خروجه نتعلم هذه العلوم وتلك الصناعات ونقتبس الاختراعات الحديثة .

وبالرغم من الحـــركة التى قمنا بها فى نقل العلوم والصناعات لم نأخذ بثقافة الفرنسيين ، بل احتفظنا بعقائدنا وأزيائنا وعاداتنا ولغتنا ، ولم ننخدع فى هذا كله . وحققنا نصرا فى هـــذا المجال ، لأننا قصدنا بلاد الفرنسيين وعاشرناهم فيها ، وعـــاد أبناؤنا من فرنسا يحملون علم الفرنسيين دون أن ينقلوا عاداتهم أو ثقافتهم .

وكان ذلك من أسباب قوتنا . أخذنا عنهم قدرتهم المادية ، وأبقينا عـــلى قوتنا الروحية والمعنـــوية ، وترفعنا عن سفساف مدنيتهم ، فاحتفظنا بديننا ولغتنـــا ومثلنا وطريقتنا فى الحياة .

هذا ما حدث فى مصر ، وشبيه به ما حدث فى بعض اقطار هذه المنطقة العربية . وهكذا صنع العرب من قبل ، يوم هجم علينا الاستعمار الغربى منتحلا شعار الصليب فى القرن الحادى عشر . وربما انتصر علينا حربيا أول الأمر لفترة قصيرة من الزمن . اما ثقافيا فلم ينهزم العرب قط ، **ولم يأخذوا عن الصليبيين دينهم أو ثقافتهم . بل أخذوا هم عنا الفكر والثقافة . أخذوا علومنا ومعارفنا وقوانيننا وبعض أحكامنا ، وكثيرا من عاداتنا وتقاليدنا** . وليس يعنينى هنا ما أخذوا بقدر ما يعنينى اننا احترمنا ثقافتنا فاحتفظنا بها ، فبقيت لنا قوتنا المعنـــوية الروحية . ونبضت عروبتنا فى عروقنا فطردناهم وانتصرنا عليهم أخيرا وعادت بلاد العرب للعرب . وفى كل ذلك بقى الفكر العربى موحدا لا انقسام فيه .

ولكننا مع الأسف أخذنا ننحرف عن هذا السبيل القويم فى النصف الثانى من القـــرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين . ففى هذه الحقبة من تاريخنا لم نهتم بالعـــلوم الطبيعية ولا بالصناعة ، ولكننا خدعنا فى الجانب الاجتماعى والجانب الخلقى من حضارة أهـــل الغرب . وأخـــذنا نقلدهم فى طرق العيش وفى العادات والتقاليد . واتخذنا شعارنا اننا نريد ان نكون قطعة من أوربا . وانهارت قيمنا الروحية امام قيمهم المادية . وأقمنا اقتصادنا على أساس الاحتكار والاستغلال ، وسياستنا على أساس الحـــزبية البغيضة ، ووقعنا فى قبضة المستعمر حربيا وسياسيا فى عـــام ١٨٨٢ بعـــدما كانت معنوياتنا قد ضعفت نتيجة للأخذ بثقافتهم . فوجدت بيننا أحزاب تؤيدهم ، ووجد بيننا قوم يدينون لهم بطريقة حياتهم ويستمرئون التعامل معهم . فبقوا فى بلادنا برغم جهود المخلصين منا ، وذلك من جراء انقسام الرأى ، وما اصاب وحدة الفكر والثقافة من وهن ـ ولبث الأمر كذلك حتى اندلع لهيب الثورة المصرية فى شـــهر يوليو من عام ١٩٥٢ ، فدخل فى المعركة عامل جديد وفلسفة جديدة ، عادت بنا الى ماضينا المجيد وتفكيرنا العربى السديد ومن المعروف فى هذا الصدد أن اية مدينة واية ثقافة يمكن أن نميز فيها عنصرين أساسيين :

العنصر الأول هو العلوم والمعارف والاختراعات والصناعات والوسائل التى تجعل حياة الانسان على الأرض أكثر راحة وأعظم رفاهية .

والعنصر الثانى هو العقائد والآداب والعادات والتقاليد واللغة والقوانين والنظم ، وما ينعطف عليها من الجوانب الاجتماعية والخلقية والفكرية .

والعنصر الأول وهو المعرفة بمعنى عام عالمى ، لا يختص به قوم دون قوم ولا أمة دون أمة . لأنه انسانى أسهمت فيه جميع الأمم وجميع الشعوب على مر التاريخ . فهو ميراث الانسان بوصفه انسانا ، وهو ملك للجميع .

والعنصر الثانى وهو النظم الاجتماعية قومى خاص ، لأنه يختلف باختلاف الشعوب والأمم ، وهو من صنع ظروف كل أمة وبيئتها . وهو نتيجة للعملية التاريخية التى اجتازها كل شعب ، وما يصلح منه لقوم لا يصلح للآخرين . وما يكون منه شفاء لناس يكون سما زعافا لغيرهم .

وسبيلنا واضح لا لبس فيه بعد هذا التحليل . **فالعلوم الطبيعية والصناعة والاختراعات ووسائل سيطرة الانسان على الطبيعة نحن نأخذها من الغرب ومن الشرق ومن الشمال ومن الجنوب . لأنها علوم انسانية كما قلنا ليس لها صاحب . وان لها صاحب فنحن من أصحابها** . فآباؤنا كان لهم باع طويل فى تقدم العلوم . بل والى العرب يرجع فضل انقاذ علوم الطبيعة عندما كانوا حماة لها من جهل أهل أوربا فى العصور الوسطى . ومن من أهل الغرب ينكر فى ميادين العلم المختلفة جولات **ابن سينا وأبى بكر الرازى والخوارزمى وابن الهيثم** وغير هؤلاء ممن شغلوا انفسهم بالعلم وأحرزوا فيه تقدما ملحوظا ! وقد أخذ الغربيون هذا التراث الضخم وأضافوا اليه حتى بلغ مبلغه اليوم ــ هذا كله تراث انسانى لا وطن له ولا لون ، لنا فيه نصيب ، ولغيرنا فيه نصيب ، نأخذ فيه ونعطى فى تواضع العلماء وشمم الأقوياء .

أما العقائد والنظم الاجتماعية والفلسفة القومية والأوضاع الاقتصادية والعادات والتقاليد وما يتدرج معها من كل ما هو اجتماعى أو خلقى فلنا فيه طريقتنا الخاصة التى تميزنا عن غيرنا من الأمم والشعوب . لا نأخذها من غرب ولا من شرق ولا من شمال ولا من جنوب ، لأنها ليست واحدة فى كل مكان كقوانين العلم ، ولا انسانية عامة كالمعرفة ، ولكنها محلية قومية خالصة ، تختلف فيها الشعوب . فلكل شعب طريقة خاصة نشأت معه وتطورت فى سياق العملية التاريخية التى اجتازها ، ونحن نتمسك بنظمنا وتقاليدنا وعاداتنا وعقائدنا ولغتنا لأنها هى التى تناسب طبائعنا وبيئتنا وأحوالنا ، ولأنها من صنع أيدينا ، ولأنها تميزنا عن غيرنا ، لا يشاركنا فيها أحد . ولأننا لا نستطيع أن نتقمص طريقة حياة أجنبية عنا والا كنا كالغراب الذى قلد مشية الطاووس فلا كان غرابا ولا كان طاووسا وأثار عليه ضحك الضاحكين .

وليس معنى دعوتنا الى الاحتفاظ بتراث ثقافتنا الاجتماعى أن نبقيه جامدا لا يتطور مع الأيام ، أو كما هو وكما وصل الينا عبر القرون ، فهذا حمق وعمى اجتماعى . ولكن معناه . أن أسسه وقيمه أنسب شىء لنا . أما تفصيلاته فمرنة من حقنا أن نغيرها ونطورها وندخل عليها التعديل ، وفق حاجاتنا فى كل ظرف من الظروف ، ووفق مقتضيات الحياة فى كل مناسبة من المناسبات . فهو تراث مقدس فى أصوله ، مرن فى فروعه ، يتطور ويتغير تبعا لعوامل العملية التاريخية المطردة ، ولكن تعديله وتغييره لا يخرج به عن اطار قيمه الأصيلة .

هذا هو درس التاريخ ، وهذا هو مغزاه ــ شىء كهذا هو الذى نقصده حينما نقول باستقلالنا الثقافى ، وندعو الى وحدة الفكر والثقافة ، وهذا هو ما نرمى اليه حينما ننادى بأننا أمة عربية لا الى الشرق ولا الى الغرب .

نريد أن نحتفظ بهذا الطابع الثقافى لأمة العرب فى كل ظرف من الظروف ، وفى كل محنة من المحن . نحارب دعاة الانحراف ، ونقاوم أنصار الهزيمة . لا نريد أن نقع مرة أخرى فيما وقع فيه أسلافنا من أبناء منتصف القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين . فالانسان لا يعرف بين الأنام بشكل وجهه ولا بنبرات صوته ، ولا بوظائف أعضائه ، فالناس جميعا سواء فى تركيبهم البيولوجى . بل ان الحيوان ليشارك الانسان فى كثير من هذا . ومن الحيوان ما هو أجمل من بعض الناس فى تكوين الجسم ، ومنه ما هو أعذب منه صوتا ، واقوى قلبا .

وانما يميز بين الناس ما يؤمن به كل منهم من عقيدة ، وما يتكلم من لغة ، وما يعتنق من قيم ومبادىء ، وما يتصرف به فى مواقف الحياة المختلفة من سلوك ، وما يحترم من مقدسات ، وما يرضى عنه من قوانين ، وما يعيش تحته من نظم ــ بهذا كله يتميز انسان عن أنسان ، وتتميز امة عن أمة . والاسكيمو الذى يعيش فى كوخ من الثلج ويتلفع بقطعة من الجلد ويضحك ملء

شدقيه يحترمه الناس بقدر ما يحترمون ساكن ناطحات السحاب الذى يرفل فى أفخر الثياب ، لأنها طريقة حياته . ولو أن فردا من الاسكيمو حاول أن يعيش كهذا المتمـــدن المتحضر لكان أضحوكة الناس لأنه خالف ما يتميز به .

فلنحافظ على استقلالنا الثقافى ووحدتنا الفكرية ، لا نعرضها للأهواء والزوابع ، لأنها أقوى دعائم الاســتقلال السـيـاسى والاســتقلال الاقتصـادى . ولنأخذ من العلم والصـناعة والاختراع بقدر ما نستطيع ، فنحن من بناتها ، وهى من بضاعتنا ، عـلوم انسانية ، ونحن من البشر . أما فى النظم والقيم والعقـائد وطريقة الحياة فنحن عرب وينبغى أن نبقى دائما كذلك .

هذا دستورنا الذى لا ينبغى أن يغيب عن أبصارنا ونحن نخطط للثقافة والتربية والتعليم فى البلاد العربية .

ونحمد الله لأننا نسير فعلا فى هذا الاتجاه . اذا ما حاول الخصـــوم أن ينتقصوا من قدر ما تحـدر الينا وما اخترنا لأنفســنا من نظم اجتماعية ، أو لغة ، أو دين ، أو ثقافة بمعناها القومى ، ثارت ثائرتنا ووقفنا عن تراثنـــا مدافعين ، وضممنا صفوفنا فى الجهاد لنحمى تراثنا العربى ووحدتنا القومية العربية ، التى تقوم على أساس وحدة الفكر والثقافة .

محمود محمود

السرعة فى حياة هـــذا العصـــر



ولست اعنى سرعة السفر من مكان الى مكان ، ولا سرعة الاتصـال على أجنحة الضوء أو الأثير ، فتلك كلها امور كثر ذكرها حتى لقـد اصبحت اوضح من ان يذكرها كاتب او ان يشير اليها متحدث ، وانما اردت ان اضيف ضروبا أخرى من السرعة قد تفلت من مشـاهدة المشاهدين : ففى حياتنا المعاصرة سرعة فى الاكل لم تكن مالوفة لآبائنا ، وسرعة فى الكلام لم يتعودها الناس فيما مضى ، حين لم تكن بالمتحدث حاجة الى ان ينهى حديثه فى دقائق محسوبة عليـه ، وسرعة فى الملل ، فمهما يكن وضعك فى الحياة ، فسرعان ما يدب فى نفسك السأم ، وتريد ان تغيره ، وأين منا اليوم من يطيق الدأب على اتقان عمل واحد مدى اعوام متتابعة ؟ لم تعد لدينا القدرة على التمتع بالحياة ، ولا بالفن ، لأن كليهما يحتاج للتمتع به الى صبر وأناة وطمأنينـة وهدوء لقد أصبح يكفينا من الثقافة عجالات وموجزات مختصرات .. كما يكفينا من الطعام وقت السرعة « ساندوتش » ناكله ونحن وقوف على جانبى الطريق .

واهم من ذلك كله هذه السرعـة الغريبة التى يريد بها الشـباب ان يصعدوا الى قمة النجاح ، يريدون ان يبيتوا ليلهم فاذا هم فى الصبح قد ملأوا العالم بالشهرة والصيت ، كما قيل ذات يوم على بايرون الشاعر ، انه اصبح ذات صباح فاذا هو شـاعر مشهور ، كان الرجل فى دنيا العلم والثقافة ـ فى الاجيـال السابقة ـ يصنع كيانه على مهل ، حرفا حرفا ، وكلمة كلمة، وجملة جملة ، تماما كما كان يصوغ الصائغ قطعة من الذهب، او كما كان يزخرف الفنـان بابا او نافذة بقطع من العاج والمعادن ، كان كل شىء يقبل السرعة ، والحـذف والقفز من اول الطريق الى آخره ، الا الثقافة ، فجاء هذا العصر وشملهـا بسرعته ضمن ما شمل ، بل لقد لقيت شبابا يسخرون منـا ـ نحن ابنـاء الجيلين الماضيين ـ على ما بذلنـاه من جهود ، لأنها اليوم فى اعينهم كالعبث الذى لا ينفع فى « الوصـول » الى الاهداف .

نفوذ الصهيونية فى أمريكا

- ان اليهود فى أمريكا أصبحوا يمثلون دولة داخل الدولة، بل أصبحوا يشكلون الخطر الذى يواجه أمريكا من الداخل .

- هناك خطر جسيم تتعرض له الولايات المتحدة الأمريكية ، وهذا الخطر هو الاسرائيليون ، فاينما حل اليهود هبط المستوى الأخلاقى والشرف التجارى .

- ان حكومة الولايات المتحدة لها رئيسان وان بلدنا له حكومتان ، احداهما حكومة ظاهرة ، وهذه ليست شيئا على الاطلاق ، وثانيتهما حكومة خفية من اليهود ، وهذه لها قيادتها النشيطة التى تلعب دورا مؤثرا فى تشكيل الراى العام .

يثير التناقض الذى يبدو واضحا على نحو يلفت النظر بين السياسة الرسمية التى تنتهجها الحكومة الامريكية ومتطلبات المصلحة القومية الأمريكية التى تأكد أن المسئولين عن السلطة فى الولايات المتحدة قد غامروا بالتضحية بها مقابل حصولهم على بعض المكاسب الشخصية أو ربما خوفا من تهديد قوى داخلية تملك القدرة على العقاب والانتقام .

... يثير هذا التناقض - فى الواقع - موقفا من الحيرة والتساؤل لدى الكثيرين ممن لا يدركون حقيقة البناء السياسى داخل المجتمع الأمريكى . وقد يبدو هذا البناء غاية فى التعقيد فى نظر من لا يستطيع تحديد نوعية العناصر التى تحتل مواقع التأثير والنفوذ الفعلى خلف كواليس مسرح السياسة الأمريكية ، ومعرفة حقيقة الاهداف التى تعمل هذه العناصر على الوصول اليها ، لكن هذا العناء يبدو فى نفس الوقت أشبه بمسألة رياضية بديهية لا يحتاج فهمها الى أى مستوى غير عادى من الذكاء أو الفطنة وذلك اذا كان صاحبه على صلة وثيقة بهيكل التنظيمات المختلفة التى تسيطر على مقاليد السلطة فى الولايات المتحدة



عبـــد الواحـــد الإمبـــابى

سواء فى ذلك البيت الأبيض أو البنتاجون أو الكونجرس **بمجلسيه أو الحزبين الكبيرين اللذين يتناوبان تنفيذ السياسة الأمريكية فى الداخل والخارج .**

واذا كانت الدهشـــة قد أصابت بعض المتتبعين للشئون الدولية نتيجة الموقف الرسمى الغريب لحكومة واشنجتون تجاه مشاكل الشرق الأوسط بصفة عامـــة وقضية فلسطين على وجه الخصوص ، ثم موقفها المضطرب كذلك من مشاكل الشرق الأقصى خلال فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية حتى اليوم فان دهشة أكثر حيرة وغموضا قد خيمت أيضا على عقول الذين عاصروا موقف أمريكا الدولى من الحربين العالميتين الأولى والثانية ، وكذلك موقفها من الاتحاد السوفيتى فى عام ١٩٣٣ حين أبدت حماسا دبلوماسيا وسياسيا مفاجئا وغير معقول لصالح دولة تختلف كل أيديولوجيتهـا اختلافا أساسيا وجذريا مع الأيديولوجية الأمريكية ، بل يعتبر وجودها واتساع نفوذها تحديا مباشرا يتهـــدد كيان النظام الرأسمالى الأمريكى بكل أبعاده وجوانبه .

وعلى الرغم من أن هـــذا الاضطراب والتناقض فى سياسة الولايات المتحدة الأمريكية تجاه كثير من المشاكل الدولية قد يعرض هـــذه الدولة ـ وربما فى المستقبل القريب ـ الى ان تفقد مكانتها المرموق فى المجتمع الدولى كقوة ذات ثقل هائل فان كل تصرفاتها حتى الآن لا تزال تؤكد أنها ستظل تنطلق فى كل ما تتخذه من مواقف بدافع من سياسة غريبة معينة ، ليس من شك فى أنها لا تستهدف بحال مصلحة أمريكا القومية أو خير الشعب الأمريكى يستقبله ، ومن ثم فهى سياسة تفرضها قوى أجنبيـــة لا يهمها مصلحة الولايات المتحدة فى كثير أو فى قليل ؛ كما أن لها من النفوذ ما يجعلها صاحبة الكلمة الأولى فى رسم وتحديد معالم السياسة الأمريكية .

وهنا يسلمنا التداعى الطبيعى لسير القضـــة الى توجيه السؤال التالى :

أى قوى أجنبية تلك التى تلعب ـ على هذا النحو الخطير ـ بمقـــدرات الأمور فى تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية ؟ .

والاجابة عن هـــذا السؤال لا تحتاج ـ كما سبق أن قلنا ـ الى أى قدر من الذكاء أو البحث ، فاليهود الذين يشكلون حوالى ٤٪ من كل سكان أمريكا هم الذين يتحكمون اليوم ومنذ فترة لا تقل عن نصف قرن تقريبا فى كل أجهزة السلطة ومراكز التوجيه التى تحرك سياسة أمريكا الداخلية والخارجية ، حتى أصبحوا يمثلون دولة داخل الدولة أو على حد تعبير الرئيس مودى نتلر فى كتابه « **الأمريكى كما هـو** » « **أصبحوا يشكلون الخطر الذى يواجه أمريكا من الداخل** » لان هؤلاء اليهود ـ كما يقول نتلر بعد ذلك فى نفس هذا الكتاب ـ **ينظرون الى أنفسهم على أنهم الشعب المختار وأصحاب قومية مستقلة الأمر الذى يجعل الاندماج بينهم وبين الشعب الأمريكى من الأمور التى لا يمكن أن تتحقق** » كمـــا أن هؤلاء اليهود المهاجرين ـ كما يصفهم جـــون بيتى فى كتابه « **الستار الحديدى حول أمريكا** » تنقصهم الحماسة للمثل العليا التى يؤمن بها الشعب الأمريكى وليس لديهم أى استعداد لقبول مبادىء الحضارة المسيحية الأوربية التى يعتز بها أبناء الولايات المتحدة الاصليون ؛ وليس من شك فى أن الغرض الذى يهدف هؤلاء الأجانب الى تحقيقه ليس الهجوم العسكرى المباشر الذى كان يتخوف منه الرئيس **مونرو** ، بل هو التدخل الخطير عن طريق النفوذ السياسى والضغط الاقتصادى .

ويبدو أن الرئيس « **بنيامين فرانكلين** » وهو واحد من أبرز أبطال حركة الاستقلال الأمريكى كان صادقا فى نبوءته حين حذر أبناء وطنه من الخطر الذى يمكن أن تتعرض له القومية الأمريكية على أيدى المهاجرين اليهود اذا ما تزايد عددهم واتسع نطاق وجودهم داخل الحياة الأمريكية ، فعلى الرغم من أن الجالية اليهودية فى أمريكا فى عهد هذا الرجل أى فى الربع الأخير من القرن الثامن عشر

لم يكن عددها يتجاوز ٢٣٠٠٠٠ نسمة فان فرانكلين كان يحس بمدى ما يمكن أن يصيب بلاده فى المستقبل القريب من خطر بسبب وجود مثل هذا العنصر الذى تميز خلال كل مراحل التاريخ بسلوك عدائى تجاه غيرهم من الشعوب والديانات التى تعايشهم فى أى جزء من العالم . ولهذا نراه يعبر عن هذه المخاوف صراحة فى خطابه الذى القاه على الشعب الأمريكى فى عام ١٧٨٩ وهذا الخطاب محفوظ فى معهد فرانكلين فى فيلادلفيا ، وقد جاء فيه ما ترجمته بالحرف الواحد :

« هنـــاك خطر جسيم تتعرض له الولايات المتحدة الأمريكية ، وهذا الخطر هو الاسرائيليون ، فاينما حل اليهود هبط المســتوى الأخلاقى والشرف التجارى ، ولقد ظلوا دائما فى عزلة لا يندمجون فى أية أمة ، يدفعهم الشعور بأنهم مضطهدون الى خنق الأمة اقتصاديا كما حدث فى اسبانيا والبرتغال ، **واذا لم تقصهم الولايات المتحـــدة عن دستورها فسنراهم فى أقل من مائة عام يقتحمون هذه البلاد لكى يسيطرون عليها ويدمروها وحينئذ سيعملون على تغيير نظام الحـكم الذى سالت من أجله دماؤنا وضحينا فى سبيله بحياتنا وأموالنا وحريتنـــــا الشخصية ، اذا لم تقص اليهود فلن تمضى مائة عام حتى** يذوق أحفادنا الشقاء الأليم ، وانني أحذركم أيها السادة **اذا لم تقصوا اليهود فستحل عليكم لعنة أولادكم فى قبوركم ،** فاليهود خطر على هذه الأمة وهذه البلاد فاذا دخلوها حاق الخطر بدستورها ، ولذلك يجب علينا اقصاؤهم عنـــا » .

ولقد وقع ما كان يخشاه الرئيس فرانكلين فان عدد اليهود المهاجرين الى الولايات المتحدة ظل يتزايد باطراد حتى وصـل اليوم الى حـوالى ستة ملايين نســمة أو ما يعادل ٥٠٪ من كل يهود العالم **واصبحوا على الرغم من قلة عددهم بالنسبة الى السكان الأمريكيين يمثلون الطبقة ذات السيادة فى كل ميـادين النشاط السياسى والاقتصـــادى للمجتمع الأمريكى** حتى يمكن أن نقول فى تجرد موضوعى معتمد على واقع السياسة الأمريكية وليس انطلاقا من ظروف أو مواقف قوميـــة خاصة بنا كما قد يتصور البعض ان القوى التى تحرك مقاليد الأمور فى أمريكا ليست أمريكيـــة على الاطلاق بل هى يهودية صـهيونية مائة فى المـائة ، وهـــذا ما أكده السيناتور « وليم أجينر » فى تصريح أدلى به فى اليوم الرابع عشر من شهر فراير عام ١٩٥٥ حيث قال **« ان حكومة الولايات المتحدة لها رئيسان وأن بلدنا له حكومتان ، احداهما حـكومة ظاهرة تضم الرئيس ونائبه واعضاء الكونجرس وكبار الموظفين وهؤلاء ليسوا شيئا على الاطلاق ، وثانيتهما حكومة خفية من اليهود لها أعضاؤها ووكلاؤها فى البيت الأبيض والكونجرس والمحكمة العليا والبنتاجون ومختلف دوائر الأجهزة التنفيذية وكل أجهزة الأعلام تقريبا والنقابات المتنوعة ، ولها قيادتها النشيطة التى تلعب دورا مؤثرا فى تشكيل الرأى العام »** .

وهذا التصريح الذى أدلى به السيناتور « أجينر » - وان لم يكن الأمريكى الوحيد الذى أدرك هذه الحقيقة وأعلنها - لا يزال أشبه بالقضية التى تفتقر الى الدليل المادى لتصبح نتيجة نهائية لا يصح أن يقوم حولها جدل . وهذا ما سنحاول أن تقوم به فى هذا العرض السريع .

اليهود والأحزاب السياسية فى أمريكا

من المعـــروف أن الحـــزبين الـكبيرين فى أمريـكا - **الديموقراطى والجمهورى** - همـــا الحزبان اللذان يتناوبان مقاليد السلطة ويوجهان سياسة الولايات المتحدة فى كل أبعادها ، ومن هنا كان التأثير على قيادة هذين الحزبين عاملا هاما وحاسما فى توحيـــد سيـاسة أمريكا لصالح العناصر الأقوى والأكثر نفوذا فيهما ، ولم تكن هذه الحقيقة بخافية على اليهود ، ولذلك أخذوا يعجلون بكل الطرق والأساليب على الوصول الى درجة من القوة تجعل لموقفهم تأثيرا واضـحا فى الحياة الحزبية داخل الولايات المتحـــدة ، واستطاعوا بحكم اعدادهم الكبيرة ونفوذهم الاقتصادى الواسع فى بعض المدن والولايات الهامة أن يشكلوا ثقلا هائلا فى ميزان الأصوات الانتخابية وان يصبح لعضويتهم الحزبية - كما وكيفا - مدلولا بعيد المدى فى ترجيح أحد الحزبين على الآخر فيما يتعلق بالفوز بكرسى رياسة الجمهورية .

ومن تتبع تاريخ سجلات العضوية والأصوات المؤيدة لهذين الحزبين الأمريكيين يتضح أن الحزب الجمهورى كان يمثل خلال الربع الأول من القرن العشرين حزب الأغلبية ، ومن ثم فلم يكن فى حاجة الى مساومة أحـــد للانضمام اليه من الأعضاء اليهود الجدد الذين بدءوا يفدون الى الولايات المتحدة فى تلك الفترة مهاجرين اليها من مختلف دول أوربا الشرقية فى أعداد كثيرة تقدرها الاحصائيات الرسمية الأمريكية بحوالى **أربعة ملايين يهودى** بينما كان الحزب الديموقراطى على العكس من ذلك تماما حزب الأقلية الذى يطمع فى توسيع دائرة أعضائه ، وكان هذا الحزب حتى الربع الأخير من القرن التاسع عشر يتكون أســـاسا من مجموعتين كبيرتين من المسيحيين الأمريكيين هما مجموعة البروتستانت الريفيين من أهالى الجنوب ومجموعة الكاثوليك الشماليين من سكان المدن ، وكانوا جميعا من المسيحيين الحريصين على حماية المبادىء والحضارة المسيحية الغربية ، يضاف اليهما مجموعة ثالثة أخرى ظلت حتى ذلك الوقت لا تشكل الا نســبة صغيرة جدا لم تكن لتستطيع أن تحدث أى تأثير ملموس فى سياسة الحزب ، وأعنى بها مجموعة الأعضاء اليهود : ولذلك سارع هـــذا الحزب - **الحزب الديموقراطى** -

يستقطب أكبر عدد ممكن من هؤلاء اليهود القادمين من دول شرق أوربا حتى أوشكت نسبتهم أن تقضى على تفوق العناصر المسيحية فيه وأصبح بعد فترة قصيرة من هذا التشكيل الجديد يمثل منظمة سياسية ينقصها التجانس بين الجماعات التى يتألف منها ، بل أصبح ــ كما وصفه « **وليم برادفورد** » فى مقاله الشهير « **مشروع ترومان لتنصيب ايزنهاور رئيســـا** » ــ لا يمثل حزبا سياسيا على الاطلاق بقدر ما تحول الى مجرد عقد يقوم على أساس مصلحى بالنسبة لجماعات متناقضة تكره كل منها الأخرى » .

وسرعان ما أصبح فى مقدور العناصر اليهودية بحكم اتساع نطاق عضويتها خلال سنوات قليلة أن تكون الجبهة ذات القوة الفعالة داخل الحزب الديموقراطى خاصة وأن هؤلاء الأعضاء الجـــدد الذين وفدوا من شرق أوربا كان معظمهم من المشتغلين من قبل بالحركات السياسية ، بل كان لهم دور قيادى فى التنظيمات الشيوعية فى البلاد التى هاجروا منها . وكان من بينهم « **لويس برانديز** » اليهودى المعروف الذى جاء من براغ ، والذى لعب دورا هائلا وخطيرا ، لا فىسياسة الحزبالديموقراطى فحسب ، بل فى سياسة الولايات المتحدة بوجه عام ، ويكفى أن نذكر هنا أنه الرجل الوحيد الذى جر أمريكا الى الدخول فى الحرب العالميـــة الأولى ، وأن السياسة التى وضعها الحزب والتى تبنى اليهود مهمة تنفيذها فيما بعد هى التى دفعت أمريكا مرة أخرى الى الاشتراك فى الحرب العالمية الثانية التى كانت كما وصفها كثير من الملقين « **حربا غير ضرورية** » كما كانت هذه السياسة أيضـــا الأساس الذى خلق الاضطراب والتناقض فى كل المواقف التى انتهجتهـــا أمريكا تجاه مشاكل الشرقين الأقصى والأوسط وكذلك موقفها ازاء دول الكتلة الشيوعية .

لقـد كان برانديز بحق حاكم أمريكا الفعلى ومخطط السياسة الأمريكية خلال أكثر من نصف قرن ، ولذلك فلم يكن عجيبا ولا غريبا أن تصبح هذه السياسة تعبيرا حرفيا وانعكاسا كاملا لمصالح وفلسفة ومواقف الحركة الصهيونية وأن يختفى منها كل مظهر لواقع الفكر الأمريكى القومى الذى يشكله مع الأسف ٩٦٪ من سكان الولايات المتحدة .

أمريكا تدخل الحرب الأولى من أجل اليهود

كانت السياســـة الأمريكية التقليدية حتى بداية العقد الثانى من القرن العشرين تقضى بالبعـــد دائما عن الاشتراك الفعلى فى أية حرب تدور رحاها خارج حدودها وهذا ما جعل **روزفلت** يكتفى بالتدخل السلمى فى الحرب اليابانية الروسية التى اندلعت فى عام ١٩٠٤ ، وما كان أحد يتصور أن أمريكا يمكن أن تتحول عن هذه الفلســفة



او تتخلى عن مبادئها التى أعلنت أكثر من مرة أنها ستظل ملتزمة بها ، غير أنها فجأة وبعد عشر سنوات تقريبا من هذا الصراع اليابانى الروسى ، وبدون ظهور أى سبب معقول تعلن الدخول الى جانب انجلترا وفرنسا فى حربهما ضد الألمان وقد أثار هـذا التصرف من جانب الولايات المتحدة دهشة بالغة لدى كل الذين كانوا يعرفون وجهة النظر الأمريكية فيما يتعلق بأى صراع دولى بعيـد عن حدودها ، كما أثار دهشتهم أيضـا وقوف أمريكا موقفا عدائيا من الألمان الذين يأتى ترتيبهم فى الدرجة الثانية بعد الانجليز والاسكتلنديين فى تشكيل العنصر الأبيض الذى يكون الشعب الأمريكى المعـاصر ، اذ كانت نسبة الألمان الذين هاجروا الى أمريكا حتى ذلك الوقت أى حتى عام ١٩١٤ لم تكن تقل بحال ــ كما تقدرهم الاحصائيات الرسمية ــ عن ٢٣٪ من مجموع سكان أمريكا البيض ، هذا الى أن مغامرة حكومة الولايات المتحدة بالاشتراك فى حرب لا ناقة لها فيها ولا جمل وليس وراءها أى مبرر معقول قد غلف هذا التصرف بحجب سميكة من الغموض والحيرة ، لكن هذه الدهشة من ناحية أخرى لم يكن لهـــا موضع على الاطـــلاق لدى المطلعين على بواطن السياسة الحزبيـة وهيـاكل تنظيماتها داخل أمريكا ، فالحزب الديموقراطى كان الحـــزب الحـــاكم فى ذلك الوقت ، وكان اليهود يمثلون المجموعة صاحبة النفوذ

فى توجيه سياسته وعلى رأسهم « **لويس برانديز** » الذى لم يكن « ويلسون » — ساكن البيت الأبيض — سوى مكبر الصوت الذى ينقل كل حرف ينطق به هـــذا الصهيونى المتطرف . ولم تكن هذه العلاقة شيئا غامضا أمام أعين شيوخ السياسة فى لندن وباريس ..

الثمن .. ضياع شعب وتشريده

وحتى يمكن اغراء **لويس برانديز** بالعمل على خدمة الهدف الذى يحلم الحلفاء بتحقيقه وهو دخول أمريكا الحرب الأوربية الأولى الى جانبهم كان لابد من تقديم رشوة معقولة الى هذا الرجل الصهيونى حتى ولو كانت هذه الرشوة التضحية بشعب كامل وضياع دوله قائمة وهذا ما حدث فعلا ، فان بريطانيا على الرغم من العهود التى قطعتها على نفسها لعرب فلسطين باعطائهم الحكم الذاتى (**وذلك فى سلسلة من البيانات الرسمية التى أصدرها السير هنرى ماكماهون المندوب السامى فى مصر واللورد اللنبى القائد العام للقوات العسكرية فى المنطقة وغيرهما من المسئولين البريطانيين**) كانت حكومة لندن أكثر حرصا على اشراك أمريكا معها فى الحرب ضد ألمانيا من الالتزام بمـــا يسمى بالمبـــادىء والحقوق الشرعية ومتطلبات العـــدالة ولذلك راحت تغرى برانديز بأنها ستقدم له كل ما يحتاج اليه من عون لتحقيق مشروع الحركة الصهيونية الرامى الى اقامة وطن قومى لليهود فى فلسطين ، وكانت هذه الرشوة ثمنا أدرك برانديز انه مقابل معقول يستحق كل مجهود يبذل فى سبيله خاصة وأن العمل المطلوب منه هو ادخال أمريكا الحرب ، وهو عمـل لن يكلفه أكثر من اقناع الرئيس ويلسون بضرورة تنفيذه ، وليس ويلسون بالرجل الذى تعود فى اى يوم أن يكون صعب المراس أو شـــديد العنـــاد أمام رغباته وتوجيهاته حتى ولو كانت شد الشعب الأمريكى الى اقتحام حرب بعيدة عن حدود نصف الكرة الراقد غرب شواطىء الأطلسى .

وهكذا استطاع رجل يهودى واحد أن يجر دولة كبرى الى أتون حرب فقدت خلالهـــا أمريكا مئات الالوف من زهرة شبابها كما فقدت ملايين الدولارات من ثرواتهـــا وخزائنهـــا ، لقد استطاع هـــذا الرجل — كما يقول « **ستيفن دايز** » فى كتابه « **سنوات التحدى** » — « **ان يدفع أمة بأسرها لكى تنتحر دون وعى ولا هدف** » .

الحزب الديموقراطى حزب صهيونى :

وفى عام ١٩٢١ فقـــد الحزب الديموقراطى معـركة الانتخابات الأمريكية وظل بعيدا عن دست الحكم حتى عام ١٩٣٢ أى قرابة اثنى عشر عاما تقريبا ، وخلال هذه الفترة ظهر نوع من التقـارب الارغامى داخل الحـزب بين العناصر الثـلاثة التى تشكل أعضاءه ، وهو وضع فرضته الـكتلة اليهودية التى أصبحت تسيطر سيطرة كاملة على كل مراكز السلطة فى الحرب كله لتخلق بذلك ما يسمى بوحدة العمل والهـدف التى يمكن استغلالها لصـــالح المخطط الصهيونى ولعل مما يدعو للسخرية والتناقض فى وقت واحد أن هذه الكتلة اليهودية داخل الحزب كانت تطلق على نفســها اسم « **الأحرار** » وكان يتزعمها القاضى لويس برانديز .

ثم عاد الحزب مرة أخرى الى الحكم فى أوائل شهر مارس من عام ١٩٣٢ بفضل جهود اليهود الذين عبئوا كل امكانياتهم فى المعركة الانتخابية ، معتمدين فى ذلك على ما يتمتعون به من نسبة عالية بين سكان ولاية نيويورك وبنســلفانيا ونيوجيـرسى وماســـاتشوسيت وأوهايو وكاليفورنيا وميتشيجان .

وكان أمام اليهود الصهاينة هدف تكتيكى يطمعون فى تحقيقه هذه المرة وان كانوا قد حاولوه من قبل دون أن يبذلوا من أجله جهـــدا مناســـبا يتلاءم مع صعوبته وخطورته ، لأن ترتيب هذا الهدف كان يأتى فى مرحلة تالية من مخططهم ، هذا الى أن نفوذهم داخل الحزب الجمهورى الذى ظل يتربع على قمة السلطة الرسمية طوال اثنى عشر عاما تقريبا لم يكن بالدرجة التى تمكنهم من فرض موقف معين على المسئولين فيه .

ولذلك فلم يكد الحزب الديموقراطى يصل الى مواقع الحكم حتى نشطوا فى السعى الى اخراج هـــذا الهدف



الى حيز الوجود ، لقد كان هذا الهدف يتركز حول خلق جو من العلاقات الوثيقة بين أمريكا والاتحاد السوفيتي ، لان زعماء الكرملين كانوا فى ذلك الوقت يعطفون على مطالب الحركة الصهيونية ، وكان اليهود يتصورون أن وجود مثل هــذا الجو من الصفاء والتقارب بين الدولتين الكبيرتين سيساعد حتما على دفع المطامع الصهيونية فى الشرق الأوسط خطوات واسعة وبعيدة الى الامام . وتحت تأثير الضغط الذى مارسته العناصر اليهودية فى الحزب على الرئيس روزفيلت اعلنت الحكومة الامريكية فى شهر ديسمبر من عام ١٩٣٣ - أى بعد حوالى تسعة أشهر من تولى الحزب مقاليد السلطة فى البلاد - **اعترافها بالحكم السوفيتى الجديد ، وكان هذا الاجراء اكبر نصر حققه اعضاء الحزب الديموقراطى من اليهود** ، وصفته مجلة « أمريكا ليجيون » يومها بقولها « انه أكبر دليل على أن دبلوماسيتنا انما يصنعها أجانب لا يهتمون بمصالح الشعب الامريكى ولا يحترمون مبادئه وقيمه » ، كما وصفته فى مكان آخر بأنه « عيد موسكو فى التاريخ الأمريكى » .

اليهود يدفعون أمريكا مرة ثانية الى الحرب :

يذكر « **جون بيتى** » الكاتب الامريكى المعروف أن الجنرال **دوايت ايزنهــاور** وقف مرة فى عام ١٩٥٠ يلقى محاضرة فى جامعـــة كولومبيا فذكر أنه كان من عادته بصفته القــائد الأعلى فى أوربا أن يســأل الجنود الأمريكيين ... لماذا يحاربون الالمان ؟ وكان جواب ٩٠٪ من الشبان هو أنهم لا يعلمون لهــا سببا ولا يرون لها هدفا .

والواقع أن كل أفراد الشعب الأمريكى تقريبا - فيما عدا اليهود طبعا - لم يكونوا يعرفون حقيقة الأسباب التى دفعت بزعيم الحزب الديموقراطى الجالس على عرش البيت الأبيض الى المغامرة مرة أخرى بالاشتراك فى حرب واسعة ضــد المانيا والتضحية بأبنائه وثروة الولايات المتحدة فى سبيل ارضاء حفنة من اليهود الذين يملكون سلطة تنصيبه رئيسا للجمهورية ..



وتعود القصة الى عام ١٩٣٣ حين وجد هتلر ضرورة اتخاذ موقف وطنى حاسم تجاه يهود المانيا الذين كانوا يسيطرون بحكم أوضاعهم الاقتصادية على كثير من المراكز ذات الحساسية البالغة داخل المانيا ، وقد اثارت هذه الخطوة من جانب هتلر ثائرة يهود أوربا وأمريكا فعقدوا مؤتمرا دوليا فى امستردام لوضع خطة صارمة تهدف الى مقاطعة المانيا ، ورأس هــذا المؤتمر يهودى أمريكى من سكان نيويورك يدعى « **صمويل انترماير** » الذى وصف حرب اليهود ضد المانيا بأنها حرب مقدسة يجب اذكاؤها بلا هوادة ولا رحمة ، وسرعان ما تبنى الرئيس الامريكى روزفيلت حرب « **انترماير** » الاقتصادية وامر باتخاذ كل الاجراءات اللازمة لتدمير الاقتصاد الالمانى ثم أخذ يلوح فى بياناته المختلفة بأن بلاده قد تضطر الى الدخول فى حرب مسلحة ضد المانيا ، وهو اجراء لم يكن هتلر على استعداد حتى ذلك الوقت لتقبله من جانب أمريكا ، ولذلك بادر فى عامى ١٩٣٧ ، ١٩٣٨ بتقديم طائفــة من العروض يطمع من خلالها فى تصــفية الجو وخلق حالة من حسن التفاهم والتعاون الودى مع حكومة أمريكا ، وقد استطاعت العناصر اليهودية التى كانت تمسك بيدها خيوط السلطة فى وزارة الخارجية الأمريكية وكذلك فى البيت الابيض أن تحجب أخبــار هــذه الجهــود الألمانية الرامية الى تحسين العلاقات عن الرأى العام الأمريكى بل وأن تحجب أكثرها عن الرئيس روزفيلت نفسه ، ولم تعرف تفاصيلها الا بعد أن أذاعتها لجنة التحقيق البرلمانية التى الفت لبحث النشاط المعادى لأمريكا بعد الحرب العالمية الثانية وكان اعلان هذه الحقائق صدمة أصابت ضمير الشعب الأمريكى من غير اليهود .

وبدافع من التحريض الصهيونى المتزايد وجدت أمريكا نفسها فى حرب عسكرية مباشرة مع المانيا ، وكانت هــذه الحرب الثانيــة بالنسبة لأمريكا تنفيذ الجريمة اقدم عليهــا رجل اسلم له الشعب الأمريكى قيادة فأسلم هو نفسه لجماعة عنصرية متعصبة من الصهاينة أخذت تحرك سياسة هذا البلد دفعا لأهوائها ومطامعها وكانت النتيجة كما يصفها مؤرخ أمريكى « **أن اقدمت الولايات المتحدة على تدمير حصن من الحصون التاريخية التى تحمى أوربا المسيحية لتقديم القرابين على مــذبح القوى المناهضة للمسيحية فى أمريكا** » .

لعبة صهيونية اسمها ترومان :

وفى اليوم الثانى عشر من أبريل عام ١٩٤٥ صــعد ترومان كرسى الرئاسة وأصبح حاكم الولايات المتحــدة الأمريكية وزعيم الحزب الديموقراطى ، وكان هذا الرجل كما وصفه كثير من الذين احتكوا به فى بداية عهده بالحكم على جهل مطبق بكثير من القضايا التى ترتبط فيها أمريكا بالدول الأجنبية الأخرى ، **وأدرك فيه الصهيونيون هذا الجانب من القصور والضعف فحولوه الى دمية يلعبون بها كما يشاءون ، ولذلك جاءت كل تصرفاته فيما يتصل**

بموقف أمريكا من مشــاكل الشرق الأقصى ودول أوربا الشرقية مضطربة الى حد يثير الحيرة والعجب ، والذين يتتبعون سياسة أمريكا ابتداء من عام ١٩٤٥ ازاء حرب كوريا والحرب الصــينية بين **كاى شيك وماوتسى تونج** ثم سياســتها كذلك تجاه بعض دول شرق أوربا فى تلك الفترة لا يسعهم الا أن يصفوا هذا الرجل بأنه لم يكن أمريكيا بل ولم يكن سياسيا على الاطلاق ، أما الذين يفهمون الدهاء الصهيونى ويعرفون حقيقة البناء الحزبى داخل الولايات المتحدة فهم بلا شك أقدر من غيرهم على تفسير هذا الاضطراب والتأرجح اللامعقول فى سياسة ومواقف أمريكا ازاء هذه القضايا ..

فاذا ما انتقلنا الى تحليل مواقف السياسة الأمريكية تجاه مشاكل الشرق الأوسط التى دارت كل محاورها حول مشكلة فلسطين نجــد ان هذه السياسة كانت تحكمها أولا وأخيرا أوضاع واعتبارات حزبية بعيدة كل البعد عن متطلبات المصالح الأمريكية القومية ، وهذا ما عبر عنه الأستاذ هـ . ب ويستر فيلد فى كتابه « **السياسة الخارجية والسياســات الحزبية** » حين قال « **لقد كانت قضية فلسطين عنوانا ظاهرا لأثر تيارات الســياسة الحزبية الداخلية على السياسة المتبعة فى الشئون الخارجية** » .

واذا كان الحزب الديموقراطى حتى بداية الأربعينيات هو مركز التجمع الصهيونى ونقطة الجذب لولاء يهود أمريكا فان الحزب الجمهورى أحس هو الآخر بضرورة عمل شىء لكسب جانب من هذه القوة الى صفة خاصة وقد اتضح أن هذه القوة لا تكمن فى العدد المحدود من أصواتهم اذا قورنت بأصوات الناخبين من غير اليهود بل تكمن فى سيطرتهم التى أصبحت كاملة على نســبة ضـخمة من الأمريكيين فى كثير من أرجاء الولايات المتحدة عن طريق التأثير والدعاية التى يتحكمون فى كل أجهزتها وبفضل امكانياتهم الاقتصادية التى لا يبخلون بالتضحية بجزء كبير منها كأسلوب ناجح يستغلونه فى الترغيب والترهيب لارغام المواطن الأمريكى على الانقياد للتوجيه الصهيونى ..

وقد وضـــح التنافس بين الحزبين الديموقراطى والجمهورى بصورة جلية على كسب اليهود أثناء حملة الانتخابات الأمريكية عام ١٩٤٤ أى قبل أن تنتهى الحرب العالميــة الثانية دون مراعاة للأثر الذى يمكن أن تتركه التصريحات الخطيرة التى كان يدلى بهـا المسئولون فى الحزبين ضد مصالح العرب والتى كان لها فى نفس الوقت رد فعل سىء لدى شـعوب العــالم الاسلامى فحين صرح الديموقراطيون فى برنامج حزبهم ببيان جاء فيه « **اننا نؤيد فتح أبواب فلسطين للهجـرة والاستعمار اليهودى دون قيد أو شرط ونؤيد كذلك كل سياســـة تهدف الى تحقيق وجود دولة يهودية ديموقراطية حرة** » حين صرح الديموقراطيون بهذا البيان سارع الجمهوريون هم الآخرون فأعلنوا فى برنامج حزبهم « **نحن نطالب بفتح فلســطين للهجرة غير المقيدة وامتلاك الأراضى حتى يمكن أن تنشأ فى فلسطين دولة يهودية ديموقراطية حرة ، واننا نحمل بشدة على سياسة ترومان لفشله فى أن يجبر السلطة صاحبة الانتداب على تنفيذ وعد بلفور وذلك فى الوقت الذى يتظاهر فيه بأنه يساعد اليهود** » .

وحــدث فى شهر سبتمبر من عام ١٩٤٦ حين كانت المناقشات جارية فى لندن بين الحكومة البريطانية وممثلى الدول العربية بقصد الوصول الى حل للقضية الفلسطينية أن صرح **توماس ديوى** الجمهورى الذى كان مرشحا لعضوية مجلس الشيوخ عن دائرة نيويورك بعــدة بيانات خطيرة لصالح الصهيونيين ضد عرب فلسطين يستميل بهــا الناخبين منهم ، فلم يتردد ترومان وكان رئيسا للجمهورية فى الادلاء هو الآخر بتصريح أعلن فيه ترحيبه البالغ بانشاء الدولة اليهودية فى فلسطين على وجه السرعة والسماح فورا بهجرة مائة ألف يهودى اليها ، وكان هذا التصريح من رئيس دولة مسئول صـدمة لمستر بيفن الذى كان قد طلب الى ترومان الكف ولو مؤقتا عن اصدار مثل هذه التصريحات فى وقت تدور فيــه المفاوضات لوضع حل للمشكلة . وأدهى من هذا أن مستر ديوى لم يقف مكتوف الأيدى ازاء هذا التصريح من جانب ترومان فأعلن هو الآخر ردا على الرئيس الأمريكى « **اذا كان ترومان يطالب بهجرة مائة ألف يهودى الى فلسطين فاننى أؤيد هجرة مئات الألوف منهم وليس مائة ألف فقط** » .

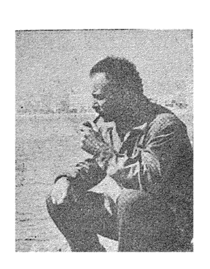
بل ليس أدل على تأثير المنافســة الحزبيـة ومدى خطورتها على انحراف سياسة أمريكا فيما يتعلق بمواقفها من المشاكل الدولية وخاصة مشكلة فلسطين من هــذه الواقعــة التاريخيـة التى يرويها « **الفريد ليلنتال** » فى كتابه « **ثمن اسرائيل** » وخلاصتها أن الجنرال فورستال قد حاول أثنـاء حملة الانتخابات اقناع المسئولين فى كل من الحزبين الديموقراطى الجمهورى بابعاد قضية فلسطين عن المعترك السياسى حتى لا يستغلها أحــد لمصلحته فى الدعاية الانتخابية ولكن هذه الفكرة لم ترق فى نظر رئيس اللجنة الديموقراطية مستر هوارد الذى قال بأن قسما كبيرا من المبالغ التى وصلت الى الحزب عن طريق التبرع قد جاءت من شعب يريد أن يثبت أن فى امكانه التعبير عن وجهات نظره فى قضايا معينة كقضية فلسطين بالذات ، وأضاف ان هناك بعض الولايات لا يمكن كسب أصوات ناخبيها الا بمســاعدة ذلك الشعب الذى يرى فى قضية فلسطين قضيته الأولى . وحين تناقش الجنرال فورستال بعد ذلك مع جيمس بيرنز وزير الخارجية السابق فى هذا الصــدد رد عليــه بيرنز بأن زعماء الحزب الجمهورى لن يوافقوا أيضا على ابعاد قضية فلسطين عن النضال الســياسى المحلى لأن الحاخام ســيلفر هو من مؤيدى الجمهوريين ومن المقربين الى عضو الشيوخ الجمهورى مستر تافت .

وعلى الرغم من هـــذا الموقف المعقد أمام الجنرال فورستال فانه راح يضاعف من جهوده فى أوساط كل من الحزبين محاولا اقناع الجميع بالاتفاق على خطة موحدة تعتمد على وضع مصالح الولايات المتحدة فوق كل اعتبار حزبى ، وكان من بين الأعضاء البارزين الذين تحدث معهم فورستال عضو الكونجرس الديموقراطى فرانكلين روزفيلت ابن الرئيس السابق روزفيلت ، وقد أطلعه فورستال على مختلف ضروب الضغط والمنـاورات التى يقوم بها بعض زعماء الحزب الديموقراطى للضغط على عدد من مندوبى الدول الأجنبية فى الأمم المتحدة لصالح اليهود فى فلسطين وأفهمه بأن هذه المناورات قد تثير فضيحة دولية ، ورد روزفيلت الصغير بأن من المستحيل على الحزبين أن يتفقا على ما يطالب به فورستال لأن هذا الاتفاق يعنى الحاق خسارة جسيمة بالحزب الديموقراطى قد يستفيد منها الحزب الجمهورى وهنا وجه فورستال كلاما قاسيا الى روزفيلت قال له فيه « **اننى أعتقد أن الوقت قد حان لكى ندرك ببصيرتنا أن خسارة الولايات المتحدة أخطر ألف مرة من خسارة معركة سياسية تافهة** » .

وفى عام ١٩٤٨ عقد الحزب الجمهورى مؤتمره الانتخابى فى فيلادليفيا برياسة الشيخ الجمهورى هنرى كابوت لودج لمناقشة برنامج الحزب واكتفى خطباء المؤتمر باظهار تمنياتهم الطيبة لدولة اليهود الجديدة دون الاشارة الى ضرورة تواريخ حدودها ولم يعجب هـــذا الكلام زعماء الصهيونية المتطرفين فى الولايات المتحدة فذهب الحاخام سيلفر الى مكان المؤتمر وأعلن أنه سينسحب من الحزب ما لم يصدر أعضاء المؤتمر فورا بيانا جديدا يؤيد كل مطالب اسرائيل ، وبعد ساعات قليلة من تهديد سيلفر بالانسحاب من الحزب اضطر القادة الجمهوريون الى اضافة الفقرة التى يتفق نصها مع ما يدعوا اليه الصهيونيون من توسع فى المنطقة العربية ..

وهكذا ظلت الاعتبارات الحزبية هى وحدها التى تحكم سياسة الولايات المتحدة ولا تزال حتى الآن تحدد خطوطها واتجاهاتهـا ، وقد عرف الصهيونيون كيف يستغلونها ويجعلون منها السلاح الذى يرفعونه فى كل وقت لكسب كل مراكز السلطة والنفوذ داخل المجتمع الأمريكى ، ولن تصبح للشعب الأمريكى ذاتيته القومية المستقلة أو حريته الكاملة فى التعبير عن شـخصيته الاصيلة الا اذا وضع مصلحة بلاده فى الداخل والخارج فوق حرص زعمائه على مكاسبهم الحزبية الرخيصة ، وأغلب الظن أن هـــذا الشعب طال تنويمه تحت تأثير جرعات التخدير الصهيونية السامة لن يفيق يوما ليكتشف نفسه .

عبد الواحد الامبابى



چورچ براسنز

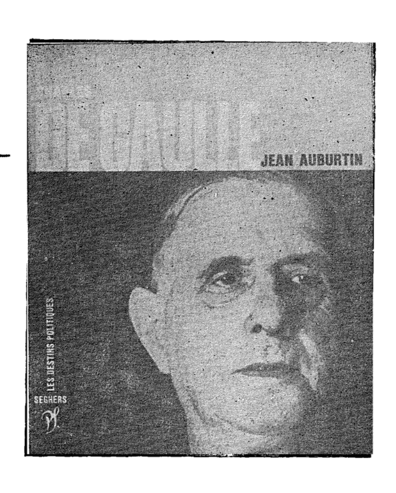
ينـال جـائـزة الشعـر الكبـرى

منحت الاكاديمية الفرنسية جائزة الشعر الكبرى لعام ١٩٦٧ الى الشاعر الطليعى چورج براستر .

ولد چورج براستر فى مدينة سيت عام ١٩٢١ وذلك فى بيت متواضع والتحق بأعمال عديدة متواضعة هى الأخرى قبل أن يتم اكتشافه فى عام ١٩٥٢ كمؤلف للأغنيـات ثم كشاعر طليعى من الطراز الأول . فقد ابرزته اذاعات الراديو المختلفة والمتزايدة فضلا عن الأغنيات التى وضعها لفيلم « بورت ديليلا » ١٩٥٦ .

وقد اشترك چورج براستر منذ عام ١٩٦٣ فى جولات عديدة زار فيها الكثير من الضـواحى الفرنسـية كما زار الكثير أيضـا من العواصم الأوربية ، وفى سبتمبر عام ١٩٦٦ بدأ يقتحم بأشعاره الدرامية المسرح الكبير بالحى الوطنى الشعبى فى باريس .

أطلق عليه لقب « الشاعر السلتى الجديد» أو « فيلون العصر الحديث » وذلك لكثرة الأغنيات الشعرية التى ظهرت فى عدة مجموعات ، ولعل من أهم هذه الأغنيات « صيد الفراشات » و « الوقت لا يغير الأمر » و « فى مياه النبع الصافى » و « قصيدة المقابر » و « حب العام الماضى » و « لو أراد الله » ، ولعل من أبرز أعمال الشاعر چورج براستر هـــو تلك الرواية الطويلة التى كتبها هذا العام بعنوان « برج العجائب » .



ديجول ..

الواضح أن سياسة فرنسا قد تغيرت فى الفترة الديجولية الأولى والثانية حتى الآن تغيرا كبيرا ، وكبيرا جدا .. فقد عدل ديجول عن سياسة التسلط الاستعماوى بالرحيل عن **الجزائر** وتركها للجزائريين يقررون مصيرهم بأيديهم .. ثم اقام ديجول « **السوق الاوربية المشتركة** » ليقطع خط الرجعة على سياسة أمريكا الاستعمارية التى تتخذ صورة مساعدات اقتصادية .. ثم انسحب من « **حلف شمال الاطلنطى** » معلنا حياده الكامل ازاء الشرق والغرب معا متخذا موقفا صريحا وواضحا تجاه الحرب الأمريكية الظالمة فى **فيتنام** ، وذلك بالسماح لمحكمة « **راسل ــ سارتر** » بعقد جلساتها فى باريس وعلى مقربة من السفارة الأمريكية .. وان كانت المحكمة نفسها هى التى فضلت عقد جلساتها فى ستوكهولم الى ان أصدرت حكمها بادانة الرئيس الأمريكى جونسون ووزير دفاعه ماكنمارا ووزير خارجيته دين راسك .. واخيرا اقام ديجول

عرض وتلخيص لكتاب « شارل ديجول » لمؤلفه جان أوبرتى

Charles Dê Goulle Jean Aubertin



الذى وقف إلى جانب العرب

جسر التعاون بين بلده وبين الجمهورية العربية المتحدة عدولا عن خطأ اشتراك فرنسا فى جريمة العدوان الثلاثى على مصر .

هذه الخطوات الديجولية الحاسمة فى تاريخ السياسة الفرنسية هى دون غيرها التى غسلت العار الفرنسى فى الجزائر وفى مصر وفى العالم كله .. وهى السياسة التى ذهبت الى أبعد من ذلك عندما أعلن ديجول حياده الايجابى ازاء أزمة الشرق الأوسط ثم ازاء الحرب التى دارت فى المنطقة بين الدول العربية من ناحية وبين تحالف قوى الصهيونية والاستعمار من ناحية أخرى .. وأخيرا ازاء الضغط الأمريكى الذى شهدته الجمعية العامة للأمم المتحدة .. فقد حذر ديجول الطرف الذى يبدأ بالعدوان ، ولما تأكد له أن اسرائيل هى المعتدية أدانها بشدة وأصدر قرارا بحظر مدها بالأسلحة كما أصدر قرارا بعدم تصدير البترول الذى تستورده بلاده من الدول العربية الى الدول المشتركة مع اسرائيل فى هذا العدوان وهى **الولايات المتحدة وبريطانيا والمانيا الغربية** .. وكلل ديجول موقفه الحيادى الايجابى بالتصويت فى الجمعية العامة للأمم المتحدة لصالح مشروع الدول غير المنحازة الذى يدعو اسرائيل إلى سحب قواتها من الأراضى التى احتلتها فورا وبدون قيد أو شرط ، ضاربا بتهديدات اسرائيل له وضغوط الولايات المتحدة عليه ، عرض الحائط .

ولقد تمخضت أزمة الشرق الأوسط عن اقامة جسر جديد بين فرنسا والاتحاد السوفيتى يقرب مسافة الخلف الظاهرى التى كانت تباعد بين البلدين .

أما **الجزائر** فيقرر جورج بمبيدو ، رئيس الوزراء الفرنسى ، أن أزمتها التى اشتدت فى يونيو ويوليو عام ١٩٦٢ كانت أسوأ ذكرياته فى الحكم .. فالمأساة وضعت فرنسا بين شقين كلاهما يعود عليها بالخسارة .. فلا هى استطاعت ان تنقذ العلاقات الاتحادية بينها وبين الجزائر ولا استطاعت أن توفر العيش الهانىء لمواطنيها الجزائريين أو الذين يعيشون فى الجزائر .. ولنا أن نتخيل بعد ذلك كيف اضطرت الحكومة الفرنسية الى توفير الاحتياجات الاقتصادية الملحة لحوالى ٨٠٠ ألف فرنسى عائد من الجزائر وفى خلال فترة زمنية قصيرة ! .

أما « **السوق الأوربية المشتركة** » فالغرض الأساسى الأول منها هو وضع حد للنفوذ الاقتصادى الأمريكى فى أوربا تمهيدا للقضاء عليه نهائيا .. والغرض الأخير من هذه السوق هو الوصول الى توحيد أوربا او الدول الأوربية كلها .. فاذا كانت السوق قد بدأت بالتبادل الزراعى والصناعى مع رفع الضريبة الجمركية فيما بين الدول المشتركة فانها ستصل بالضرورة وحسب المخطط التدريجى المرسوم لها الى



توحيد العملة فى يوليو ١٩٦٨ ومن ثم الى الوحدة الكلية الشاملة .. ولقد بلغ عـــدد الدول المشـــتركة فى « **السوق الأوربية** » حتى الآن ست دول هى : **فرنسا ــ ألمانيا الغربية ــ ايطاليـــا ــ هولنـدا ــ بلجيكا ــ لوكسمبرج** .. ومن المنتظر أن تضم كل من **ايرلندا والدنمـــراك** ..

أما السبب الذى أدى الى تأجيل طلب انضمام بريطانيا الى «**السوق**» حتى الآن فهو رفض فرنسـا لطلبها الأول عام ١٩٦٣ استنكارا للشروط الخاصـــة التى أرادت بريطانيا أن تعامل بهـــا دون بقيـــة الدول المشتركة .. وأما السبب الذى أدى الى رفض ديجول لطلبهـــا الثانى للانضمام ، على الرغم من تنازلها عن «**الشروط الخاصة**» ، فهو « **روابطها الخاصة بالولايات المتحدة** » والتى تتعارض تعارضا جذريا مع أهداف « **السوق** » .

وهكذا بدأت الدول الأعضـــاء فى « **السوق الأوربية المشتركة** » عملها الجاد نحـو تكوين كتلة رابعة قوية وقادرة فى وقت واحـــد .. كتلة تستطيع أن تقف فى مواجهة الولايات المتحدة .. ذلك أن هناك كتلة ثالثة قوية وقادرة هى الأخرى ، كتلة تمثلها **دول العـالم الثالث** المتحررة والتى أصبح لزاما عليها الآن القيام بمزيد من العمل والتضـــامن وتقريب المسافات !

وأما الانسحاب من « **حلف شمال الأطلنطى** » فقد كان بمثابة الخطوة التمهيـدية والطبيعيـة للتحرر من الأحلاف « **الدامية** » والتهيؤ للوحدة الأوربيـــة التى هى حلم المستقبل وخلاص المصير .. لقد نقلت القيادة العـامة العســكرية لحلف شمال الأطلنطى من باريس الى مون ببلجيكا بعد سحب ٧٠ ألف جندى بينهم ٣٠ ألف جندى أمريكى .

ولقد دارت مناقشات طويلة فى هذا الشـأن انتهت بتفسير ديجول لانسحابه من هـذا الحلف الدامى ــ على حد تعبيره ــ بقوله : « اننا نخشى التورط فى دخول حرب قد تنشأ بين أمريكا والاتحاد السوفيتى أو بين أمريكا والصين ، فنجـد أنفسنا منحازين الى فريق دون الآخر فى حرب لن تكون الا حربا ذرية وعالمية » .

ثم أضاف بمبيدو معلقا على كلام ديجول يقول : « اننا اذا قامت هذه الحرب العالمية سنجد أنفسنا تحت نير القنابل الذرية بحكم وجود قواعد حربيـــة امريكية فى أراضينا نتيجة لدخولنا مع الولايات المتحدة فى هذا الحلف .. ولذلك فان انسحابنا من هذا الحلف يهىء لنا فرصة الابتعاد عن الحرب وعن ويلاتها .. هـــذا اذا قامت الحرب » .

أما عن موقف فرنسا من ألمانيـــا المعاصرة فقد أدلى بمبيدو بحديث أخير قال فيـــه : « ان موقفنا من الدول الأخرى يختلف عن موقفنا من ألمانيا .. فألمانيا مقسمة الى جزءين بل ويمكننا أن نقول أنها مقسمة الى ثلاثة أجزاء هذا اذا أضفنا برلين .. وألمانيا قد أخذت عهدا على نفسها منذ عام ١٩٥٤ بالا تصنع الأسلحة الذرية. ان قيام علاقات طيبـــة بيننا وبين ألمانيا لا يعنى انفصام العلاقات بيننا وبين الاتحاد السوفيتى فعلى العكس قامت بينـــا وبينهم ــ بعد زيارة كوسيجين فى ديسمبر عام ١٩٦٦ ــ علاقات فى المجـــالات الاجتماعيـــة (التليفزيون الملون) والمجـــالات الصـــناعية (السيارات) والمجالات العلمية (أبحاث الفضاء) .. ولم نقف فى علاقاتنا الدولية عند حدود ألمانيا والاتحاد السوفيتى ، ولكننا عقدنا عديدا من الاتفاقات مع كل من **رومانيـــا وبلغـاريا وبولونيـــا وتشيكوســـلوفاكيا ويوغوســـلافيا والجمهورية العربيـــة المتحـدة** .. والذى لا جدال فيه أن تقسيم ألمانيا انما هو مخالفة غير طبيعيـــة لقوانين الطبيعة .. وقوانين الطبيعة لابد وأن تطبق وتسود .. فسواء أراد الجميع أو لم يريدوا فان هـــذا التقسيم

اللاطبيعى واللامشروع لن يستمر ولن يدوم .. ذلك أن الزمن هو العلاج الفعال لمثل هذه المشكلات المستعصية وأن حدث ذلك على المدى الطويل » .

وأخـــيرا يجيء استنكار فرنسا للعدوان الأمريكى الظالم على فيتنام والعـــدوان الاستعمارى الغاشم على الدول العربيـــة خطوة أخرى نحو سياســـة الاستقلال الكامل وعدم الانحياز والعمل بمبدأ الحيـــاد الحقيقى .

هذه هى خطوط العرض فى سياسة ديجول الجديدة .. وهذا هو موقف فرنسا الديجولية من العالم : الحياد الايجابى وعدم الانحياز وانشاء كتلة رابعة فى أوربا قوية وقادرة ..

نخلص من هذا كله الى أن فرنسا تقضى فترة رياســة ديجول الجديدة وهى مطمئنة بقدر ما هى حذرة فى اختيارها لمن سيخلف ديجول .. هذا اذا لم ينتخب فى المرة القادمة .. هذا الحذر نفسه هو الذى أدى الى تأجيل فوز اليسار وهـو الذى لن يتبدد الا اذا أعلن اليســـــار عن برنامج اصلاحى مصحوب بضمانات التنفيذ .. سواء ظل اليسار متفقا على مرشح واحد أو عاد الى تعـــدد الاحزاب وتعدد المرشحين .

فرنسا تنظر اذن الى مستقبلين .. مستقبلها القريب الذى هـو فى يد ديجول ومستقبلها البعيد الذى قد يصبح فى يد اليسار !

فما هى الملامح العامة فى حيـــاة ديجول أو ما هى بصمات حياته على صحيفة الحياة الفرنسية ؟!

ديجـــول هو **شارل ـ اندريه ـ جوزيه ـ مارى ديجول** الذى ولد فى ٢٢ نوفمبر سنة ١٨٩٠ بمدينـة ليل الفرنسية شارع براتسيس رقم ٩ .. أوفده أبوه هنرى ديجول الى بلجيكا لاستكمال دراسته .. فكتب وهو فى السادسة عشرة من عمره شعرا يقول



فيـــه : « **السلاح ، يالها من مهنة تسكب سيلا لا ينقطع من الجراح** » .

وبعـــد ٢٥ عاما كتب يقول : « **ان الســلاح اداة بربرية** .. وهو الذى جعل لافونتين يقول كلمته الشهيرة : « **ان منطق الاقوى هو المنطق الذى يسود** » .

التحق بمدرسة الحربية الخاصة سنة ١٩٠٩ تحت رقم ١١٩ .. وتخرج عام ١٩١٢ وكان ترتيبه **الثالث عشر** من بين ٢١١ ضابطا وجاء فى التقرير الذى كتب عنه : « **جندى ذو قيمة** حقيقية من شأنها ضمان أحلى آمال المستقبل .. انه جدير بكل ثناء » . ولـكنه على الرغم من ذلك ونظـــرا لآرائه الجريئـــة التى تخالف آراء أساتذته ولم يحصل الا على تقـدير « جيد » الأمر الذى حرمه من الالتحاق بكلية أركان الحرب .

اشترك ديجول فى الحرب العالمية الأولى وجرح فى ١٥ أغسطس ١٩١٤ فى موقعة دينان ، وفى عام ١٩١٦ جرح للمرة الثانية فى موقعة مينيل ، ثم جرح للمرة الثالثة والأخيرة الى ان وقع فى الأسر مرتين وســـجن لمدة عامين .

وفى عام ١٩٢١ عين مدرسا لمادة التاريخ الحربى بمدرســـة الحربية الخاصة التى كان قد تخرج فيها .. وعرف « **بالجندى المثقف** » لـكثرة اطلاعه فى الفلســـفة والأدب والشعر وعلم النفس .. وكان أول كتـــاب الفه هو كتاب «**انشقاق العدو**» الذى صدر فى عام ١٩٢٤ .

وفى سنة ١٩٢٩ عين ديجول قائدا عاما للقوات المرابطـــة على ساحل بيروت .. ومنذ هذا التاريخ وحتى عام ١٩٣١ زار ديجول **مصر والعراق وسوريا وفلسطين** .. وهى الزيارة التى طبعت فى ذاكرته ذكريات **لا تنسى** كان لها أثرها فيما بعد فى سياسته ازاء هذه المنطقة وهى السياسة التى تقوم على التفـــاهم والصـــداقة والاحترام المتبادل .

وفى سنة ١٩٣٤ أصدر مؤلفه الثانى « **حول الجيش النظامى** » وهى السنة التى قتل فيها الاسكندر الأول ملك يوغوسلافيا والتى عقدت فيها الاتفاقية الفرنسية ـ السوفيتية بموسكو .. وظهر ثالث مؤلفات ديجول « **فرنسا وجيشها** » قبيل الحرب العالمية الثانية ، وبعد شهور قليلة من صدور هذا الكتاب كان هتلر قد احتل ميونيخ وبراج ثم سائر أنحاء تشيكوسلوفاكيا ، الأمر الذى دعا الى عقد اتفاقية ألمانية ـ سوفيتية بموسكو فى ٢٣ أغسطس ١٩٣٩ .

وفى عام ١٩٤٠ عين ديجول نائبا لوزير الدفاع الحربى والمدنى .. وهو العام الذى اجتمع فيه بتشرشل لأول مرة .. وهو أيضا العام الذى حكمت فيه المحكمة العسكرية الألمانية على ديجول بالسجن لمدة أربع سنوات وبدفع غرامة قدرها مائة فرانك .. وبعد شهر واحد من صدور هذا الحكم انعقدت المحكمة العسكرية الألمانية مرة أخرى وحكمت على ديجول بالاعدام .

وفى أغسطس ١٩٤٢ التقى ديجول بتشرشل فى القاهرة وبعد هذا اللقاء بأشهر قليلة وردت أنباء تفيد دخول الجيش الألمانى السادس مدينة ستالنجراد .

وفى ٢٧ مايو ١٩٤٣ تخلصت الجزائر من أعداء فرنسا وعين ديجول رئيسا لوزارتها المؤقتة .. ثم دخل ديجول تونس فى ٢٨ يونيه ١٩٤٤ الى أن تحررت باريس فى ٢٤ أغسطس . وعند اجتماعه بتشرشل مرة ثالثة أكد له رغبته فى استقلال أوربا عن الولايات المتحدة واقامة وحدة تجمع شمل الدول الأوربية .. وهنا قال له تشرشل عبارته المعروفة : « فى كل مرة كان على أن أختار فيها بينك وبين روزفلت فانى أختار روزفلت » .

وجاء عام ١٩٤٥ مليئا بالأحداث .. الأحداث الخاصة بديجول والأحداث الخاصة بالعالم .. ففى ١٢ أبريل مات روزفلت .. وفى أغسطس التقى ديجول بترومان وألقت الولايات المتحدة قنبلتها الذرية على كل من هيروشيما وناجازاكى فسلمت اليابان وأسدل الستار نهائيا على حرب هتلر العالمية .. وفى ١٣ نوفمبر أنتخب ديجول رئيسا للوزارة الفرنسية المؤقتة .. ولكنه سرعان ما استقال من الوزارة فى يناير ١٩٤٦ .

وجاء عام ١٩٤٩ هو الآخر بحدثين رئيسيين بالنسبة لسنوات ما بعد الحرب .. أولهما **قيام جمهورية ألمانيا الاتحادية** فى ٥ مايو ، وثانيهما **قيام جمهورية الصين الشعبية** فى أول أكتوبر .. وبعد ثلاث سنوات **قامت ثورة يوليو المصرية** فأسقطت الملكية وأعلنت الجمهورية وغدت مفتاحا للثورات التحررية التى سادت المنطقة العربية والقارتين الافريقية والأسيوية وعددا من دول أمريكا اللاتينية وهى الثورات العظيمة التى انطلق العالم الثالث يحقق بها حريته واستقلاله ! .

وفى عام ١٩٥٤ أصدر ديجول الجزء الأول من « **مذكرات الحرب** » .. وهو العام الذى بدأت فيه حرب التحرير الجزائرية (أول نوفمبر) .. وبعدها بعامين وقع العدوان الثلاثى الغاشم على مصر وكانت فرنسا فى ذلك الحين أحد أطرافه .

أما عام ١٩٥٩ فهو العام الذى أنتخب فيه ديجول لأول مرة رئيسا لجمهورية فرنسا الخامسة وذلك عن طريق « **الجمعية الوطنية** » .. وهو العام الذى منح فيه الرئيس ديجول الشعب الجزائرى « **حق تقرير المصير** » .. وصدر القرار الجمهورى باستقلال الجزائر فى ٣ يوليو ١٩٦٢ ، فأنهى بذلك الحرب الاستعمارية الفرنسية فى الجزائر وأعطى الفرصة لثوارها فى امتلاك زمام الحكم ودعم

الشرق الاوسط فى نظر سياسة الغرب

كتب هارفى هول ذات يوم مقالا فى «مجلة الشرق الادنى» التى تصدر فى أمريكا ، مقالا يصف فيه سياسات الدول الغربية الثلاث : انجلترا وفرنسا وأمريكا ، تجاه الشرق الاوسط ، فقال انه كما تلتقى القارات عند الشرق الاوسط ، فكذلك تلتقى المصالح العسكرية للدول الكبرى الغربية ، فهذه الدول ـ مع اختلافها فى الخطة ـ تتشابه فى حسبانها بان هذا الشرق الاوسط بلاد غير ماهولة بسكانها ، وليس على أرضها ثقافة عريقة امتدت آلاف السنين ، ان تلك الدول اذ تخطط لسياستها فانما تفترض فى تخطيطها أن ليس فى بلاد الشرق الاوسط ناس احياء ، وكل مافى الأمر عند تلك الدول أن هذه المنطقة ميدان للتنافس فيما بينها ؟ وانى لاضيف شارحا :

انه لو تبلور الهدف الذى تستهدفه الدول الغربية الكبرى تجاه الشرق الاوسط فى كلمتين ، لكان هو



الوحدة العربية والوحدة الافريقية والمساهمة بنصيب كبير في قيادة العالم الثالث وسيادة الدول الاشتراكية ودول عدم الانحياز .

وفي ٢١ يونية ١٩٦٢ قرر ديجول سحب الأسطول الفرنسي من شمال الأطلنطي كما قرر عدم الاشتراك في الحلف الانجلو ـ أمريكي للتعاون الذري .. ولقد شرح ديجول الأسباب التي دعته الى اتخاذ هذه القرارات الحاسمة فبين أنها الطريق الحقيقي نحو استقلال فرنسا ونحو تحقيق عدم انحيازها لمعسكر دون الآخر ونحو تدعيم حيادها الايجابي ازاء العالم كله وما يعترضه من مشاكل وازمات .

أما سنة ١٩٦٤ فهي السنة التي قرر فيها ديجول الاعتراف بالصين الشيوعية وتبادل السفراء معها .. ومنذ ذلك الحين عرف ديجول بأنه **« انسان أكثر منه فيلسوف حرب »** .

وفي سنة ١٩٦٥ تم انتخاب رئيس الجمهورية في فرنسا لأول مرة عن طريق الانتخابات العامة وليس عن طريق الجمعية الوطنية .. وانتخب ديجول رئيسا للجمهورية للمرة الثانية .. وقال كلمته الشهيرة :

« العظماء يصنعون انفسهم عندما يعرفون كيف يستخلصون من الأحداث دروسا يتصرفون بمقتضاها على طول الطريق . »

وفي يوليو ١٩٦٦ قام الجنرال ديجول بزيارته الشهيرة للاتحاد السوفيتي والتي توجها بالبيان المشترك الذي طلع على العالم يعلن توطيد العلاقات الودية بين فرنسا والاتحاد السوفيتي .. فكانت مفاجأة سعيدة للدول الاشتراكية ودول العالم الثالث والدول المحبة للسلام في الوقت الذي وقعت فيه هذه المفاجأة وقع الصاعقة على كل من الولايات المتحدة وبريطانيا والدول العربية المنحازة !

ولعل هذا الموقف الديجولي الشجاع هو الذي يدفعنا مباشرة الى موقفه الرائع في هذه الأيام التي يعيشها العالم .. أعني موقفه من أزمة الشرق الأوسط والعدوان الاسرائيلي الاستعماري على العرب .. هذا الموقف الذي أبعد فرنسا نهائيا عن طريق الأحلاف والمؤامرات الغربية الأمريكية ، وزادها اقترابا من الاتحاد السوفيتي والتصاقا بالدول العربية ودول العالم الثالث .

أن تجعل من هذه المنطقة اقليما «مستتبا» و «صديقا» بالمعاني التي يخلقونها على هاتين الكلمتين ، اما «الاستتباب» عند ساسة الدول الكبرى فمعناه ان يستقر اقليم الشرق الاوسط على هواهم ، وكل حركة تجيء مضادة لذلك الهوى عندهم فهي في تعبيرهم عصيان وغوغائية وشغب ، واما «الصداقة» عند اولئك الساسة ، فهي كذلك ان تجري بلاد الشرق الاوسط في افلاكهم اتباعا لاهدف لهم ولا ارادة .

لكن هذاالاستعمار الغربي باشكاله المختلفة مصيره الى فناء ، لانه بنى بناءه علي خطأ جسيم ، وهو ظنه بان بلادنا ارض خلاء لاحضارة فيها ولاثقافة ولا تاريخ ولامستقبل ...انه لمن المأثور عن بلفور ، حين امسك بقلمه يخطط أرض فلسطين ليصدر وعده المشئوم للصهيونيين ، انه اجاب سائلا ساله حينئذ : وماذا انت صانع باهل هذا البلد ؟ بقوله : وهل لهذا البلد اهل ؟

وأما الجواب على سؤال هذا المأفون ، واما تصحيح الاوهام التي تلعب برؤوس الاستعمار الغربي بمختلف اشكاله ، فهو ماسيضطلع به العرب في هذه المرحلة الثائرة من حياتهم .

الاستعمار

صانع التخلف الاقتصادي

للأستاذ بول أ . باران ، كتاب عن « الاقتصاد السياسي والتنمية » (أخرجت دار الكاتب العربي ترجمته العربية) يلقى أمامنا ضوءا شديدا على التخلف الاقتصادي في أفريقيا وآسيا بصفة خاصة ، ما علته ؟ كيف حدث ولماذا حدث ؟ بحيث ينتهي القارىء الى صورة واضحة عما جنته أيدي المستعمرين في هذا الميدان .

ظل مؤلف هذا الكتاب يشغل منذ عام ١٩٤٩ حتى وفاته في عام ١٩٦٤ منصب أستاذ عام الاقتصاد في جامعة ستانفورد الأمريكية ، وبذا يعد أحد العلماء الاجتماعيين الاشتراكيين الأمريكيين القلائل الذين قاموا بالتدريس في جامعة امريكية كبيرة .

وقد ظهر الجانب الأساسي من أعمال باران العلمية في شكل أبحاث ودراسات ومقالات نشرت في المجلات المتخصصة . ويعد كتاب « **الاقتصاد السياسي والتنمية** » مساهمة باران الأساسية في علم الاقتصاد . وقد صدر له بعد وفاته كتاب آخر ، بالاشتراك مع زميله پول م . سويزي ، لايقل اهمية تحت عنوان «**رأس المال الاحتكاري** . دراسة في النظام الاقتصادي والاجتماعي الأمريكي » . وصدر الكتاب عن دار النشر الأمريكية « **منثلى ريفيوبرس** » المعروفة باتجاهاتها اليسارية .

وقد أحدث هذا الكتاب بعد صدوره ضجة كبيرة في الأوساط العلمية وتناولته كتب كثيرة لكتاب كبار صدرت بعده بالدراسة والتعليق ، واستشهدت بالكثير من فقراته . ويقول أوسكار في كتابه « **الاقتصاد السياسي** » (المجلد الأول) ، « ان كتاب باران يعد حتى الآن العرض الماركسي المتسق الوحيد لمشكلات نظرية النمو الاقتصادي » .

مفهوم الفائض الاقتصادي

ويقدم الدكتور باران في كتابه أول **تحليل** نظري من وجهة نظر اشتراكية لظاهرة التخلف الاقتصادي . ومفتاح هذا التحليل **وحجر الزاوية** فيه هو مفهومه عن الفائض الاقتصادي . ويقول شارل بتلهيم في كتابه « **التخطيط والتنمية** » :

● شرح الاقتصاد الماركسى قبل باران نظرية النمو تاريخيا ، وبخاصة الانتقال من الاقطاع الى الراسمالية ومن الراسمالية الى الاشتراكية ، ولكنه لم يشرح نظرية التخلف ولم يقدم تفسيرا شاملا لحالات المجتمعات التى تخلفت عن النمو .

● ان الكنوز التى اغتصبت خارج أوربا بوساطة النهب السافر والاستعباد والقتل ، تدفقت على البلد الأم وتحولت هى نفسها الى راسمال .

● ان اقامة اقتصاد اشتراكى مخطط شرط ضرورى ولا غنى عنه لتحقيق تقدم اقتصادى واجتماعى ، وفى هذا المجال تكون تعبئة الفائض الاقتصادى الاحتمالى الخطوة الأولى والحاسمة .

أحمد فؤاد بلبع

« ان تحليلات بول باران (للفائض الاقتصادى) تمثل مساهمة أساسية فى تقدم الفكر الاقتصادى » .

ويقول باران ان الاقتصاد الأكاديمى قد أهمل طوال قرن ونصف مشكلات التنمية اهمالا كاملا ، على الرغم من أن علم الاقتصاد قد ولد قبل قرنين من الزمان من خلال معالجة قضايا التنمية . فهذه القضايا كانت محور البحث فى **الاقتصاد الكلاسيكى** الذى اهتم مفكروه بتحليل القوى التى لعبت دورا فى التقدم الاقتصادى ، وبادانة العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التى كانت تعوق فى عهدهم تنمية الموارد الانتاجية ، وبتأكيد أن التقدم الاقتصادى انما يرتهن بالقضاء على المؤسسات الاقطاعية السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى عفا عليها الزمن .

ولقد شرح الاقتصاد الماركسى قبل باران نظرية النمو تاريخيا ، وبخاصة الانتقال من الاقطاع الى الرأسمالية ومن الراسمالية الى الاشتراكية ، ولكنه لم يشرح نظرية التخلف ولم يقدم تفسيرا شاملا لحالات المجتمعات التى تخلفت عن النمو ، كما اقتصر دوره على وصف بعض حالات التخلف مثل تأثير الاستعمار والاستغلال والنهب الاستعماريين على البلاد المستعمرة ، كما كانت دراسته لهذه الحالات وصفية أكثر منها تحليلية .

وكان فضل باران على العلم الاقتصادى هو توفيره لأول مرة نظرية متكاملة لظاهرة التخلف ترتكز على مفهوم الفائض الاقتصادى . ويميز باران ثلاثة أشكال رئيسية للفائض الاقتصادى :

١ ـ الفائض الاقتصادى **الفعلى** ، ويعرفه باران بأنه الفرق بين الانتاج **الفعلى** الجارى للمجتمع واستهلاكه الفعلى الجارى ، فيتطابق بذلك مع الادخار والتراكم الجاريين ، ويتجسد فى كل الأصول التى تنضاف الى ثروة المجتمع فى أثناء الفترة المعنية . ويفرق باران هنا بين سلع الاستهلاك وسلع الانتاج ، لا على أساس الصفات المادية للأصول وانما على أساس وظيفتها الاقتصادية .

٢ ـ الفائض الاقتصادى **الاحتمالى** ، ويعرفه باران بأنه الفرق بين الناتج **الممكن** فى ظل ظروف

طبيعية وتكنولوجية معينة والمـواد المتـاحة للاستخدام ، وبين ما يعد استهلاكا **ضروريا** ، وهو يظهر فى الأشكال الآتية : **(أ)** الاستهلاك المفرط للمجتمع ، وهنا يؤكد باران أن عملية تحديد مكونات هذا الفائض وطبيعة هذا الاستهلاك انما تمس نفس أسس الاقتصاد البورجوازى ، ومن ثم يتحاشاها الاقتصاديون البورجوازيون بكل الطرق الممكنة ـ **(ب)** الفاقد بسبب وجـود عمال غير منتجين ، وهنا يرى باران أن التعرف على امثال هؤلاء العمال مهمة أكثر تعقيـدا ، والاحاطة بها كميا أقل سهولة . ويبدى الاقتصاد البورجوازى معارضـة حازمة ازاء أية محاولة لاجراء تمييز بين العمل المنتج والعمل غـير المنتج ، اذ يمكن لهذا التمييز أن يصبح أداة فعالة للنقد الاجتماعى وان ينقلب بسهولة ضد النظام نفسه . **ويتكون هذا الفائض بشكل عام من العمل الذى يترتب عليه ناتج السلع والخدمات التى يعزى الطلب عليها الى الظروف والعلاقات الخاصة بالنظام الرأسمالى ، والتى تختفى فى ظل نظام اجتماعى قائم على الترشيد . (ج)** الفاقد بسبب التنظيم المبدد غير الرشيد للجهاز الانتاجى ، وهو يهبط بالناتج الى مستوى أقل بوضوح مما يمكن الحصول عليه باستخدام نفس القدر من الموارد البشرية والمادية . ومن صوره الناتج المهدر نتيجة الاستخدام غـير الكافى لوفورات الحجم الكبير والمؤسس على التنـويع غير الرشيد فى المنتجات والذى يؤدى الى الازدواج والتعارض وعـدم الكفاءة . ويقابل التبديد المتسبب عن الصغر غير الرشيد فى أحجام المشروعات التبـديد فى المشروعات الاحتكارية التى لا تبـالى بخفض التكاليف الى الحد الأدنى أو بزيادة الكفاءة الى الحـد الأقصى اعتمادا عـلى تمتعها بمواقع احتكارية . ثم هناك التكاليف العمومية الثابتة المرتفعة لدى شركات المساهمة (مثـل مرتبات المديرين الضخمة التى يحصـلون عليها بسبب صلاتهم ونفوذهم) . كذلك لا ينبغى اغفال الأصل الاحتمالى الذى يصعب تبينه ، وان كان أعظم الأصول قيمة واهمية ، وهو المادة البشرية التى تسحق فى طاحونة الشركات الكبيرة ، طاحـونة التحقير والافساد والتجهيل . **(د)** الفاقد بسبب فوضى الانتـاج ونقص الطلب ، وهو شكل بالغ الدلالة لفهم عدم المعقولية فى النظام الراسمالى .

ويؤكد باران أن تحقيق الفائض الاقتصـادى يستلزم تغيرات عميقة فى هيكل المجتمع .

ويختلف مفهوم الفائض الاقتصادى الاحتمالى عند باران عن مفهوم فائض القيمة عند ماركس . فهو من ناحية يتضمن عناصر فائض القيمة التى تسمى « **الاستهلاك الضرورى للرأسماليين** » ، ومن ناحية أخـرى يتضمن ما لا يمكن تغطيته بمفهـوم فائض القيمة : الناتج الضائع بسبب البطالة أو سوء استخدام الموارد الانتاجية .

٣ ـ الفائض الاقتصادى **المخطط** ، ولا محل له الا فى تخطيط اقتصـادى شـامل فى ظل الاشتراكية ، وهو الفرق بين « الناتج الأمثل » فى ظل ظروف الاستخدام « الأمثل » المخطط لكل الموارد الانتاجية المتاحة ، وبين حجم « **أمثـل** » للاستهلاك يختاره المجتمع . ومحتوى عبـارة الأمثل لا تحددها اعتبارات الربح ، وانما تمثل تقديرا مدروسا لجماعة اشتراكية يوجهها العلم والعقل ، ويصدر حجمها عن خطة رشيدة تعبر عما يرغب المجتمع فى انتاجه واستهلاكه واستثماره فى وقت معين .

ويقول باران ان الاقتصاديين يصرون عـلى مطابقة الفائض الاقتصادى بالأرباح الثابتـة احصائيا ، ولو كانت هذه المطابقة مشروعة لما كانت هناك حاجـة الى استخدام مصطلح « **الفائض الاقتصادى** » ، فالأرباح ليست سوى مجرد الجزء الظاهر من جبل الجليد العائم مع وجـود جزئه الآخر مختفيا عن العين المجردة .

التنمية والفائض الاقتصادى

ويوضـح باران أن معدل واتجاه التنمية يتوقفان على **حجم وأسـلوب استخدام** الفائض الاقتصادى ، اللذين يتحددان بدورهما بدرجة تطور القوى الانتاجية وبهيكل العلاقات الاقتصادية الاجتماعية المترتب عليهما وبنظام تملك الفائض الاقتصادى الذى تحدده تلك العلاقات . ويكفى أن نبرز هنا ان الانتقال من الاقطاع الى الرأسمالية كان يمثل تغيرا جذريا فى أسـلوب استخراجه وطريقة استخدامه وبالتالى فى حجمه . فقد نشأت عنه امكانيات هائلة للاستثمار ، كما أطلق المنظمون العنان لرغبتهم فى تحقيق الأرباح ، واصبح الفائض الاقتصادى يتكون من جـزء اقصى من الناتج الأقصى ، وظهرت اعتبارات تدعو الى الحد من التبديد والاسراف ، كما توافر فى المستلم الجديد للفائض الاقتصادى الاعتدال فى النفقة والرغبة فى الاستثمار وذلك لأن نظام المنافسة كان يرغمه على التراكم وعلى الاستثمار فى التجـديدات كى يتمكن من البقاء داخل حلبة المنافسة . وكان ارتفاع رجال الأعمال من أصـول متواضعة الى

الثروة والنفوذ يفسر ميلهم الى الادخار والعمل المضنى . وكان تحقيق **« الروح الرأسمالية »** مصحوبا بانتشار المبادىء الأخلاقية للمتطهرين (البيوريتان) القائمة على نظام من القيم الاجتماعية ارتقى فيه التدبير والاندفاع نحو التراكم الى مستوى الجدارة السامية والفضيلة العليا .

ويشير باران الى أن التقدم الاقتصادى ، بالطريقة التى تم بها فى الغرب ، لم يكن يمكن ان يحدث الا على حساب الشعوب المستعمرة ، بنهب ثرواتها وتدمير حضاراتها واخضاع أسواقها لمتطلبات التنمية لديه . ويتساءل باران لماذا لم يوجد فى هذه البلاد تقدم على طريق التنمية الرأسمالية المألوف فى الغرب ، ولماذا كانت الحركة الى الأمام فيها بطيئة أو منعدمة تماما ، ويجيب على ذلك بأنه كان يوجد فى قطاعى العالم الرأسمالى ، المتقدم والمتخلف ، أسلوب للانتاج ونظام اجتماعى سياسى اصطلح على اجمالهما تحت اسم الاقطاع . وقد دخل هذا النظام فى مرحلة معينة من تطوره فترة من التفكك والتحلل متفاوتة العنف والأمد . ويمكن اعتبار العمليات التالية ، مع خطر المبالغة فى التبسيط ، سمات بارزة للاتجاه العام لهذه الحركة : **(١)** ضغط شديد على المشتغلين بالزراعة وعمليات طرد جماعية لهم ، وبالتالى **ظهور قوة عمل صناعية احتمالية** . **(٢)** انتشار طبقة التجار والحرفيين مصحوب **بنمو المدن** . **(٣)** تراكم رأس المال فى أيدى الطبقة الرأسمالية الصاعدة . ويشكل التقاء هذه العمليات الشرط الذى لا غنى عنه لانبثاق الرأسمالية ،وان كانت العملية الثالثة هى اكثرها اهمية استراتيجيا .

وفى أوربا الغربية كانت التراكمات التجارية كبيرة بشكل خاص بسبب موقعها الجغرافى وامكانية التطوير المبكر للملاحة واندفاعها للحصول على المنتجات المدارية والمنتجات النفيسة لمهارات الشرق . وكان لهذه الثروة الميل التراكمى المعتاد .

التخلف الاقتصادى فى آسيا وأفريقيا

ولقد كان من المتوقع أن يؤدى اتصال بلدان آسيا وافريقية المتزايد مع دول أوربا الغربية المتقدمة علميا وتكنولوجيا الى تسهيل الحركة الى الأمام بالنسبة لها . **ولكن الأمور لم تسر فى الواقع فى هذا الطريق ، بل خلفت أوربا الغربية بقية العالم وراءها . وليس ذلك صدفة باية حال ، أو راجعا الى خصائص عنصرية لدى الشعوب المتخلفة ، وانما تحدد فعلا بحكم طبيعة التطور فى أوربا الغربية نفسه ، وبفعل آثار وطبيعة تغلغلها فى العالم الخارجى .**

وفى هذا الصدد يمكن التمييز بين تأثير دخول أوربا الغربية فى أمريكا الشمالية (واستراليا ونيوزيلندا) وبين تأثير دخولها فى آسيا وافريقية . ففى الحالة الأولى قدم أبناؤها والراسمالية تجرى فى عروقهم ، ودخلوا فراغات اجتماعية كاملة ، ونجحوا فى اقامة مجتمع خاص بهم على تربة بكر حقا . لذلك كان المجتمع الذى أقيم هناك ، منذ بدايته ، رأسماليا فى هيكله لا تعوقه أغلال الاقطاع وحواجزه ، واستطاع بفكر واحد أن يكرس نفسه لتنمية موارده . وكانت العقبة الوحيدة هى السيطرة الأجنبية التى امكن التغلب عليها سريعا . بيد أن من اقتحموا الأجزاء الأخرى كانوا يغذون تطلعات لا تعدو أن تكون نشدانا للمصلحة وانغماسا فى مجالات نشاط ليست شيئا آخر غير النهب والسلب . وكانوا يعقدون العزم سريعا على استخلاص أكبر قدر من المكاسب والعودة الى أرض الوطن . وهكذا انغمسوا فى نهب صريح او نهب مقنع بغلالة رقيقة من التجارة . يقول **ماركس ان « الكنوز التى اغتصبت خارج أوربا بوساطة النهب السافر والاستعباد والقتل ، تدفقت على البلد الأم وتحولت هى نفسها الى رأسمال »** . وبذلك زادت هذه الكنوز كثيرا من الفائض الاقتصادى المتاح لأوربا الغربية ، وآل الجزء الأكبر منها الى أيدى الرأسماليين الذين استخدموها فى أغراض الاستثمار ، فكانت بمثابة دفعة هائلة الى أعلى لتطور أوربا الغربية .

أما بالنسبة للبلاد المنهوبة فكان اثر هذه الأساليب رهيبا للغاية ، فقد انفجرت بقوة مدمرة فى الحركة البطيئة لمجتمعاتها القديمة ، وعجلت من سرعة عملية تحلل هياكلها السابقة للراسمالية ومن سرعة عملية تقويض النماذج القديمة لاقتصادها الزراعى ، وفرضت عليها تحولات الى انتاج السلع القابلة للتصدير . وأدى الاستيلاء الفورى على الأرض وتعريض الحرف للمنافسة الساحقة الى خلق مستودع هائل من العمال المعوزين . وبينما أسرع ذلك بانضاج بعض متطلبات التطور الرأسمالى فيها عاق نضج متطلبات **أخرى** . فقد ادى القضاء على نصيب كبير من فائضها الى نكسة خطيرة لتراكم رأس المال فيها ، وأدت المنافسة الى خنق

صناعاتها الناشئة . وبذلك حرف التطور المرتقب عن مجراه وشوه وشلت حركته بحيث يلائم اغراض الرأسمالية الغربية .

وليس افتراضا محضا ما نعتقد انه بديل لما أوقعته الرأسمالية الغربية بجميع البلاد المتخلفة . ويمكن رؤية هذا بوضوح في تاريخ البلد الآسيوى الذى نجح فى الافلات من مصير جيرانه ، وفى بلوغ درجة عالية نسبيا من التقدم الاقتصادى . وانه لأمر معقد وبسيط فى آن واحد أن نجد تفسيرا للمسار التاريخى الذى انفردت به اليابان دون جميع البلاد الأخرى فى العالم المتخلف اليوم . وترجع بساطته الى ان اليابان هى البلد الوحيد فى آسيا وافريقية الذى افلت من التحول الى مستعمرة والذى أتيحت له فرصة التطور القومى المستقل ، ويرجع تعقيده الى أن اليابان كانت نقطة التقاء موفقة لعدد من العوامل التى أعطت اليابان فرصة الانفتاح المحظوظ . ولقد أدت نجاة اليابان من الغارات الأجنبية الى انقاذها من التطرف فى مشاعر الكراهية ضد الأجانب ، وهى المشاعر التى عطلت انتشار المعرفة الغربية فى البلاد الآسيوية الأخرى . وكان التهديد بالتغلغل الغربى بمثابة منشط دائم لتنمية اقتصاد اليابان لما كان يتطلبه من اقامة الصناعات الاستراتيجية لتدعيم القوة العسكرية .

الشروط الكلاسيكية للنمو

ولقد حالت الطريقة التى اقتحمت بها الراسمالية التطور التاريخى للبلاد التى تعد متخلفة الآن دون تجسيد ما اسماه المؤلف « **الشروط الكلاسيكية للنمو** » . فبالنسبة للشرط الأول (الاستخدام الكامل للموارد الانتاجية المتاحة) فانه لا يستخدم سوى القليل من مواردها البشرية والمادية . أما بالنسبة للشرط الثانى (توافر مستوى الأجور — ويرتبط به مستوى من الاستهلاك — يسمح بذهاب أكبر نصيب ممكن من الدخل الاجمالى الى الفائض الاقتصادى) فقد تحقق كاملا ، ولذلك فان الفائض الاقتصادى فيها ، بينما هو صغير من **الناحية المطلقة** ، يمثل نصيبا من الناتج الكلى لا يقل ، ان لم يزد ، عن نظيره فى البلاد المتقدمة . ولكن التباين يكون عميقا وحاسما بالنسبة للشرطين **الثالث والرابع** المرتبطين بأسلوب استخدام الفائض الاقتصادى ، وهما الوصول الى أقصى نصيب يعاد استثماره من الفائض الاقتصادى واتاحة منافذ للاستثمار المجزى .

فهناك يستأثر أصحاب الأراضى ومقرضو النقود والى حد ما الدولة بالفائض الاقتصادى الذى يعتصر من القطاع الفلاحى فى الزراعة . أما الفائض الاقتصادى الذى يتحقق فى الضياع الكبيرة التى تدار كمزرع رأسمالية باستخدام العمل الأجير فهو على أهميته الكبيرة يمتصه الاستهلاك المفرط لطبقة كبار الملاك التى لا تجد ما يجتذبها الى توظيف دخلها فى تحسين الأراضى او ميكنة الزراعة . وهذا الاتجاه غير الرشيد تغذية العادات والتقاليد الخاصة بالضياع ويشجع عليه ارتفاع ثمن المعدات الزراعية وانخفاض أجور العمال الزراعيين وبطء تحقق غلة رأس المال المستثمر فى الزراعة . اما ما يتبقى لدى أكثرهم اعتدالا فى النفقة فيستخدمونه فى عمليات الاقراض بسبب ارتفاع أسعار الفائدة ، ومن أجل الاستحواذ على أراض اضافية . وبذلك يظل جزء كبير من الفائض الاقتصادى مجرد فائض احتمالى يمكن استخدامه فى الاستثمار .

اما الفائض الاقتصادى من القطاع غير الزراعى فيذهب الى جيوب أربع فئات متميزة وان كانت وثيقة الارتباط هى : (١) التجار ومقرضو النقود والوسطاء ، (٢) الانتاج الصناعى ، (٣) المشروعات الأجنبية ، (٤) الدولة .

والفئة الأولى لا تسهم بشىء يذكر فى الانتاج الاجمالى وترتكز معيشة أفرادها فى جزء منها على تحويلات الفائض الذى تمتلكه الطبقات الأخرى . ولا يقل دلالة أن رأس المال الذى يتراكم على أيدى أعضائها لا يذهب الى الانتاج الصناعى وانما يستخدم فى مجال التداول حيث غلة المبادلات الفردية أعلى ودورة النقود المستخدمة اسرع .

اما بالنسبة للمشروعات الأجنبية فاجمالى الأجور التى يحصل عليها العمال المحليون ضئيل الغاية بسبب انخفاض الأجور ، ولأن الميكنة العالية تجعل عددهم ليس كبيرا . أما المناصب العالية فيشغلها أجانب يعيدون جزءا كبيرا من رواتبهم الضخمة الى بلادهم الأصلية ، وكذلك الأرباح التى ينقل معظمها الى الخارج .

اما الفائض الاقتصادى الذى تتحصل عليه الفئة الرابعة (الدولة) فيختلف مقداره من بلد لآخر ، وبخاصة من حيث الموقع الاقتصادى للايرادات الحكومية **والطرق** التى تجمع بها . وينشأ معظمها من الضرائب والرسوم على الصادرات والعائدات التى تدفعها المشروعات

الأجنبية ، كما فى حالة البلاد المنتجة للبترول ، وكذلك من الضرائب غير المباشرة والاصـــدار التضخمى للنقود . وتختلف طرق انفاقها حسب نوع الحكومة فى البلاد المختلفة .

ومن ذلك يستخلص المؤلف نتيجة هامة وهى ان العقبة الرئيسية أمام تطور هذه البلاد **ليست** النقص فى رأس المال ، فما ينقصها هو الفائض الاقتصادى **الفعلى** . والفائض الاقتصادى الذى يمكن أن يتاح للاستثمار كبير المقدار فيها جميعا ، سواء من الناحية المطلقة او من زاوية نسبته الى دخولها القومية ، مما يكفى لبلوغ **معدلات نمو عالية** . وما يعترض هذه المعدلات أساسا هـــو **الطريقة** التى يستخدم بها هذا الفائض ، فهـــو يمتص بوساطة أشكال مختلفة غير منتجة يعددها المؤلف فى دقة وتفصيل . وبذلك يقدم ردا حاسما على الدراسات غير الاشتراكية التى تزعم أن هذه البـــلاد تعانى نقصا فى رأس المال يشكل عقبة رئيسية فى طريق تقدمها .

فكرة الموهبة التنظيمية

ويشـــير المؤلف الى بدعة اخرى تنشرها الدراسات غير الاشتراكية لا تكل عن تفسير تأخر البلاد المتخلفة على انه بفعل بعض « القـــوى الأبدية » . وفى هذا الاطار تدخل المناحة التى تندب افتقارها الى « موهبة المنظم » ، بحيث ينبغى الاعتماد فى توفيرها على الغرب ، والتى تؤكد الدور الحاسم الذى يلعبه « المنظم الخلاق » فى دفع التقدم الاقتصادى . والحقيقة أنه فى كل أجزاء العالم وكل مراحل التاريخ كان يوجد رجال طموحون راغبون فى « التجديد » وفى السير فى المقدمة . وفى المراحل والأماكن المختلفة قدمت هذه الصفوة الفرسان ورؤساء القبائل والرؤســاء الروحانيين وأمراء التجـــــارة والمغـــامرين والمستكشفين ورواد العلم ، وأدت أخـــيرا الى ظهور المنظم الرأسمالى الذى ينظم الانتاج الصناعى أو يملك ناصية فن المال . وكل ما هنالك أن هؤلاء الرجال قد حولوا « عبقريتهم » ، عند لقاء تاريخى معين ، الى تراكم راس المال . ولا شـــك انه توجد فى البلاد المتخلفة وفرة فى قدرة المنظم ، ومشكلة مقدرة المنظم فيها شبيهة بمشكلة الفائض الاقتصادى ، فهى تتشكل ليس من عدم كفاية ما يتوافر منها بقدر ما تتشكل من طريقة استخدام المتاح منها . كل ما فى الأمر أن **المشروع الرأسمالى** فى هذه البلاد انما يميل الى التركز فى مهن التوزيع والتصـــدير والاستيراد والمضاربات العقارية واقراض النقود .

التنمية وزيادة السكان

وتنظر بدعة غيرها الى الزيادة فى عدد السكان كعقبة كأداء فى طريق التنمية . وهنا يشير باران الى ما تجمع عليه الدراسات من ان : (أ) البلاد « الفقيرة » بغض النظر عن كثافاتها السكانية وعن ملكيتها لموارد فنية ، (ب) المستعمرات قد تكون بها كثافات سكانية أقل وموارد أغنى من البلاد « الأم » ، (جـ) وجود علاقة مباشرة بين مستويات المعيشة والتصنيع ، (د) البلاد « الفقيرة » يجمع بينها عامل مشترك واحد : هو انها متخلفة صناعيا وأن مواردها تستغل بطريقة استخراجية لصالح السوق الرأسمالية العالمية . ولذلك فان ما يسمى عادة سباقا بين السكان وموارد الطعام قد يكون من الأفضل أن ينظر اليه على أنه ســـباق بين السكان والتنمية الاقتصادية ، **لان الأخيرة وحدها بامكانها أن تحل كلا من جانبى ما يسمى مشـكلة الاكتظاظ السكانى . ويمكن أن يقال أنه مع ارتفاع مستويات الاستهلاك ، سيكون الميل بالنسبة لمعدل المواليد فى الأمد الطويل هو الهبوط : فالزواج يرجأ بعض الوقت ، وحجم العائلة يحد من واقع التبصر وباستخدام وسائل منع الحمل .**

ويرى باران أن اقامة اقتصاد اشتراكى مخطط شرط ضرورى ولا غنى عنـــه لتحقيق تقـــدم اقتصادى واجتماعى فى هذه البلاد . وفى هـــذا المجال تكون تعبئة **الفائض الاقتصادى الاحتمالى** الخطوة الأولى والحاسمة . ويحقق نزع ملكية الرأسماليين وأصحاب الأراضى جزءا من هـــذه الخطوة . بيد أن الأمر يتعقد كثيرا عندما يتخذ هذا الفائض شكل عمال غير منتجين من جميـــع الأنواع فالأفراد الذين يضارون بسبب اختفـــاء الهيكل الاقتصــــادى والاجتماعى الذى يدعم وجودهم (النوادى الليلية والفنادق والمتاجر الخ) ، لا يكونون بالضرورة ممن يمكن تحويلهم الى أعمال بديلة ، ولذلك يصبح كثير منهم عبئا على الغوث العام ، أو يجدون وظائف يحصلون منها لأسباب خيرية على أجر يزيد كثيرا على اسهامهم الفعلى فى الناتج الاجتماعى .

ومع ذلك فلا يتوقع باران أن تحدث زيادة كبيرة فى الاستهلاك الجماهيرى والفائض الاقتصادى

الفعلي فور وقوع الثورة . فما قد يتسبب عما يصاحب الأزمة الثورية من فوضى واضطراب يمكن أن يؤدى لا الى عرقلة هذه الزيادة فحسب ، بل الى هبوط حاد فى كليهما . ويتوقف عمق هذا الانهيار وامده على مدى مقاومة الطبقة الحاكمة وعلى مدى نضج القوى الثورية . وعلى اية حال فمثل هذه المصاعب والاحتكاكات مجرد ظاهرة انتقالية تبالغ الدعاية المعادية للثورة كثيرا فى طول اجلها .

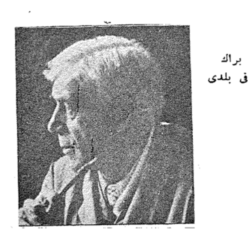
وما قد يعتمد عليه انطلاق التوسع الاقتصادى فى جميع البلاد التى صاحبت الثورة الزراعية فيها الثورة الاجتماعية ، هو استرداد الفائض الذى تمتص الزيادة فى استهلاك الفلاحين ـ الذين يزرعون للاستهلاك الذاتى ـ جانبا كبيرا منه . ويقابل ذلك عادة بمقاومة مريرة من جانب الفلاحين الذين تحرروا لتوهم من الريع والضرائب الجائرة ، والذين لم يصبهم سوى تحسن طفيف فى مستوى معيشتهم . ويتطلب استيعاب هذا الجانب من الناتج الاجتماعى داخل العلاقة العامة للاقتصاد القومى تصفية الزراعة القائمة على الاستهلاك الذاتى كشكل رئيسى للنشاط الزراعى ، وذلك بتحويلها الى زراعة جماعية . ويؤدى هذا التحويل الى تدمير أساس مقاومة الفلاحين « لامتصاص » الفائض الاقتصادى ، والى امكان تحديد النصيب من الناتج الزراعى الذى يستهلك فى المزرعة ، وضبط استهلاك المزرعة من السلع غير الزراعية ، وتقسيم الناتج بطريقة توفر أقصى استثمار ممكن فى انتاج الناتج المادى .

التنمية بين الزراعة والتصنيع

ويبحث باران مسألة ما اذا كان ينبغى تحقيق التنمية من خلال التصنيع أم بزيادة انتاجية الزراعة ، بالنظر الى الزراعة فى شكليها السائدين : مشروع المزرعة الرأسمالية الواسعة ، والزراعة القائمة على الاستهلاك الذاتى . ويقول ان هذه المعضلة تصبح لا معنى لها بالمرة فى مجتمع اشتراكى ما دام التقدم غير قابل للتقسيم وما دام تحقيق الانسجام بين قطاعى المجتمع ـ الصناعة والزراعة ـ يشكل شرطا أساسيا للتنمية السريعة والصحيحة . فنمو الصناعة هو الذى يمد الزراعة بالوسائل التكنيكية لتنميتها وبالبضائع الاستهلاكية اللازمة لسكان الريف ، وتوسع الزراعة هو الذى يوفر الطعام لقوة العمل المتزايدة والمواد الأولية للانتاج الصناعى المتزايد .

ويعالج باران كذلك مسألة اذا كان ينبغى تحقيق هذه التنمية من خلال التوسع فى صناعات السلع الانتاجية (**الثقيلة**) ، أم من خلال التوسع فى صناعات السلع الاستهلاكية (**الخفيفة**) ، أى كيفية توزيع الدخل القومى بين الاستهلاك والفائض الاقتصادى . وهو يؤكد خطورة توجيه الاستثمار نحو هدف دون الآخر وضرورة المحافظة على النسب السليمة بينهما ، وهى المهمة الملقاة على عاتق سلطات التخطيط . والأخطاء هنا قد تسبب اجهادا اقتصاديا وسياسيا شديدا وتعرض انجاز خطط التنمية للخطر .

كما يتناول مسألة ما اذا كان ينبغى أن نختار لبرامج التنمية فى البلاد المتخلفة أساليب الانتاج ذات كثافة المال العالية أم أساليب الانتاج ذات كثافة العمل العالية . وهنا يهاجم الرأى الذى يرجح استخدام الأساليب الأخيرة استنادا الى وجود فائض كبير من سكان الريف يؤدى تحولهم من حالة البطالة « المقنعة » الى بعض المهن البديلة الى زيادة فى الناتج الاجمالى . ولكن هذا التحويل



براك فى بلدى

يعرض المتحف الجديد للفنون الجميلة فى الهافر فى الوقت الحالى عددا كبيرا من أعمال الفنان الكبير جورج براك ، وهى تتناول أعماله فى الرسم والتصوير .

يتطلب تزويد العمال المحولين بمعدات انتاجية تكفى على الأقل لانتاج ما يلزم حياتهم ، والا فلن يعدو مجرد اعانة استهلاك مما يقلل من الفائض المتاح للمجتمع لأغراض الاستثمار . كما سيتطلب هذا التحويل نفقات معينة على الاسكان والخدمات وما شابه ، مما يجعل هذه الأساليب تتطلب انفاقا من رأس المال بالنسبة للوحدة من الناتج ، وكذلك **توسعا** فى الصناعات الاستهلاكية ، **أكبر** مما تتطلبه الأساليب الأخرى . أى انها تؤدى الى ابطاء عملية التوسع وانخفاض معدلات النمو الاقتصادى . ولا تترك الأساليب المتطلبة لانتاج الجرارات والمعدات الكهربائية وآلات وعدد الورش الخ سوى مجال محدود للاختيار بين هذين النوعين من الأساليب . وعلى ذلك فان البلاد المتخلفة يمكنها أن تصنع ، وعندئذ يتعين عليها أن تستفيد من المزية الوحيدة التى منحها لها التطور التاريخى وهى امكانية الأخذ عن المنجزات العلمية والتكنيكية فى البلاد الأكثر تقدما — أو أن تتخلى عن التصنيع وتظل قانعة بالفتات القليل من فتات المائدة الزاخرة للتقدم العلمى والتكنيكى ، ومن ثم تنهض بمستوى الرفاهية بمعدل بطىء للغاية .

وبالتالى فان ايعاز الاقتصاديين غير الاشتراكيين باعطاء الأفضلية لهذه الأساليب ليس سوى حلقة هامة فى الحملة الذائعة للتدليل « علميا » على أن البلاد المتأخرة ينبغى أن « تسير الهوينا » (أو ألا تسير أصلا) فى اتجاه التصنيع والتنمية الاقتصادية .

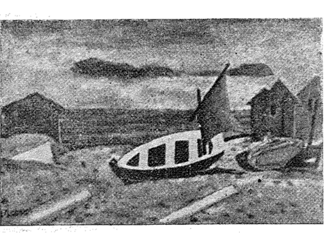
هذا قليل من كثير مما تناولته هذه الدراسة الممتازة من موضوعات هامة هى ولا شك فى مقدمة القضايا المطروحة للبحث فى البلاد النامية ، وتشكل شاغلا أساسيا للمسئولين وللرأى العام فيها ، وبخاصة فى بلد كالجمهورية العربية المتحدة يمر الآن بمرحلة الانتقال الى الاشتراكية ويعد التصنيع المهمة الأساسية الملقاة على عاتقه .

أحمد فؤاد بلبع

والمعروف عن براك أنه عاش لفترة طويلة من عمره تحت سماء النورماندىا ، وذلك فى فترة صباه وفى باكورة شبابه ، كما أنه اختار فارانجفيل مرقدا له بعد مماته وهى الأرض المختارة بالنسبة له فى حياته .

ولعل أهم ما فى هذا المعرض هو ما يدل عليه من أن النورماندى التى رسمها براك قد ولدت بكاملها فى مصنعه ، وانه اهتم بوجه خاص برؤيته الشخصية وألوانه القوية الناصعة . هذا وقد جمعت اللوحات المعروضة من المتحف الوطنى للفن الحديث فى ستراسبورج ومن سان تروبيز وصالة مايجت وكلها تبرز متانة التكوين عند براك فضلا عن قوة التأليف .

وقد يبدو — فى حالات عديدة — أن الرؤية الفنية عند براك مسطحة الأبعاد وأنها تحتاج الى المزيد من التعمق ، ولكن الحقيقة أن براك انما يضع ألوانه ببساطة وتلقائية مما قد يعطى هذا الانطباع . ان الألوان الغالبة واللوحات المطبوعة على الحجر وهى قدسية التكوين تفيد أن براك لم يكن يعتبر أعماله المصورة جزءا من الفن التقليدى .



براك أمام الشاطىء ١٩٢٦

الفردية في المجتمع الحديث



الفرد هو اساس كل فلسفة ومرجعها ، ولكن الفرد يعيش فى مجتمع وله علاقات بغيره من الأفراد ، وهو يتنازل عن كثير من رغباته ومصالحه فى سبيل غيره من الناس . فالفرد اذا نظر الى نفسه فقط والى مصلحته الخاصة وآثر نفسه على غيره فانه يتبع **ما يسمى فى الأخلاق بالاثرة** ، واذا سعى الى تحقيق حريته وابداء رأيه فى حكم الدولة التى يعيش فيها **سمى ذلك بالحرية السياسية** ، واذا سعى الى تحقيق ذاته والنظر الى نفسه محورا يدور حوله الفكر والمعرفة **فهذه هى الذاتية الفردية** ، ولا جرم أن الكيان الحقيقى المحسوس الذى لا يمكن انكاره هو الفرد أولا فلسفيا وسياسيا واقتصاديا ونفسانيا وأخلاقيا . أما اذا ذهبنا الى الجانب الآخر ونظرنا الى المجتمع باعتبار ان له كيانا مختلفا عن كيان الفرد ظهرت عندنا الوان من المذاهب الاجتماعية التى تقابل المذهب الفرد ، وهذه المذاهب الاجتماعية لها خصائصها فلسفيا وسياسيا واجتماعيا ونفسانيا واخلاقيا . **وعلى راس هذه المذاهب الجارية فى العصر الحاضر الاشتراكية .**

دكتور أحمد فؤاد الأهواني

والفردية مذهب يعطي للفرد قيمة ذاتية أعلى من قيمة المجتمع . وقد كانت المذاهب الفلسفية منذ القديم حتى الآن متأرجحة بين هذين القطبين ، الفرد من جهة والجماعة من جهة أخرى . وبعض هذه المذاهب تكون متطرفة وبعضها الآخر يكون معتدلا ، **فقد يبلغ المذهب من التطرف الحد الذى يغلو فى قيمة الفرد مضحيا بمصلحة المجتمع ، أو التطرف فى قيمة المجتمع الى الحد الذى يلغى كيان الفرد** ، ولكن كثيرا من المذاهب سعت الى احداث نوع من التوازن بين الفرد من جهة والمجتمع من جهة أخرى بحيث تتحقق للفرد حريته واستقلاله ومبادأته ، كما يتحقق للمجتمع مصلحته وتقدمه ورقيه .

الفردية قديما :

وللفردية تاريخ طويل ، ففى القديم ، وبخاصة فى المجتمع البدائى ، وبوجه أخص مجتمع الرعى كان الفرد ينعم باستقلال شديد وحرية واسعة ولا يرضى أن يتنازل عنها ، وهذا اثر من انعكاس البيئة على نفسه : فحاجاته بسيطة وهو يستطيع أن يرحل من مكان الى آخر طلبا للعيش من الصيد والقنص ، فلا سلطان لأحد عليه ، ويستطيع أن يرحل الى أى مكان يشاء ، فأرض الله واسعة . ولم يختلف الحال فى البيئة الزراعية الا قليلا ، فقد احتاج الانسان مع الزراعة وضبط الرى الى شىء من التضامن بين الأفراد لتنسيق المجهودات تحقيقا لمصلحة كل فرد من جهة ومصلحة المجتمع ككل من جهة أخرى ، واذا لم يحدث هذا التضامن لبناء الجسور وشق الترع وتخزين المحاصيل وحماية الدولة من العدوان الخارجى ، وانشاء حكومة لضبط الأمن وفض المنازعات واحقاق الحق واجراء العدل بين الناس ، فلا جرم تنهار هذه الأمة وتتفكك وتنحل ، ويعود الأمر بالخسارة على كل فرد ، **فالمصلحة العامة تقتضى الا ينظر الفرد الى نفسه بل أن يضع عينا على نفسه والعين الأخرى على المجتمع .**

الا أنه فى المجتمعات الزراعية منذ أن تحضر الانسان وانتقل من مرحلة الرعى الى مرحلة الزراعة الى ما قبل عصر الصناعة ، فان الفرد كان له كيانه واستقلاله ، ويظهر ذلك فى المهن اليدوية ، فقد كانت جميع الصنائع يدوية من الغزل والنسيج الى صناعة الآنية والنجارة والحدادة ، وسائر الصنائع الأخرى ، وفى صناعة هذه المصنوعات ضرب من الخلق أو الابداع يحقق فيه الفرد ما يتصوره . وبمقدار ما تكون هذه الصنعة بديعة ممتازة بمقدار ما يسعد بنتاج صنعته ، **والحق فان الفرد ليس ما هو الا أن يكون مجموع منتوجاته ، والا كان كما يقال فى الفلسفة صورة فارغة بغير مادة ، أو شكلا بغير مضمون .**

وهذا الانتاج هو الذى يميز فردا عن فرد ، اذ لا يمكن أن يتشابه ما يصنعه فلان وما يصنعه فلان الآخر ، بل أكثر من ذلك لا تتشابه صناعة فرد بعينه فى وقتين مختلفين ما دامت الصناعة يدوية . وقل مثل ذلك عن النتاج الفكرى والأدبى وعن السلوك العملى الذى يسمى أخلاقا ، فهذه كلها مظاهر خارجية لوجود الفرد وكيانه .

فلما انتقل الانسان من مرحلة الزراعة التى طبعت حضارته بضعة آلاف من السنين الى مرحلة الصناعة والآلية منذ القرن الثامن عشر وبوجه خاص منذ هذا القرن الذى نعيش فيه ، تغيرت الاقتصاديات ، واشتدت حركة التصنيع ، وحلت الآلة محل يد الانسان المتصلة بتفكيره ، العاكسة لمزاجه ، وأصبحت المنتوجات التى تيسر

أحوال المعيشة تعمل على نطاق أوسع بالآلات ، ويستعملها معظم الناس بحيث أوشكت الصناعات اليدوية المتميزة بالمهارة الشخصية أن تزول ، وكادت الفردية التى كانت طابع الانسانية أن تمحى تحت ضغط هذا الانتاج الآلى الضخم ، **فالانسان فى القرن العشرين يسير سيرا حثيثا نحـــو نظم اجتماعية تكاد تختفى فيها الفردية ، ونحن نعنى بالفردية أن يكون للفرد قيمة ، وأن يكون صاحب حرية ، وأن يكون مصدر مبادأة وابتكار .**

الفردية والجماعية حديثا :

ولكن هــــذا الاتجاه الحديث الذى قد يسمى اتجاها جماعيا أو اشتراكيا يخشى منه أن تضيع معالم الفرد ، وأن تفقد مع هذه المعالم ما كان ينعم به الفرد من حرية ، وهى أكثر الأشياء التى يعتز بها ، وما كفاح الانسانية الطويل الا سـعيا وراء هذه الحرية التى أضحت مع التوســع فى التصنيع ، ومع استخدام الآلات وهما وسرابا ، بعد أن كانت فى النظام القديم حقيقة وواقعا .

وقد ظهرت فلسفات منذ القرن الثامن عشر وبخاصة منذ القرن التاسع تسمى الفرد ذاتا ، وتسعى الى تحقيق هذه الذات ، والى اعتبـــار أن ابراز الذات الى حيز الوجود هو الغاية الأخيرة لحياة الانسان ، وقد يسمى بعض المفكرين هــذه الذات « الأنا » أو « الارادة » ، ولا مشاحة فى الأسماء ، ولكن المقصــود هو اثبات هذا الجانب المعنوى من الفرد الذى يسمى « نفسا » أو « أنا » أو « ذاتا » أو « أنية » باعتبار أن الفرد كل يتكون او يتركب من نفس وبدن ، من أنا وجسم ، وأن الذى يملك المرء أن يعرفه وان يتصل به هو هذه



الأنا المفكرة الشاعرة المريدة الموجودة ، ومن هنا ذهب **ديكارت** الى قوله **« أنا أفكر اذن أنا موجود »** وذهب غيره الى البدء بالشـــــعور أو الارادة . أو الوجود ، كأصحاب الوجودية .

والوجودية بوجه خاص تعد رد فعل شديد على هذه المذاهب الحديثة التى أرادت أن تلغى الفرد فى سبيل البقـاء على المجتمع ، فصاحت صيحتها المشهورة أنا موجود ، ومن وجودى ينبع كل شيء لا من وجود المجتمع . انه الوجـــــود الخاص ، وجود الفرد الحر الذى يحقق كيانه ، ويشكل حياته كما يهوى الى الدرجة التى ظن بعض الناس أن الوجودية تعادل الفوضى ، أى أن يتصرف المرء كما يشاء بصرف النظر عن التوافق مع المجتمع الذى يعيش فيه والنزول على ما فيه من عرف وعادات وتقاليد .

وهذه النزعة تسمى أخلاقيا بالأثرة أو الأنانية بمعنى أن كل واحد من الناس يسعى الى ايثار نفسه على غيره ، والى النظر الى مصلحته الخاصة بصرف النظر عن مصالح الآخرين ، فهو يحاول أن يثبت نفسه وأن يحطم غيره اذا وقف الغير فى سبيل أطماعه ، بل قد يذهب الى أكثر من هـــذا فيحطم المجتمع نفسه اذا لم يجد فى هذا المجتمع ما يشبع أنانيته .

استقلال الفرد ومصلحة المجتمع :

ان النظر الفلسفى يقتضى أن يتخذ المفـكر بداية يعتمد عليها ويبدأ منها . ولا يمكن للمفكر أن يتجاوز عن الفرد ، فهو اللبنة الأولى التى يصدر عنها كل تفكير ، وتنبع منها كل معرفة ، ويقوم عليها كل مجتمع ، وتاريخ الانسانية منذ وجد الانسان حتى اليوم لا يمكن أن يلغى الفرد ، سواء أكان ذلك فى مرحلة الصيد والرعى ، أم فى الزراعة ، أم فى طور الصناعة والتصنيع . **ولكن المشكلة الحقيقية هى مشكلة التطرف فى الفردية أو الاعتدال فى هذه النزعة حتى لا يتصادم الأفراد ، ولا تتصارع الارادات فى داخل المجتمع ، بل يسير الأفراد جنبا الى جنب فى ائتلاف وتعاون وانسجام كمجموعة من الأنغام المختلفة ولكنها تكون فى نهاية الأمر لحنا واحدا جميلا** ، وبحيث يكون لكل فرد كيان واستقلال وحرية وارادة ، فكيف اذن يمكن تحقيق هذه الغاية ، وبخاصة فى هذا العصر الذى نعيش فيه ، وهل يمكن أن تصلح نظرة الاسلام الى الفرد والى المجتمع والى العلاقة بينهما ، فى الوقت الحاضر ، كما كانت صالحة منذ ظهور الاسلام .

من الجدير بالذكر فى هـــذا المقام ان نذكر مذهب **أفلاطون** لحل هذه المشكلة التي عرضناها وصورناها **وهى استقلال الفرد من جهة فى حريته وارادته وفى فكره ، ومصلحة المجتمع من جهـــة أخرى** ، ذلك ان افلاطون كان له رأى بسطه فى الجمهورية ويعد أساس نظريته الفلسفية فى ذلك الكتاب ، فهو لا يبالغ فى النظر الى الفرد بحيث يلغى المجتمع ، ولا يتطرف فى النظر الى المجتمع بحيث يلغى كيان الفرد ، فكلاهما وجهان لشىء واحد . ومن أراد أن يعرف الفرد من هو ، فينبغى أن ينظر اليه من خلال المجتمع ومن أراد ان يعرف المجتمع فلابد له أن ينظر الى الأفراد ، ثم مصلحة المجتمع أو المدينة الفاضلة تقتضى ان يوضع كل فرد فى مكانه المناسب ، العامل والزارع والصانع والجندى والعالم والفيلسوف كل أولئك لهم مكانهم فى المجتمع ، وانما يأتى الفساد من تولى الفرد ما لا يحسن . وكل فرد ينبغى ان يهيأ للحياة بضرب من التربية تعده لأن يشغل منصبه فى المدينة وأن يحسن القيام به ، **وقد قيل ان جمهورية أفلاطون شيوعية غير أنها تختلف ولا شك عن الشيوعية الحديثة اختـــلافا بينا جوهريا لأن الشيوعية الحديثة تعتمد على أمرين أساسيين** : الحياة الاقتصادية هى أساس الفرد كما أنها أساس المجتمع ، وأن المجتمع الفاضل هو الذى يتفانى الأفراد فيه ويضحون بأنفسهم فى سبيله . فليس للفرد مكان فى المجتمع الشيوعى نظريا . ومن هنا ألغيت الملكية الفردية ، والأمر الثانى اتباع منهج خاص هو الجدل الذى يقابل بين الأفراد وبين الطبقات حتى ينتهى الأمر الى سيادة الطبقة العاملة وعندئذ ينتهى الصراع ، ولكن كلا الشيوعيتين اتضح عـــدم صلاحهما للتطبيق ، وأفلاطون نفسه اضطر الى العدول عن جمهوريته أو شيوعيته الى القول بنظام جديد صوره فى محاورة القوانين بحيث تكون السيادة للقانون الذى ينبغى أن يخضـــع له كل فرد ، والشيوعية الحديثة اتضـــح أنها غالت كثيرا فى التضحية بكيان الفرد ولذلك اضطرت الى افساح المجال أمامه لشىء من الحرية ، بل الحـــرية الاقتصادية ، فأصبح الفرد يتملك ملكية خاصة وله هذا الحق ، ولكن الى حد محدود . ومع ذلك لا يزال التفسير الجدلى موجودا بالنسبة لصراع الأفراد بعضهم مع بعضهم الآخر ، وصراع الطبقات ، وصراع الأمم . وهذا ضرب من تفسير الوجود الانسانى ، اذ لا شك أن الحياة تقوم على التنازع ، ليس ذلك فى المجتمع الانسانى فقط ، بل فى الطبيعة أيضا ، وقد صور **داروين** فى نظرية التطور هذا التنازع وقال بمبدأين أساسيين هما :

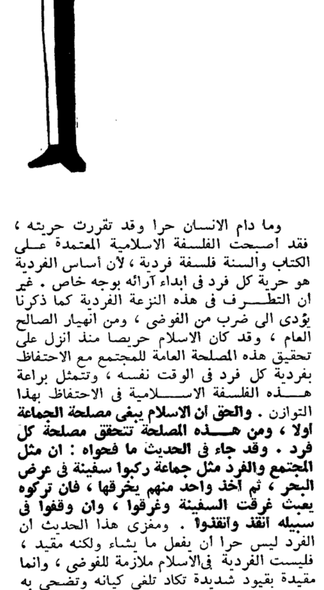


تنازع البقاء أو الصراع بين طرفين على البقاء ، والمبدأ الثانى هو البقاء للأصلح ، غير أن الأغلب ان هذين المبدأين ينظر اليهما من جهـــة الأنواع والأجناس لا من جهة الأفراد ، ومن جهة المجتمع الانسانى عنـــدما طبق مذهب التطور عليه كان التفسير أيضا منصرفا الى الأجنـــاس البشرية لا الأفراد كأفراد ، **وانما يمكن القول بأن ما يصلح على الأقوام والشعوب والأجناس البشرية يصلح أيضا على الأفراد ، فانهم يتصارعون ويتنازعون والبقاء للأقوى والأصلح** .

نحن اذن عندما نحاول أن نفسر حياة الفرد تفسيرا فلسفيا فى القرن العشرين لابد لنا أن نأخذ فى الاعتبار هذه المذاهب الجديدة القائمة بالفعل فى الوقت الحاضر ، المذهب الوجودى ، والعلمى ، والاقتصادى ، والتطورى ، والاسلامى . **ويبدو أن المذهب الاقتصادى القائم على العلم هو صاحب السيادة من جهة الواقع** . فعالم اليوم يسير سيرا حثيثا نحـــو التضخم السكانى بحيث أصبحت الأرض تضيق بمن عليهـــــا ، وأضحت الموارد الغذائية أقل من أن تفى بحاجة جميع الناس ، ومن هنا أصبحت المجاعات تهدد الأفراد . وفى هذه الحالة بالذات وهى حاجة الفرد الى الطعام اذا عضه الجوع بنابه تبرز فرديته بروزا حادا ، وتسوقه غرائزه الباطنة ويتعرى عن كل مثل أعلى وعن كل أخلاق ولا يجد أمامه الا نزعة واحدة هى التى تدفعه وهى النزعة الى البقـــاء وهى التى

تفسر اخـــلاقيا بالأثرة ، وقد حدث فى المجاعات التاريخية أن كان الناس يأكل بعضهم بعضا .

ويمكن تلخيص السمات المهيمنة على حيـــاة الانسان فى العصر الذى نعيش فيه فى عدة أمـور هى : (١) التقدم العلمى الشديد (٢) التخطيط الموجه لهذا التقدم (٣) والاتجاه نحو الاشتراكية . الذى يهمنا هو هذه السمة الأخيرة لانها تعارض النزعة الفردية ، وليس الاتجاه نحو الاشتراكية واعلاء مصلحة المجتمع على مصلحة الفرد مطلوبا لذاته بمقدار ما هو ثمرة ضرورة لهذه المرحـــلة التاريخية ، والسؤال الذى يعرض للذهن هو هل يمكن الاحتفاظ بحرية الفرد العزيزة عليه مـع الابقاء على مصلحة المجتمع وهل يمكن لبعض الفلسفات المعاصرة حل هذه المشكلة وما موقف الاسلام منها .



الحل الاسلامى لمشكلة الفردية :

سنكتفى بالحل الاسلامى لمشـــكلة الفردية وعلاقتها بالصالح العام فنقول : ان الاسلام عندما انزل ممثلا فى القرآن أولا ، وفى سنة الرســـول ثانيا ، لم يميز بين فرد ومجتمع . والقرآن ليس كتابا فلسفيا بمقدار ما هو كتاب دينى سماوى ، وقد خاطب الله الناس فى القرآن وسماهم بأسماء مختلفة مثل الانسان وبنى آدم والمرء والنـــاس والبشر . ومعظم هذه الأسماء تخاطب الفرد . فقوله تعالى : يا أيها النـــاس ، أو المؤمنـــون والمؤمنات ، أو المسلمون والمسلمات ، أو بنو آدم ، انما هو خطـــاب لكل فرد . وقد يوهم قوله تعالى : « **الانسان** » أنه يقصـــد النوع الانسانى او المجتمع وليس الفرد . وهذا صحيح من وجه وغير صحيح من وجه آخر ، اذ فى بعض الأحيان يكون المقصود هو الناس كافة فى كل زمان ومكان ، مثل قوله تعالى : « وخلق الانسان ضعيفا » أو فى قوله : « ان الانسان لظلوم كفار » . وفى احيان أخرى يكون الخطاب موجها للفرد ففى هذه الآية : وكل انسان ألزمناه طائره فى عنقه يقصد الفردية بمعنى الكلمة . على الجملة فردية كل شخص مؤكدة فى الاسلام ، وذلك مما يترتب عليه من نتائج دينية . وتتمثل هذه الفردية الدينية فى أمور ثلاثة :

١ ـ حرية المرء فى اختيار أعماله .

٢ ـ ثم مسئوليته عن هذه الأعمال .

٣ ـ وأخيرا ما يترتب على حريته ومسؤوليته من جزاء .

وما دام الانسان حرا وقد تقررت حريته ، فقد أصبحت الفلسفة الاسلامية المعتمدة عـلى الكتاب والسنة فلسفة فردية ، لأن أساس الفردية هو حرية كل فرد فى ابداء آرائه بوجه خاص . غير أن التطـــرف فى هذه النزعة الفردية كما ذكرنا يؤدى الى ضرب من الفوضى ، ومن انهيار الصالح العام ، وقد كان الاسلام حريصا منذ انزل على تحقيق هذه المصلحة العامة للمجتمع مع الاحتفاظ بفردية كل فرد فى الوقت نفسه ، وتتمثل براعة هـــذه الفلسفة الاســـلامية فى الاحتفاظ بهذا التوازن . **والحق أن الاسلام يبغى مصلحة الجماعة أولا ، ومن هـــذه المصلحة تتحقق مصلحة كل فرد . وقد جاء فى الحديث ما فحواه : ان مثل المجتمع والفرد مثل جماعة ركبوا سفينة فى عرض البحر ، ثم أخذ واحد منهم يخرقها ، فان تركوه يعبث غرقت السفينة وغرقوا ، وان وقفوا فى سبيله أنقذ وأنقذوا** . ومغزى هذا الحديث أن الفرد ليس حرا أن يفعل ما يشاء ولكنه مقيد ، فليست الفردية فى الاسلام ملازمة للفوضى ، وانما مقيدة بقيود شديدة تكاد تلغى كيانه وتضحى به فى سبيل الدولة كلها .

وليست الفردية فى الاســـلام بمعنى واحد ، فهناك الفردية الدينية ، والفردية الاجتماعية ، والفردية السياسية ، والفردية الاقتصـــادية . والفردية الدينية تنظر الى الفرد كفرد وتؤكدها ان فى حياته أو بعد مماته ، فالفرد عندما يولد يخلق فردا لا يعلم شيئا كالصفحة البيضاء التى

لم ينقش شيء عليها ، أو كالعجينة التي يمكن تشكيلها كيفما نشاء ، قال تعالى : والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون .

ثم عندما ينمو الفرد ويكبر يكتسب من الأعمال ما يجعله خاضعا للأحكام الدينية والأخلاقية بمقدار ما اكتسبت من خير أو شر . قال تعالى « كل امرىء بما كسب رهين » ، وقال : « لكل امرىء منهم ما اكتسب من الاثم » ، ثم بعد ذلك عندما يموت المرء يموت فردا ، ولكل فرد أجله ، قال تعالى : « كل نفس ذائقة الموت » وقال : « ما كان لنفس أن تموت الا باذن الله كتابا مؤجلا » ، ثم بعد ذلك يبعث الناس أفرادا ، ويحاسب كل فرد على أعماله . وهكذا نرى أن الفردية على المستوى الديني مؤكدة تأكيدا واضحا ، وأن العبادات الدينية المفروضة انما هي مفروضة على كل فرد على حدة . وكل واحد من المسلمين لابد أن يصلى ، ولابد أن يزكي ، وأن يصوم وأن يؤدى الحج ، ولا تغنى عبادة شخص آخر عن عبادة شخص آخر ، فالذى لا يصلى عليه اثمه ، ولا يمكن أن يؤدى الصلاة عنه أبوه أو أخوه مثلا . وهذا لا يعنى أن هناك عبادات جمعية مثل صلاة الجماعة ، ومثل ظاهرة الحج التى هى ظاهرة جماعية . ولذلك لا ينبغى الخلط بين النزعة الفردية وبين الظاهرة الاجتماعية . والحق أن الاسلام على المستوى الدينى عندما يفترض أن كل فرد له كيانه الخاص وله حريته وله مسؤوليته وله جزاؤه ، فانه فى الوقت نفسه يحاول الا يعزل الفرد عن غيره بل يسعى الى تأكيد الصلة بين الأفراد بحيث تتلاشى هذه الفردية شيئا فشيئا ، وتبرز النزعة الاجتماعية . لذا قرر أن الصلاة فى جماعة أفضل من الصلاة فى غير جماعة ، لأن صلاة الجماعة يحس فيها الفرد باندماجه مع غيره . وكذلك الحال فى الحج . وكذلك أيضا فى الزكاة ، فهى ضريبة اقتصادية تقرب بين الأفراد وينتهى به الأمر الى المشاركة ، ومن هنا ننتقل الى الفردية الاقتصادية والاجتماعية نعنى على المستوى الاجتماعى .

والفردية اجتماعيا قررها الاسلام وأكدها فى علاقة كل فرد بغيره سواء فى داخل الأسرة أو فى المجتمع الأصغر أو فى المجتمع الكبير . ونحن نجد أن علاقات الأفراد فى داخل الأسرة قد نص عليها فى الكتاب الكريم ، علاقة الزوج بزوجته ، وعلاقة الآباء بأبنائهم ، والأبناء بآبائهم انظر الى قوله تعالى : « ووصينا الانسان بوالديه احسانا » تجد أن الخطاب موجه الى الفرد باعتبار انه ابن من الأبناء من حيث صلته بأبيه من جهة وبأمه من جهة أخرى ، وليست هذه العلاقات محدودة حدا دقيقا رياضيا يمكن أن يقاس ، ولكنها تختلف من شخص الى آخر ، ومن فرد الى آخر ، وهى على الجملة فى الاسلام علاقة رحمة فكل أب ينبغى أن يكون بأبنائه رحيما ، ولكن هذه الصفة لها ظلال مختلفة بين الآباء حتى يقال ان الوالد قد يكون ظالما لعدم تسويته بين الأبناء ، وهذه التسوية تكاد تكون عسيرة ان لم تكن مستحيلة . وهذا أيضا واقع بالنسبة لمن يتخذ أكثر من زوجة ، وها هنا تتضح الفردية وتتأكد لأن القرآن قيد تعدد الزوجات بالعدل بينهن ولن يتحقق العدل المطلق ولو حرص الزوج على ذلك ، فالفردية فى الأسرة واضحة فى كل فرد على حدة اذ لكل شخص من أفراد الأسرة منزلته ومكانته ووظيفته وعمله وواجباته ، وعلى الرغم من ذلك فان للأسرة كيانها التى ينبغى أن يتنازل كل فرد عن جانب من فرديته لتحقيق مصلحة الأسرة ، وهذا الجانب يكون على ثلاثة مستويات ، **المستوى الاجتماعى ، المستوى النفسانى ، المستوى الأخلاقى** . وهى كلها تنبع فى الاسلام من المستوى الدينى ، والأغلب أننا حتى نتحدث عن الفردية فانما نقصد منها الجانب الأخلاقى بوجه خاص ، ونعنى بذلك الأثرة ، ولكن الاسلام عندما يؤكد الفردية يطالب كل فرد أن يؤثر غيره على نفسه سواء أكان ذلك الايثار صادرا عن طبع وغريزة كما هى الحال فى الأمومة التى تنبع من الفطرة . **غير أن الايثار المطلوب فلسفيا ليس الايثار الفطرى ، ولكنه الايثار الذى يصدر عن الفرد بحريته وارادته وثمرة تفكيره . ولذلك كانت النزعة الغالبة فى الاسلام هى نزعة الايثار . فالاسلام على الجملة دين ايثار لا أثرة ، أو الأغلب فيه أنه دين اجتماعى وليس دينا فرديا ، أو على أقل تقدير فانه يفسح المجال للفردية وللجماعية ، كما يفسح المجال للأنانية وللغيرية ، ولكنه أدنى الى الايثار منه الى الأثرة** ، قال تعالى فى محكم التنزيل (ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة) وقد سما الاسلام وانتشر واجتذب اليه الملايين من الناس لهذه الفلسفة المحكمة **التى تحقق التوازن بين الفردية وبين الاشتراكية أو الجماعية** . والاسلام لم يلغ الملكية بل قررها وأكدها ، ولكنه قص أجنحة الملكية بأمرين ، الزكاة من جهة ، والميراث من جهة أخرى الذى يفتت الملكيات الكبيرة . ولا نزاع أن الملكية حافز فردى أصيل لا يمكن اغفاله . حقا الملكية الجماعية أمر مثالى ولكن

يصعب على الفرد كفرد حين **يعود الى غرائزه** الأولية ان يتسامى عن هذا التملك ، ولكن ينظر الى الصالح العام ، وأن يكون عمله من أجل هذا الصالح العام فقط . ومع ذلك فان هذه الفلسفة الاسلامية تجعل الأرض وما عليها لله ، فكل ثروة سواء أكانت نقودا أم أرضا زراعية أم مناجم تشتمل على معادن ، أو على الجملة مصادر الثروة ، كل ذلك ملك لله تعالى . وما الانسان الا خليفة الله فى ارضه ، فهذه الفكرة الدينية أو هذا المفهوم الدينى الذى يتسامى بكل ما هو موجود فى العالم الى الفكرة الالهية والذى يجعل المسلمين الحقيقيين يتفانون فى تحقيق الصفات التى تقتضيها الالوهية من حق ، أو عدل ، أو رحمة ، أو سلام ، كل ذلك يطالب المسلم أن يتنازل عن فرديته وأن يمحوها فى سبيل الفناء فى هذه الفكرة الالهيــة المطلقة ، كما حدث فعلا فى العصــور الأولى من الاسلام . وهذا القدر من التسامى بالفردية يصعب تحقيقه ، ولكنه وجد فى بعض العصور **مثل عصر** الشيخين بوجه خاص ، ولكن لم تكد تغيب هذه النزعة المطلقة التى يتفانى فيها الفرد فى الفكرة الالهية حتى عاد الانسان يتمسك بفرديته ويؤثرها أو يؤثر نفسه على غيره . **وكلما ازدادت هــذه الفردية مع ازدياد الأثرة حدث انحلال فى المجتمع ، وحلت به الفرقة والانقسام ، وكثر فيه الفساد .**

الفردية على المستوى السياسى :

وهنا ننتقل الى الفردية السياسية أو الفردية على المستوى السياسى والتى هى النزعة الفلسفية الأصيلة من حيث ان ما يتبــادر الى الذهن من قولنا الفردية انما هو هذا الاتجاه السياسى الذى يجعل كل فرد من الأفراد يشارك مشاركة فعلية فى سياسة بلده حين يبــدى رأيه فى الحكم . وتاريخ هذه الفردية قديم من أيام اليونان حين كانت الحياة قائمة عندهم فى مدن صغيرة مستقلة مثل **أثينا وأســبارطة وكورنثة** . فالدولة هى المدينة ، وكان عدد السكان من القلة بحيث يتيسر لكل فرد أن يشارك فى حكم المدينة ، وبأن ينتخب من يمثله فى المجالس النيابية . ولا تزال هــذه النزعة الفردية التى تتجلى فى السياسة موجودة فى كثير من الدول فى الوقت الحاضر التى تأخـذ بالنظم النيابية التقليدية ، والتى تجعل الفرد هو المحور الذى تدور عليه حياة الدولة . ولكننا نود أن نذكر أن الاتجاهات المعاصرة فى الحياة السياسية اخذت تميل منذ القرن التاسع عشر الى تحقيق مصلحة الدولة على حساب الفرد ، **حتى أخذ نجم الفردية فى الأفول .**

والواقع ان هذه المشكلة هى مشــــكلة الساعة ، ونعنى : هل نجعل مصلحة الدولة أولا ولا نعمل للفرد حسابا بازاء تلك المصــلحة ، أو نستبقى الفردية كاملة وفى الوقت نفسه تتلاقى مصــــالح الأفراد بمحض حريتهم أو بضرب من التعاون أو بشكل ما من النظام السياسى الذى يحقق مصلحة الدولة . ولكن الظروف التى أشرنا اليها من قبل ، **الاقتصادية والصناعية ، وسيادة النزعة الآلية ، وازدياد عدد السكان ازديادا كبيرا** كل ذلك جعل الاتجاهات المعاصرة تقص أجنحة الفردية حتى فى الدول الغربية التى ورثت النزعة الفردية وما يتصل بها من حرية كاملة للفــرد ومبادأة واستقلال .

ان الفرد فى حياته الفطرية الأولية لا يميز بين نفسه وبين المجتمع الذى يعيش فيه ، بل بين نفسه وبين الطبيعة التى تحيطه ، **فهو جزء من** المجتمع ومن البيئة على السواء ، ولا يشرع فى هذا التمييز الا عندما يدرك ذاته متميزة عن غيره ، ولذلك كانت ظاهرة الوعى ، أى **الشعور بالذات** ، أساسا جوهريا فى ادراك الفرد لنفسه مستقلا عن كل شىء آخر . ولا تتضح فكرة وعى الفرد بذاته الا فى وقت متأخر نسبيا من حياة الانسان ، لأن الطفل الحديث الولادة لا يشعر هذا الشعور ، ولا يميز هذا التمييز ، حتى يشب عن الطوق ، ويأخذ فى التعلم وفى النظر . وكذلك فان الانسانية كلها لم تتضح فيها فكرة الوعى الا فى العصور المتأخرة المقارنة للحضارة والتقدم . ومن هنــا ظهرت فى القرن التاســع عشر تلك الفلسفات الألمانية المشتقة عن مذهب **كانط** والتى تعتمد على مفهوم الوعى ، سواء وعى الفرد أو وعى المجتمع **باعتبار ان هذا المفهوم هو الغاية من البشرية وهو الدافع الى الوجود فى آن واحد .**

والفكر الاسلامى منذ ظهوره أكد مفهوم الوعى وصلته بكل فرد ، ففى القرآن ان كل شىء فى هذا العالم يسبح بحمد الله ، ولكننا لا نشعر ، وان الناس الذين ينكرون وجود الله لا يشعرون . وقد دعا الاســـلام الناس الى التفكير والنظر ونبذ المعتقدات التقليدية التى كان آباؤهم عليها ، وأول مرحلة من مراحل التفكير هى وعى المرء بذاته ، وبفكره ، وبآرائه ، والا كان يأخذ الآراء تقليدا واعتيادا ، لا نظرا واعتقادا عن اقتناع .

الفردية والحرية :

ومنذ ظهور الاسلام حث على وجوب المعرفة المستندة الى الاطلاع بالقراءة والكتابة ، فكانت أول آية انزلت ((**اقرأ**)) ، وافتدى النبى اسرى بدر بتعليم عشرة من ابناء المسلمين القــــراءة والكتابة ، مما يدل على دفع الاسلام **الأفراد نحو** الوعى ، ونحو ارتقاء ســــلم الحضارة . وقد ازدهرت الحضارة الاسلامية فى القرون الأربعة الأولى ازدهارا شديدا ، فارتقت العلوم والآداب والفنون والصناعات **بسبب اعتماد تلك الحضارة على الدين والأخلاق من جهة ، وعلى تنمية كل فرد بحريته من جهة أخرى .**

فالتربية والتعليم المقصــــــودان شرطان أساســــيان فى تكوين الفرد ، اما بأن ينحو نحو الفردية واما بأن يتجه نحو التفانى فى المجتمع واعلاء كلمته . وقد درج الغرب على ابراز فكرة الفردية وبخاصة من الناحية السياسية ميراثا عن الفلسفة القديمة منذ عهد اليونان حتى اليوم ، وخضعت نظم التربية والتعليم سواء فى مراحله الابتدائية والثانوية أو فى المراحـــــل العليا وفى الجامعات لتنمية الفرد وتعويده أن يكون حـــــرا مستقلا فى ابداء رأيه العلمى أو السياسى عـلى السواء ، وتاريخ أوروبا يدل على صراع بين هذه الحرية الفردية وبين السلطة الحاكمة وبخاصـــة سلطة الكنيسة فى العصر الوســـيط وفى عصر النهضة ، ولم يكن الأمر كذلك فى الشرق اذ كانت الحرية العلمية مكفولة ولكل فرد الحق فى ابداء رأيه العلمى بشرط ان يؤيده بالحجة المعقولة ، **غير أن التطرف فى النزعة الفردية يكون عـلى حساب المجتمع فضلا عن أن الرأى الفـــردى لا يكتسب قـــوة بذاته ان لم يكن مؤيدا بآراء الآخـــرين** ، والملاحظ انه من الناحية الفكرية الخالصة تكسب الآراء قوتها ثمرة الاحتكاك بين المعقــــول ونتيجة تبادل الأفكار ولذلك ظهرت فلسفيا منذ القديم المدارس الفكرية التى تنبع عن الاشتراك بين جماعة من الفلاسفة أو بين طائفة من العلماء ، فهذه مدرسة **أرسطو** مثـلا المعروفة باسم ((**المشائية**)) فان آراءها الفلسفية هى نتيجة تعاون أفراد المدرسة كلهم ، بحيث كانت الفلسفة المشائية تعبيرا عن آراء جمـاعة أكثر منها تعبيرا عن آراء فرد ، وقل مثل ذلك عن مدرسة ابقراط الطبية فانها نتيجة آراء المدرسة كلها لا ابقراط وحده ، ولا يزال هذا التقليد جاريا حتى اليوم فان العلم الخاص بالذرة فى الوقت الحاضر يبحثه طائفة من العلماء يجتمعون معا هيئة واحدة ويشتركون جميعا فى اجراء المباحث الذرية ، ويخصص لكل فرد منهم ناحية معينة ، حتى اذا انتهت هذه الهيئة العلمية المشتركة الى نتيجة كان من الصعب أن ينسب البحث الى واحــــد بعينه ، اللهم الا اذا نسب الى رأس الهيئة .

ان مثل الفرد فى العصر الحاضر وهو يعمل عملا علميا مثل العضو المتصل بالجسم فالجسم مركب من أعضاء كثيرة كل واحد منها يؤدى وظيفة معينة ولا يكون الجسم جسما بعضو واحد منه فقط بل بسائر الأعضاء مجتمعة ، والحق فان تشبيه الفرد بعضو فى كائن حى تشبيه صـــحيح يمكن أن يقضى على التنازع الظاهرى بين الفرد من جهة والمجتمع من جهة أخرى أو بين الفردية والاشتراكية ، فمن جهة لكل فرد وظيفة اذا نظرنا الى الفرد على المستوى الفردى ، ومن جهة أخرى هذه الوظيفة متصلة اتصالا وثيقا بالمجتمع كله بحيث اذا نظرنا الى المجتمع على المســــتوى الاجتماعى راينا أن الفرد ان هو الا عضــــو من أعضائه وجزء من كل . فالخلاف فى حقيقة الأمر صادر عن وجهة النظر لا عن الحقيقة فى ذاتها .

والتربية مسؤولة الى حد كبير عن حل هذه المشكلة التى أصبحت حادة فى العصر الذى نعيش فيه ، فان الشرق أخذ يتبع فلسفة اشتراكية تعلى من شأن المجتمع والدولة وتلغى كيان الفرد ، وان المغالاة فى هذه النزعة الاشتراكية تسلب الفـــرد انسانيته وكرامته . وايضا فان المغالاة فى الفردية لدى الدول الغربية تعطل التقدم العام للدولة ويؤدى فى نهاية الأمر الى كثير من الفوضى على المستوى الاجتماعى ، ومن اجـل ذلك اضطرت الدول الغربية نفسها الى الاتجاه نحو شىء من النزعة الجماعية بل والاشتراكية أحيانا ، والحد من حرية الفرد ابقاء على المصلحة العليا للمجتمع وللدولة .

ونحن العرب بحكم التراث التاريخى الذى ورثناه عن الاسلام الذى يجمع بين **مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع** تتحقق عندنا الفردية المتزنة السامية التى تحتفظ لكل فرد بكيانه وحــريته ومبادأته وكرامته ، كما تحتفظ للأمــــة كلها بالمصلحة العليا بحيث يمكن أن يقال ان هـــذه الفلسفة العربية لا هى فردية خالصــــة ولا هى اشتراكية خالصة وهى صـــالحة تماما لعصر التصنيع الذى نعيش فيه فى هذا القرن العشرين .

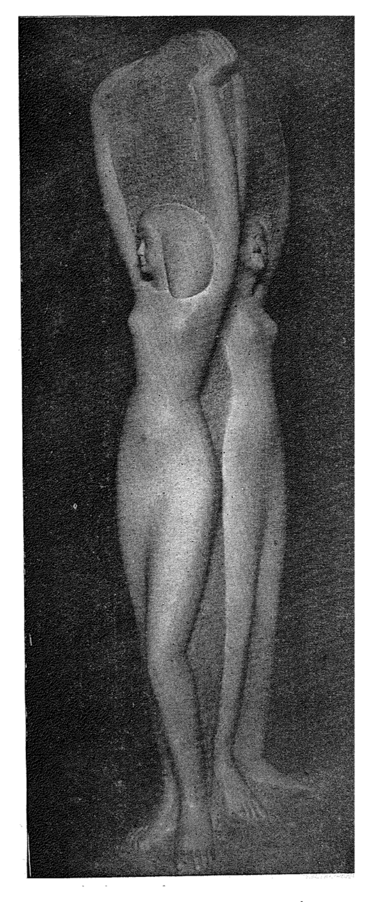
هذه الفلسفة على الجملة تجعل تضحية الفرد بنفسه أمرا واجبا .

احمد فؤاد الأهوانى

مضى عام على وفاة

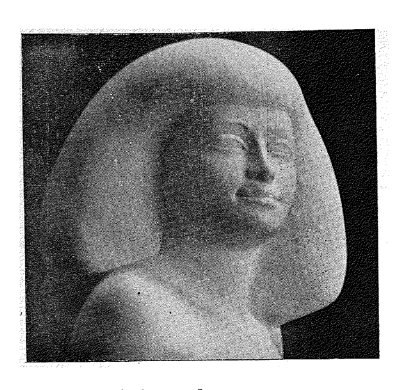
أنور عبد المولى

■ كان مثالاً
للمصري الصابر
الصامت الذي
يستعلي على
الألم بالعمل
ويسخر من الزيف
بالخلق الفني



عرائس الوحي الثلاث





صحوة مصر (تفصيل)

قطعة من مصر عادت الى حضن الأرض السمراء . ذهبت لتحيا ، وحين ترجع سيكون العود أحلى .. فسوف تمتزج بذرات التراب وعبير الأرض ، سوف تخصب التربة فتنبت **(الفنان)** من جديد .. سوف تبعث فى نبتة مصرية جديدة تشكل الفن وتبدع الأثر . لقد كانت هى .. هذه البضعة الغالية ، بذرة كامنة انبثقت عنها الأرض الطيبة الموعودة بالنماء .. بذرة غذتها جذور بعيدة ضاربة فى أعماق القدم فلما أينعت كان عطاؤها طيبا كالأرض المصرية صافيا كالخير ، صافيا كالطهر ، عذبا كالنهر ، غنيا كالخمائل ، رقيقا كالشمائل .

كان صورة من مصر

كنت معه فى سقارة كأنى فى بيت السنارى بين تماثيله .. وكنت أراه فى بيت السنارى فتنقلنى هذه التماثيل عينها الى سقارة بآياتها المنتشرة على الرمال وفى قدس المعابد .. هنا وهناك نفحة من مصر وقبس من روحها تجذب كالشعاع وينبسط كالشراع يتحدث حديث النبات فيه الورق والزهر والثمر .. الشمس والنيل والارض .. المعالم الرئيسية التى استوحتها حضارتنا بفنونها وآدابها وعقائدها وحكمتها .. على طول التاريخ .

كان مثالا للمصرى الصابر الصامد الذى يستعلى على الألم بالعمل ويسخر من الزيوف بالخلق الفنى .. انه هو وحده الباقى .. وانه لكذلك .

قلما سمعته يتكلم وان كان حديثه فى آثاره يملأ على جوانب نفسى فأنا أسمعه من تمثال نغمة ، وأراه على تمثال آخر بسمة فيها نور وأمل وطيبة وايمان وحنان كبسمة **« موت »** زوجة آمون أو بسمة الفاتنة **« نفرتارى » فى (أبو سمبل) .**

كان وديعا متواضعا وكان جم العطاء .. انه كسنابل القمح فى حقولنا الخضر تبدو للعين صغيرة نحيلة وفى كل سنبلة مائة حبة .

زرته بعد وفاته لا حيث يوجد الجسم منه بل حيث توجد الروح .. لم أزره فى قبره فالقبور تملأ الرحب كما يقول أبو العلاء ولكنى زرته فى محياه .. **عشت بين تماثيله بعض** يوم .. هناك حيث تجتمع أعماله الفنية فى بيت السنارى .. فى قبالة الباب تمثال من القيم المصرية الأصيلة : **العطاء والثبات والديمومة** .. العطاء السلامى الذى يتمثل فى الزهور التى حملها الفنان تمثالا آخر لمصرية تقف بأول الممر الخارجى لبيت السنارى . عطاء يستند فى كل تماثيله الى الصدر . وعلى موضع القلب كأنه يؤكد عمق النفس المصرية واخلاصها فى البذل والسماح .

هذا الممر أو القبو يمثل الفترات الحالكة التى مرت بها مصر والتى خرجت منها أشد قدرة على صنع الحياة المشرقة البسامة بما أضافت اليها التجربة القاسية ، وأضفت من صفات الصلابة والمقاومة والاصرار .

هذه الفترات الحالكة يمثلها الفنان أنور أو يمثلها تمثاله القائم عند نهاية القبو بأخطبوط وتنين يقابلهما من الجانب الآخر فى نفس التمثال مصرية مجنحة تبغى الخلاص وتعقد العزم عليه .. **انه استشراف مصر الى**

الخلاص ثم العمل له الذى يرمز اليه حورس يمتطى جـوادا .. بداية الانطلاق .

بداية الانطلاق فى التمثال وبداية الانطلاق فى المكان نفسه فبعد القبو فناء واسع تطل عليـه سماء زاهية وشمس سـاطعة ونخيل اخضر .. صفاء وضياء وخضرة تخصب النفس وتعمرها بالأمل .

يحمل فن أنور معانى عميقـة موحية .. **معانى انسانية** تتجلى فى تمثال الأمهات المحتجات على الغارات الضارعات الى السماء بيد والحانيات على الصغار باليد الأخرى تجمعهم الى الصدر حيث يستشعرون الأمان والـدفء على الـرغم من قصف الرعود .

معانى انسـانية متأصلة فى نفس الانسـان كالنزوع الى الحـرية والاعتـزاز بالـذات تفسره الرأس المرفوعة ابدا ، فى فنه .

معانى انسانية وصل اليها الانسان المصرى الذى جعله الفنان أنور فى أحد تماثيـله يسـتبطن داخله ويعرف نفسه .

معانى انسانية غامرة يعكسها تمثال ايزيس المطـاردة تحمل حوريس ، هذا التمثال الذى حشد له أنور أبوته كلهـا فانسكبت العواطف الجياشة والمشاعر الدافقة فى وجه ايزيس الوائق الخائف معا انهـا آلهة فى عين مصر القـديمة ولكنها أم فلم لا تخاف ؟ مهما بلغت قوتها . انه خوف الحنان لا الضعف .. خوف الرحمة التى تطل من عينيها اللتين تفتشان الفضاء ، ويدها المترفقة .. فى لفتتهـا ... فى كيانها المزلزل الثابت معا .. أحاسيس لا يعرفها الا أب متحنن ، ولا يبرزها الا فنان قادر يصل الى تكييف التمثال وتطويع الانحناءات واللفتات بحيث ترى ايزيس فى انعطافها ، معاطف الطريق من كل ناحيـة .. اتسعت نظرتها لتجمع الوجود كله فى نظرة تؤمنها على كنزها النفيس ... واذ بسط الفنان ، ذراع حورس على صـدرها وجعل كفه تتداخل فى كتفها أسلمه بكل الدفء المنبعث من الصدر الرخام الى نوم عميق .

نام حورس وظلت ايزيس ساهرة . أمومة ..

والأب الفنان فى أنور صور الأمومة صورا شتى فى تماثيل متنوعة ... صـورها حتى فى الحيوان فالنمرة المفترسة رقت ولانت عندما تداخل فيها صغارها فخفضت جسمها كله للصغار تتسلقه وتلصق وجوههـا فيه .

صـور أنور الأمومة فى كل بهائها وروعتها وعزها حين جعل من جلسة الام وحجرها شبه كرسى مكين وأجلس عليه الطفل فى رضا وسعادة وتمكن .. أنه عرش كبير يجلس عليـه ملك صغير .

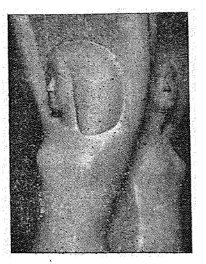
صور الأمومة فى انحناءة تجمع فيها أم كيانها كله ليطل فى لهفة على الصغير السعيد الذى أغراه الحب الخالد بالعبث والدلال فتشبث بأمـه فى وثوق المعشوق الذى لا يرد له رجاء .

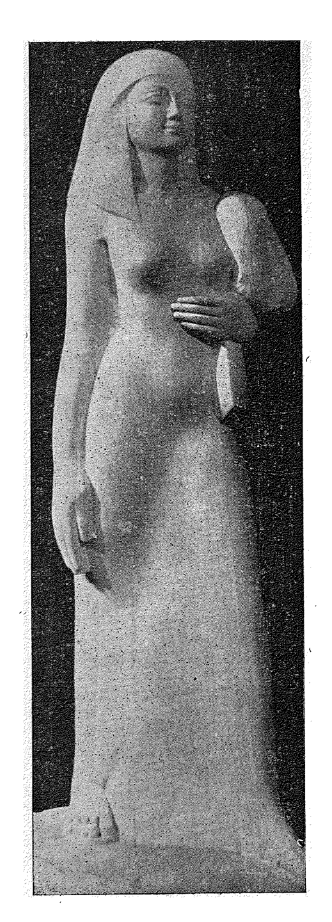
صور الأمومة على أعتاب الستين وقد فرغ الزمن من حفر أخاديده على الوجـه الناضر أو الذى كان ناضرا وتسامت رأسـها ابنتها البكر فى وجههـا الصبح وعد بمشاركتها المسئولية الضخمة .

لقد طوف أنور بالقصص القديم فى تمثال « **آدم وحـواء** » وفى تمثال يوسف يفزع من الخطيئـة ويرتفع عليها .

فى فن أنور كالفن الفرعـونى : الأجسام المشرعة ، والتقـاء الفكر والقوة والقدرة على التحليق بالتقاء الرأس الانسانى بجسم الأسد وجناح النسر . فى فن أنور كالفن الفرعونى مولد الشروق وأفراح الحياة .

فن أنور كالفن الفرعونى الحجر فيه يتحول الى نور ورفيف .





انه كالفن الفرعونى ، الخطوط فيه بسيطة منسابة فى رقة ودماثة معا ، الرخام فى يده لدن رخص فيه ليونة ونعومة ويشع الدفء والابتسام . . والحجر فى يده قادر – من قدرته .. على التثنى واعطاء الظل والنور .

فن أنور كالفن الفرعونى فيه الاتصال الحميم بالأشياء والتعاطف معها فأنت تحس احساسا غريبا عميقا بتعاطفه مع الحجارة فى دائرية الخطوط وانسكابها .. حتى السمكة من صنعه تحس تعاطفها مع الطبق الذى تحل فيه .

انه كالفن الفرعونى ، فيه حلم مصر بالسماء والنجوم والشفافية التى تتخلص من كثافة المادة وثقل التراب ... هل كان هو نفسه يحلم بهذا كله فى آخر تماثيله الذى سماه « الخلاص » ؟ .

لشد ما ياسرنى هذا التمثال .

لقد تخلص أنور كما أراد من رق المادة وغدا روحا تحوم فى بيت السنارى الذى شهد كفاحه مع الصخر وانتصاره عليه .. روحا وهاجة تؤنس المكان وتضيف اليه قيمة جديدة .

لو قيست الأعمار بالعرض فقد ناهز الثمانين .. ان كل تمثال من خلقه يعدل حيوات كاملة تعبر الدنيا عبورا ولو عمرت فيها .

لقد عاش أنور فى الحياة .. وبعد الحياة فالخالدون أربعة : **شاعر سار بيته ، ورسام ضحك زيته ، وموسيقى بكى وتره ، ومثال نطق حجره .**

وقد نطق حجره وضحك وبكى .. سلام على روحه الوادعة فى محراب الفن .

وسلام عليه فى الخالدين .

دكتورة نعمات أحمد فؤاد





● **كان شاعرا بالمعنى الأعمق لهذه الكلمة بحيث يمكن أن نقول ان الفكر لديه قد استحال شعرا ، وأن العلاقة بين الفكر والشعر أو بين الحقيقة والفن كانت نوعا من التناقض الأساسى الذى حرك فلسفته كلها .**

● **ان كلامه عن الشرق لا يعنى ان يكون طرفا مقابلا لأوربا والغرب ، بل شىء يسبق الغرب ويتجاوزه « يجب على أن أتعلم كيف أفكر فى الفلسفة والمعرفة تفكيرا شرقيا ، النظرة الشرقيه الى أوربا » .**

ـ رأى فى نيتشه ـ

« ان كان الفكر هو قدرك ، فاجل هذا القدر اجلالك لله ، وضح من اجله بافضل شىء لديك ، واحب شىء الى نفسك » .

الذى قال هذا الكلام لم يكتف بقوله ، بل عاشه وقدم حياته دليلا على صدقه . لم تعد شخصيته اليوم موضعا للنقاش العقلى أو الجدل الفلسفى كما كانت منذ نصف قرن . فقد هدأت العاصفة التى أثارها **نيتشه** ، وسكنت الأمواج التى بعثتها روحه العتية الغاضبة . ولم تعد هناك حاجة لأن يختصم الناس حوله ، أو يحذروا أبناءهم من قراءته ، أو يؤلفوا الكتب للتشهير به . ولا عادت هناك أعياد « **ديونيزيوس** » تقام باسمه ، كما كان الحال فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن . ومع ذلك فلا يكاد يتنازع اثنان اليوم حول مكانته ، ولا يكاد أحد ينكر دوره الكبير فى تطور التفكير الحديث . **فهو بمفرده يمثل بداية مرحلة او بالاحرى نهاية مرحلة فى تاريخ هذا التفكير** . مئات الكتب توضع **عنه** ، حتى

فكره هو قدره

دكتور عبد الغفار مكاوى

ليوشك عددها أن يزيد على ثلاثة آلاف كتاب . ومئات العلماء يؤلفون الأبحاث التى تتناول فلسفته ومأساة حياته فى دقة وعمق لا مزيد عليهما ، والمحاضرات تلقى عنه فى مختلف الجامعات والمحافل العلمية .

فما الذى نستطيع أن نضيفه الى هذا كله ، وليس فيه على ما يبدو مجال جديد انكشف فى هذه الغابة الكثيفة دربا مجهولا والعلماء قد تركوا آثار أقدامهم فى كل مكان ؟ أم نواجه اليوم فى حياتنا شيئا يذكرنا بنيتشه ويدعونا الى صحته أو اعادة النظر فيه ؟ لقد هدأت العاصفة التى أثارها كما قلت . وأصبح فى مقدورنا — على خلاف الجيل الذى عاش بين الحربين العالميتين — **أن نتأمل فى فلسفته من مسافة بعد كافية ، بحيث نتجنب الحماس فى مدحه والمبالغة فى اللوم عليه** . وليست مسافة البعد هذه بالأمر الهين الذى يمكننا أن نغفله أو نقلل من شأنه . بل هى فى الحقيقة من أثمن ما يملك الانسان فى زمن ضاعت منه « **عاطفة البعد** » فى كل مجالات الحياة على حد قول نيتشه نفسه . **فهذا البعد كفيل بأن يصحح نظرتنا اليه ، ويزيل عنها سحابة الحقد أو غشاوة** التعصب . وهو كفيل بأن ينأى بنا عن الحكم على فلسفته أو لها ، فذلك شىء بعيد عن الهدف من هذه السطور ، لأنها تهدف الى شىء أبسط من ذلك بكثير ، **ألا وهو أن نعيش مع نيتشه بعض لحظات ، أو بمعنى آخر ، أن نحاول معا أن نفكر فكره .**

فكره هو قدره

« ان كان الفكر هو قدرك ، فأجل هذا القدر كما تجل الله ، وضح من أجله بأفضل شىء عندك وأحب شىء الى نفسك » ....

الفكر اذن قدر . فكيف نشارك فى هذا القدر ، وهو كما نعلم قدر تعيس ؟ والمفكر قد انتهى به التفكير الى الجنون . **فما الذى يغوينا بصحبته ، ونحن نحاول** أن نحافظ على البقية الباقية من عقلنا ، **فى عالم يحملنا كل شىء فيه على الموت أو الجنون ؟! لنحاول أن نغوص**

فى هذا التفكير ، وسنجد أننا نغوص فى متاهة تسلمنا الى متاهة . ولنجرب أن نمسك بخيوط هذا القدر ، وسنرى انها تتشابك وتتعقـــد ، بحيث تسـوقنا فى النهاية الى ظلام لا يمكن الاهتداء فيه ، أو غموض لا سبيل الى التعبير عنه . ومع ذلك فلا داعى لليأس قبل أن نخطو الخطوة الاولى على الطريق ! ولنحاول ان ننظر فى شىء يعبر عن هذا الفكر أو يصور لنا قدره .

من أهم الشواهد التى تعبر عن قدر نيتشه فى المرحلة الأخيرة من حيـاته تلك القصائد التى يسميها **بأناشيد ديونيزيوس** ، وهى مجموعة من الأشعار ذات ايقاع حر ، تنتمى للمرحلة التى وضع فيهـا كتابه « **زرادشت** » ، وان لم يجمعها أو يدونها فى صـــورتها النهائية الا قبل اصابته بالجنون بزمن قليل . انه يقول فى احدى هـذه القصائد أو « **الديثيرامب** » التى جعل عنوانها « **بين الطيور الجارحة** » :

الآن ـ
مفردا معك ،
مثنى فى معرفتى ،
بين مئات المرايا
مزيف امامك انت ،
بين مئات الذكريات ،
مرتاب ،
متعب فى كل جرح
بردان فى كل صقيع
مخنوق بيدى ،
عارف نفسى !
جلاد نفسى !

وبعد هذه القصيدة بقليل نجد فى نفس المجموعة قصيدة أخرى هى « **الشمس تغيب** » تختتم بهـــذه الأبيات :

« الوحدة السابعة !
ما احسست ابدا
بالأمان الحلو أقرب الى
ولا بنظرة الشمس ادفأ عندى .
ـ ألا يتوهج الثلج فوق قمتى حتى الآن ؟
ها هو قاربى يسبح بعيدا ،
فضيا ، وخفيفا ، كأنه سمكة ... »

ثم تبدأ « **شكوى اريادنه** » بهذه الأبيات :

من يدفئنى ، من الذى لا يزال يحبنى ؟
اعطونى يدين دافئتين !
اعطونى فحم القلب !
ممدد ، مرتعش ،
اشبه بنصف ميت ، يدفئون قدميه ـ
تنفضنى ـ آه ـ نيران حمى مجهولة
وارتعد من سهام الصقيع الحادة
مطارد امامك ، يا أيتها الفكرة !

وتنتهى قصيدة « **المجد والأبدية** » بالأبيات الآتية :

يا درع الضرورة !
يا كوكب الوجود الأعلى !
يا من لا تدركه رغبة ،
ولا تلطخه « لا » ،
يا « نعم » الوجود الأبدية
انا « نعمك » الى الأبد
لأننى احبك ، يا ايتها الأبدية !

فى هـذه المجموعة الواحدة من القصائد المذهلة نجد الشك والتمزق الأليم :

... مثنى فى معرفتى
بين مئات المرايا
مزيف أمامك انت ،
بين مئات الذكريات
مرتاب .

الى جانب الاطمئنان الجميل ، والراحة السعيدة :

.. ما احسست أبدا
بالأمان الحلو أقرب منى ...

وفى المجموعة نفسها نجد البرودة الرهيبة ، التى توشك أن تصير تجمدا :

... متعب فى كل جرح
بردان فى كل صقيع ...

الى جوار الاحســاس بالدفء الخالص الذى يوشك ان يتجاوز طاقة البشر :

... ما احسست أبدا
بالأمان الحلو أقرب الى
ولا بنظرة الشمس ادفأ عندى ..

تقف جنبا الى جنب مع نوع من الأسر الذى يوشك ان يصبح اختناقا ، ويكاد ألا يكون منه هروب أو نجاة ، لأن اليد تمتد بالحبل الذى يلتف حول الرقبة :

مخنوق بيدى ،
عارف بنفسى !
جلاد نفسى !

وتتبعها خفة وانطلاق يخيل للانسان انهما لا يتصلان بهذه الأرض :

ها هو قاربى يسبح بعيدا
فضيا ، وخفيفا ، كأنه سمكة ..

نجد هذا كله فى تلك المجموعة النادرة من الأبيات ، اليأس القاتل ، والضياع الموحش :

من يدفئنى ، من ذا الذى لا يزال يحبنى ؟
ممدد ، مرتعش ،
أشبه بنصف ميت ...

مع التأكيد المفعم بالحياة ، والترحيب المطلق بها :

ذلك لأننى احبك ، يا ايتها الأبدية ! ....

مثل هذه الأبيات لا يستطيع الانسان ان يصل الى سرها دفعة واحدة . انها تحتاج الى السير على طريق

طويل من الصبر والتفسير والتعمق . وتزداد هذه الحاجة الحاحا كلما حاولنا فهم هذه « النعم » التى تختتم بها قصيدة « **المجد والأبدية** » :

يا نعم الوجود الأبدية ،
يا من لا تلطخها « لا » ،
أنا الى الأبد « نعمك » ..

والتى تصل الى أقصى قوتها ، لأنها تصل الى أقصى درجة من التجريد فى هذا البيت : «**يا من لا تلطخها لا**».... ذلك لأن من أقدم أنظار الفلسفة أن النعم الخالصة لا يمكن التعبير عنها أو التفكير فيها الا على هيئة النفى المزدوج ، أى نفى النفى أو لا اللا . وان دلتنا هذه الحقيقة على شىء فهى تدلنا على أن قدر نيتشه ، أو القدر الذى ساقه اليه تفكيره ، لا يمكن أن تفى بالتعبير عنه صيغة مبسطة، لا بل لا يمكن أن تفى به أية صيغة من الصيغ ، على كثرة محاولات المفسرين الى يومنا الحاضر . أضف الى ذلك أن فكرة القدر نفسها تنطوى بطبيعتها على شىء قد نسميه بالغموض أو الالغاز أو نصفه بالعلو على كل ما هو بشرى أو أرضى . ومهما أشار المفسرون والشارحون باصبع الاتهام الى الجنون الذى انتهى اليه نيتشه ، زاعمين أن هذه النهاية وحدها تدين فلسفته وتحكم عليها بالتناقض ، ومهما اعتقد فريق منهم أن المحاولة التى قام بها للانتصار على ما سماه بالعدمية كانت محاولة ناقصة وفاشلة فلن يحملنا ذلك كله على النظر الى قدر نيتشه نظرة النفى والانكار ، أو الزج به فى صيغة من الصيغ الجاهزة التى **تتستر برداء المذهب أو التاريخ** ، لتحاول فيما تزعم أن تفهمه . وسنتجنب فى كل الأحوال أن نصدر عليه أو على فلسفته حكما من تلك الاحكام الغليظة الشائعة التى كثيرا ما تبسط كل شىء لتفسد كل شىء . وسنتذكر ما يقوله فى الجزء الأول من زرادشت فى الفصل الذى يتحدث فيه عن ذباب السوق : « **أنت يا من تحب الحقيقة ! لا تشعر بالغيرة من هؤلاء المطلقين والمتعجلين ! فلم يحدث أبدا أن تعلقت الحقيقة بذراع مطلق .. بطيئة هى تجربة كل الينابيع العميقة : عليهم أن ينتظروا طويلا ، حتى يعرفوا ما الذى سقط فى أعماقها** » .

سنحاول اذن أن نتجنب هذا كله ، لأن احترامنا لمثل هذا القدر أكبر من أن يصرفنا عن الهبوط الى هذا الينبوع العميق ...

الفكر المجرد وفلسفة الحياة

كان الفكر هو قدر نيتشه .

ولكن ماذا نقصد بالفكر ، وماذا نريد بالقدر ؟ أمن الممكن أن يصبح الفكر ـ وهو نشاط العقل البشرى ـ قدر الانسان ؟!

ألا يوضع نيتشه فى تاريخ الفكر الفلسفى بين من نسميهم فلاسفة الحياة ؟ أليست فلسفة الحياة هى تلك الفلسفة التى تبتعد بنفسها عن كل معرفة نظرية أو عقلية ، وتتجه الى الحياة الخصبة المباشرة ؟ أليست هى التى تقدم الشعور على العقل ، والتجربة على التأمل ، والواقع على الفكر ؟ لقد تعودنا أن ننظر الى الفكر ، والفكر المجرد بنوع خاص ، على أنه بعيد عن الحياة بل غريب عليها . وتعودنا أن ننتظر من فلسفة الحياة تعبيرا شعوريا أو شاعريا عن جوهر الأشياء ، لا أفكارا مجردة أو تصورات ذهنية .

صحيح أنه لا ينكر أحد أن نيتشه كان شاعرا ، لا بالمعنى السطحى القريب لهذه الكلمة ، بحيث يقال انه ألف القصائد الشعرية الى جانب الكتابات النثرية ، ووضع كتابا فلسفيا ـ زرادشت ـ فى صورة شعرية . بل المقصود أنه **كان شاعرا بالمعنى الأعمق لهذه الكلمة ، بحيث يمكن أن نقول : ان الفكر لديه قد استحال شعرا ، وان العلاقة بين الفكر والشعر ، أو بين الحقيقة والفن ، كانت نوعا من التناقض الأساسى الذى حرك فلسفته من أولها الى آخرها** ، حتى لنجده يعترف فى أواخر حياته قائلا : لقد فكرت تفكيرا جديا فى وقت مبكر من حياتى عن العلاقة بين الفن والحقيقة ، وما زلت أشعر بالفزع المقدس وأنا أقف الآن أمام هذا الصراع .

أنسمى نيتشه لهذا السبب شاعرا فيلسوفا ؟ قد تكون التسمية جذابة ، ولكنها لا تقول فى الحقيقة شيئا . والأفضل أن نعفيه من هذا الشعار السخيف ، لكى لا نحرم أنفسنا من الاحساس المقدس الذى شعر به فى أواخر حياته **حين أحس بالفزع من الصراع القائم بين الحقيقة والفن** .

ولكن ألا نلاحظ أن نيتشه لا يكف عن مهاجمة الفلسفة التقليدية لايمانها البشع بالتصورات واصطناعها الدائم للافكار ، ولا ينقطع عن تسديد سهامه الى المنطق والديالكتيك والانسان النظرى أو السقراطى أو غير ذلك من تسمياته المشهورة ؟ أليس هو الذى قال فى الفترة التى وضع فيها أول كتبه الكبيرة « **ميلاد التراجيديا من روح الموسيقى** » انه ما من طريق يخرج من الفكرة ليؤدى الى جوهر الأشياء ؟ ألا نستطيع أن نستخلص من هذا ان الفكر الحق لابد أن يكون بالضرورة تفكيرا بالتصورات ، وان من طبيعة هذا الفكر أن يتفكر فى جوهر التصور ، **أعنى أن يكون شيئا أقرب الى التفكير فى التفكير ، لعل الجانب الأكبر من فلسفة نيتشه لا يخرج عن كونه تفكيرا فى التفكير نفسه** .

ولكن كيف يتفق هذا مع ما قلناه من انه فيلسوف الحياة ؟ أهناك أبعد من الحياة أو أكثر غرابة عليها من هذا الكلام ؟ وما هى اذن حقيقة العلاقة بين الفكر والحياة عند نيتشه ؟ .

انه يقول فى كتابه الاكبر الذى لم يقدر له أن يتمه هـــذه العبارة : « **ان الفكر هو اقوى شيء نجده فى كل مستويات الحياة** » . الفكر اذن هو أقوى ما نجده على اختلاف مستويات الحياة ، وأكثره تدفقا بالحياة . ألا يتبع ذلك أن يكون أكثر الموجودات حياة هو الفكر الذى يصل الى أقصى درجات التفكير ؟ وأن تتمثل أقصى درجات الفكر فى ذلك التفكير الخالص الذى يتحرك فى عنصره النقى ، أعنى التفكير المجرد ، بحيث يكون هذا التفكير المجرد أكثر ألوان الفكر حياة وحيوية .

ولكن ألا نكون بهذا قد سرنا على الطريق الخاطىء ؟ لنستمع الى ما يقوله فيلسوف الحياة فى ذلك . ها هو ذا يصرح فى احدى كتاباته المتأخرة : « **ان التفكير المجرد لدى الكثيرين عناء وشقاء ــ أما عندى فهو فى الايام المواتية عيـــد ونشوة .** » وليست النشوة التى يريدها نيتشه هنا الا حالة من حالات السكر بمعناه الأصيل الذى يجعله مقابلا للحلم ، بمعنى الارتفاع الى أقصى درجات القوة والحياة . **فالتفكير المجرد اذن هو أقصى درجات الحياة .**

ولكن هل يتسنى لكل من يفكر أن يجد فى التفكير المجرد بهجة العيد ونشوة السكر ؟ لا شك أنه فى حاجة الى كثير من الصبر والمران حتى يجد البهجة والنشوة بدلا من المشـــقة والعناء . ولن نجد بين فلاسفة العصر الحديث من راح يؤكد فى اصرار أن التفلسف يحتاج قبل كل شيء الى الوقت والصبر والتفرغ كما فعل نيتشه . ولن نجد أحدا عبر عن سخطه على التسرع والتفاهة كما عبر نيتشه . انه يقول فى احدى حكم كتابه « **العلم المرح** » (رقم ٣٢٩) تحت عنوان « **التفرغ والفـــراغ** » : « **ان التعجل هو الرذيلة الحقيقية للعالم الحديث** » . كما يقول : « لقد بات الناس يخجلون من الراحة والهدوء ؛ ويكاد التأمل الطويل أن يصيبهم بلذع الضمير . أنهم يفكرون وهم ينظرون الى الساعة فى أيديهم ، تماما كما يأكلون طعام الغداء وأعينهم على أخبار البورصة » .. أو يقول فى ختام المقدمة التى وضعها لكتاب « **الفجر** » : مثل هـــذا الكتاب لا يعرف التعجل ؛ ثم اننا أصدقاء الوقع البطىء ، مثلى فى ذلك مثل كتابى . ولم يكن عبثا أن أكون لغويا ، ولعلى ما زلت كذلك حتى الآن ؛ أعنى معلما للقراءة البطيئة : ــ وأخيرا يكتب الانسان كذلك ببطء . وهكذا أصبح الآن من عادتى ، لا بل من ذوقى ومزاجى ــ وربما كان ذوقا شريرا ؟ ــ الا أكتب شـــيئا لا يصيب المتعجل باليأس » . وكل من يقرأ نيتشه سيجد مثل هذه العبارات متناثرة فى كتبه ورسائله . وكل من يريد أن يقراه حقا فلابد له من التريث والصبر ، أعنى لابد له من التفكير معــــه . ألسنا نراه يقول فى كتابه « **هذا هو الانسان** » : الرقاد فى سكون .. التفرغ .. الانتظار والصبر .. ولكن هذا معناه التفكير ! » ؟ .

أراد نيتشه أن يجعل عنوان كتابه الاكبر الذى لم يتمه « **ارادة القوة** » . ولكن أليست ارادة القوة هى أصفى تعبير عن فلسفته ؟ وما شأن فلسفة تتحدث عن القوة بالفكر والتفكير ؟ أين نعثر على أثر للتفكير بين أولئك الحكـــام « الأقوياء » الذين راحوا بين الحربين العالميتين يتمسحون بنيتشه ويهيبون بفلسفته ؟ وهل قصد نيتشه بعبـــارته عن ارادة القـــوة شيئا يتصل بالسياسة من قريب أو بعيد ، كما أراد الذين أساءوا فهمه وجنوا عليه جناية لن ينصفه منها أحد الى آخر الدهر ؟ أو كانت فى الحقيقـة تعبيرا ميتافيزيقيا يلخص رأيه فى حقيقة الحياة فى ثلاث كلمات ؟ أليس من واجبنا اليوم أن نبذل الجهد المضاعف لنفهم ما يريده بالارادة والقوة وما يقصده من عبارته عن ارادة القوة ؟ .

كتب على الفلاسفة العظام أن يساء فهمهم ، كما كتب عليهم أن ينتشر تأثيرهم على أســـاس من هـــذا الفهم السيء . ولعل نيتشه قد أحس بأن الاجيال المقبلة لن تفهمه ولن تنصفه فكتب يقول فى أوراقه التى عثر عليها بعـــد موته : « **ارادة القوة** » ، كتاب هـــدفه التفكير ، ولا شيء غير هذا . لقد كتب لأولئك الذين يجدون متعة فى التفكير ، ولا شيء غير هذا . » ... « فارادة القوة » قد وضع ليفكر فيه الناس . أى أنه كلام ميتافيزيقى ، لا يقول شيئا عن أى شيء أو أية حالة تدخل فى اطار هذا العالم ، بل يتحدث عن العالم ككل ، ويتجاوز كل ما يضمه من أشياء .

لم يكن نيتشه مفكرا فلسفيا فحسب ، بل كان قبل ذلك كاتبا لامعا يلمس القلوب ببيانه الرائع ويهز العقول بأســـلوبه الحى . ولقد كان يعرف ما يقول حين كتب لصديقته الشابة **لوسالومى** ــ وهى صديقة الشاعر **رلكه** المقربة بعد ذلك ــ يوصيها بقواعد الأسلوب العشرة ويذكر من بينها أنه كلما زادت الحقيقة التى يريد الانسان أن يعلمها للناس تجريدا ، كلما كان عليه أن يغرى بهـــا الحواس » . ولقد نجح نيتشه فى هذا الاغراء ، حتى غاب عن خصومه وأنصاره على السواء ما فى أفكاره العميقة من التجريد . وتشبث القراء بأنه شاعر فيلسوف . ومع أن الوصف فى جملته صحيح ، الا أنه لا يمنعنا من القول بأن فلسفته لا تقل تجريدا ولا احكاما عن فلسفة **أرسطو أو كانت أو هيجل** . بل ان النفاذ الى فلسفته لا يقل صعوبة عن النفاذ الى فلسفة هؤلاء ، ان لم يزد عليها بكثير . فبينما يفر القراء من لغتهم الشاقة المعقدة التى تظهرهم على مشـــقة الموضوع الذى يتناولونه ، يغريهم أسلوب نيتشه اللامع المتدفق بأنهم يقراون شيئا يسيرا ، ويوقعهم فى خطر الفهم السريع ، فى حين انهم يكونون أبعد الناس عن فهمـــه ، بل أنهم فى معظم الأحيـــان ينتشون بقراءاته دون أن يدروا شيئا عن الموضوع الذى يتكلم عنه ! **والذين صـــبروا منهم على دراسته يعلمون تماما انهم يصادفون لديه أصعب الأفكار والمشـــكلات التى تناولتها الفلسفة الغربية فى تاريخها الطويل .**

كان الفكر هو قدر نيتشه .

ونحن لا نقصد من ذلك المعنى الخارجي الظاهر من حياته فحسب ؛ على الرغم من أننا نعلم أن عاطفة التفلسف قد حددت هـــذه الحياة القصيرة من كل نواحيها ، والتهمتها في النهاية في جنون مفزع مخيف . فمما لا شك فيه أن حياة هذا المفكر كانت وستظل مثلا مجيدا مؤلما على نهاية الفكر الصادق الجاد . وسوف يحرك قلوبنا دائما أن نعرف كيف أن عاطفة الفكر المتحمسة قد جعلته في الرابعــة والعشرين من عمره أستاذا للغات القديمــة في جامعة بازل ، وأبعدت بينه وبين الحياة الاجتماعية المطمئنة ، ودفعت به شيئا فشيئا الى مواضع الخطر والعداوة والتهديد ، فراح في سبيل هذا القدر يضحي بالمستقبل الجامعي المشرق ، وبالأصدقاء والمال والسمعة الطيبة ، ويغوص بالتدريج في هاوية الوحدة والانفراد ، حتى جاءت كارثة « تورين » المعروفة فعجلت بالنهاية المخيفة لكل هذا العذاب .

كل هذا معروف ومشهور . ولكن نيتشه يقصد شيئا أكبر منه حين يتحدث عن « **قدر الفكر** » ، وعن التضحية بأفضل شيء لدى الانسان وأحب شيء الى **نفسه** . انه يقول في الكتاب الخامس من « **العلم المرح** » تحت عنوان « **نحن الذين لا نخاف** » هـــذه العبارة : « هناك فرق شاسع بين أن يقف المفكر بشخصه وراء مشكلاته بحيث يجد فيها قدره ومحنته وكذلك أسمى سعادته ، **أو أن** يقف منها موقفا « غير شخصي » : أعني أن يفهم كيف يلمسها ويمسك بها بقرون استشـــعار الفكرة الباردة المتطفلة . في الحالة الأخيرة **لا يخرج الانسان بشيء** على كثرة ما يمنى به نفسه : ذلك لأن المشكلات العظيمة ــ اذا فرض أنهـــا تسمح لأحد بأن يفهمها ــ لا تدع للضفادع ولا للمتخاذلين فرصة الاقتراب منها . ان هذا هو طبعها منذ الأزل ، وهوبالمناسبة طبع تشارك فيه كل الفاتنات ! . » ولقد كانت المشــكلات التي عـذبت نيتشـــه ، والحقائق التي أحس هو نفسه بالرعب منها ، هي قدر فكره . انه يكتب الى صديقه « **أوفر بك** » **فيقول** : « لقد كنت أملي ساعتين أو ثلاثة كل يوم تقريبا ، ولكن « **فلسفتي** » ــ اذا كان من حقي أن أصف ما يعذبني حتى أعمق جذور حياتي بهذا الاسم ــ لم يعد من الممكن نقلها الى احد ، أو على الأقل لم يعد ذلك ممكنا عن طريق النشر . انني أشتاق في بعض الأحيان الى عقـد مؤتمر سرى معك أنت ويعقوب بورخارت ، لأسألكما كيف تواجهان هذه المحنة ، أكثر من رواية جديدة لكما . »

ولكن المرجع أن زميلي نيتشه في جامعة بازل ما كانا ليوافقا على عقد هذا المؤتمر . ولو عقداه لما استطاعا أن يحسا بشيء من اليأس الذي أحس به في أواخر حياته .

فلن يستطيع أن يشعر بهذا اليأس أو يشارك في بعض عذابه الا من يجد في نفسه الاستعداد لمتابعته على طريق الفكر الشاق الطويل ، والارادة الكافية لتحمل قدره القاسي الأليم . ان نيتشه يقول بنفسه في احدى القطع التي جمعت بعـــد موته : **ان علينا ، قبل أن يصيبنا القدر ، أن نسوقه كما نسوق الطفل ونضربه بالسوط . فاذا ما أصابنا فعلينا أن نبذل جهدنا لكي نحبه** » .

ومن الصعب أن نفهم كيف استطاع نيتشه أن يخطو هذه الخطوة نحو حب القدر ، وأن يسير من النفي الى نفي النفي ، أو الى النعم العليـــا أو محبة القــــدر Amoratif كمـــا يسميهـا . انه يتحـــدث في « **هكذا تكلم زرادشت** » عن الارادة الكارهة Wiaerwille للزمن ول « قد كان » ، كما يتحدث عن الخلاص من **هذه** الارادة الكارهة أو من عدم الارادة (**لا عن الارادة بوجه مطلق ، اذ أن في حديثه ذاك اشارة الى شوبنهور والبوذية الذين يســـتنكر كلاهمـــا عن الارادة ويصــــفه بأنه أغنيـــة الجنون الخرافيـــة .**) هــــذه الارادة الكارهة للـــزمن أو المضـــادة له ، **والنزعة التي** تميل الى المخالفة والهجوم بوجه عام ، علامة من العلامات الدالة على تفكير نيتشه في مجموعه . ولكننا نعلم أن كل نزعة مضــادة أو مخالفة تظل على نحو من الأنحاء حبيسة لما تخالفه أو تكون ضدا له . فما من مخالفة لا تنطوي على نصيب من المشاركة . **ولا من تفكير يهاجم الميتافيزيقا ، أو الأفلاطونيـــة ، أو المسيحية ، أو الزمن المعاصر له الا ويظل بوجـــه من الوجوه ميتافيزيقيـــا أو أفلاطونيا أو مسيحيا أو معاصرا** . وهذا القول ينطبق على نيتشه أكثر من أي مفكر سواه . بل نحن اليوم أقدر على قوله والاحساس به أكثر منـــه . وربما لبعدنا عنه البعد الكافي لاصدار هذا الحكم الذي لم يكن في استطاعته أن يعيه أو يصدره بنفسه .

مهما يكن من شيء ففي امكاننا ــ من وجهـة النظر هذه ــ أن نضع فلسفة نيتشه في مكانها ، ونخطو خطوة على طريق النقد الشامل لها . يمكننا أن نقول ــ وهذا ما قاله الكثيرون قاموا به بالفعل ــ ان فلسفة نيتشه تمثل الكمال والنضوج في مرحلة من مراحل الفكر الغربي ، كما تمثل في نفس الوقت غاية هذه المرحلة ونهايتها . فهي في رأى هؤلاء المفسرين (**والمقصود بهم هيدجر وتلاميذه بنوع خاص**) تمثل كلمة الختام في الفلسفة الحديثة من حيث هي فلسفة الفكر والارادة الانسانية التي تنعكس على نفسها أو تضع نفسها بنفسها . ومن ثم يكون تفسيره للحياة والوجـــود بأنه ارادة القوة هـــو أقصى مرحلة لميتافيزيقا الذاتية ، أي للفلسفة الحديثة التي يعرفونها أيضا بهـــذه الصفة ، حيث تبلغ هـــذه الفلسفة غاية امكانياتها من حيث هي فلسفة ذاتية للارادة . فاذا كان نيتشه قد وصل بهذه الذاتية الى أقصى ما يمكن أن تصل اليه ، وبلغ بها عن طريق تطرفه الحاسم الصريح الى آخر

حدودها ، فلا شك أيضا فى أنه قد ظل أسير مملكتها ورهين أفكارها . ومع ذلك فاذا كانت هذه النظرة تنطبق الى حد كبير على فلسفة نيتشــه أو تمثل على الأقل جانبا هاما من جوانبها ، فلا شك أيضا فى انهـــا ليست هى النظرة الوحيدة الممكنة الى هــذه الفلسفة الخصبة المتعددة الجوانب والوجـــوه . أضف الى ذلك أن الزج باحدى الفلسفات فى صيغة تاريخية أو مذهبية بعينها ، مهما كان نوع هذه الصيغة ، لابد أن ينطوى على شىء من الاجحاف والظلم لتلك الفلسفة . واذا صدق هــذا القول على فلسفة ما ، فهو أصدق ما يكون على فلسفة نيتشه . فالمتأمل لها لابد أن تأتى عليه لحظة يسأل فيها نفسه : **هل هــذه الفلسفة شكل من الأشكال العديدة للفلسفة الحديثة ، أو هى الى جانب ذلك وفوق ذلك شىء آخر مختلف وجديد ؟! .**

ارادة القوة وتأكيد الحياة

ليست الكلمات التى تعبر عن « الضد » والمخالفة هى وحدها التى تدل على تفكير نيتشـه . بل أن الكلمات التى تعبر عن التجـاوز والعلو والمفارقة ــ مثل فوق ، ووراء ، وبعد ، التى تتكرر كثيرا فى كتاباته وبخاصة فى زرادشت ــ قد تكون أكثر دلالة على طابعـــه الفكرى والفلسفى . وكثيرا ما قيل ان هذه الكلمات وحدها تعبير واضح عن تطرف نيتشه أو تهوره . وهذا صحيح بالفعل . غير انها لا تستخدم دائما للدلالة على صيغة التفضيل أو المبالغـــة . **بل كثيرا ما يراد بهـا التعبير عن تجاوز الضدين جميعا ، والعلو فوق كل ما عرفته الانسانية من أشكال التصور والتفكير** . وأوضح مثل على هذا هو حرف فوق über كما يرد فى الكلمة المركبة فوق ــ الانسان أو الانســـــان الأعلى über - Mensch, Supermen فليس الانسان الذى يقصده نيتشه بهذه الكلمة انسانا أضخم حجما أو أقوى عضلا من بقية الناس ، ولا هو ذلك الوحش الأشقر الذى ظنت النازية البشعة أنهـا جاءت أخيرا لتحقق وجوده على الأرض . **بل هو فى الواقع مرحلة تتجاوز مرحلة الانسان الحاضر ، وتتحقق فيهـا فكرة نيتشه عن ارادة القوة وتأكيــد الحياة** . وليس للانسان الأعلى صلة من قريب أو بعيد بالبطل المحارب ولا بالعملاق القوى ، وانما يقترب أكثر ما يقترب من ذلك « **الطفل اللاعب** » الذى يتحدث عنه زرادشت .

الأمر اذن أمر تجاوز وعلو وارتفاع ؛ تجاوز للانسان الحاضر ، وعلو فوق الأخـلاق الســائدة ، وارتفاع على التركة الميتافيزيقيـــة التى ورثها العالم عن **أفلاطون** . أن نيتشه لا يزال يتحرك كما هو منتظر فى اطار الفلسفة الحديثة بوصفها ميتافيزيقا الذات التى تضع نفســـها وتتمثل نفسها ؛ تشهد على ذلك المواضع الكثيرة التى يمجد فيها الأنا المريدة الخلاقة ، **أعجب الأشياء ومقياس** الأشياء جميعـا (**كما تقول قطعة معروفة فى زرادشت فى الفصل الخاص بسكان العالم الآخر**) . ولكنه مع ذلك دائم البحث ــ كما لم يفعل أحد قبله أو بعده من مفكرى العصر الكبار ــ عن المنابع الجــديدة والآفاق الغريبة المجهولة ، شــأن الرواد والمكتشفين الذين لا تحلو لهم الحياة الا بين مجاهل الكشف وأخطار الريادة ! انه يكتب فى القطعـــة الأخيـرة من كتاب « **الفجر** » تحت عنوان « **نحن ملاحو الروح !** » فيصف نفسه بأنه « **كولومبوس** » جــديد ، يوجه شراع سفينته نحو الغرب على أمل أن يكتشف الهند الجديدة . ولكن هل استطاع نيتشه بعد أن اتجه بسفينته الى الغرب ، الى هناك « **حيث غابت كل شموس البشرية** » أن يبلغ الهنـــــد ، أى يبلغ الشرق الجـديد أو يرى شطآنه على الأقل من بعيد ؟!

مثل هذا السؤال لا يجاب عليه بلا أو نعم قاطعة . وتتعذر الاجابة كلما تصورنا مدى خصوبة فلسفة نيتشه وعمقها وتعدد مستوياتها وأبعـادها . والأفضل من ذلك أن نحاول البحث عن نص يلقى بعض الضوء على السؤال . ها هـو ذا يقول فى مقطوعة هامة من كتابه الكبير « **ارادة القوة** » يصور فيه حالة من حالات الصفاء والاتزان النادرة فى حياته الفكرية العاصـــفة ، ويعبر عن موقفه وهدفه الفلسفى فيقول : « الانتظار والاستعداد ؛ انتظار تدفق الينابيع الجديدة ؛ الاستعداد فى ظل الوحدة للقاء الرؤى والأصوات الغريبة ؛ تطهير النفس على الدوام من غبار السوق ومن ضجيج هذا الزمن ؛ التغلب على كل ما هو مسيحى عن طريق شىء يتفوق على المسيحية ولا يكتفى بالتخلص منها ؛ اكتشاف الجنوب فى النفس من جديد ورؤية سماء الجنوب الساطعة الحافلة بالأسرار وهى تنتشر فوق رؤوسنا ؛ غزو الصـــحة الجنوبية والقوة الكامنة مثلا فى النفس غزوا جديدا ؛ أن يصبح الانسان بالتدريج أكثر شمولا واتساعا ، ويصير عالميا ، وأوروبيا ، وأكثر من أوروبى ، وشرقى ، الى أن يصبح فى النهاية اغريقيا ــ لأن الروح الاغريقية كانت هى التأليف والمركب الأول العظيم لـكل ما هو شرقى كما كانت لهذا السبب نفسه**مبدأ** الروح الأوروبية ــ اكتشاف «**عالمنا الجديد**» ــ من ذا الذى يحيا وفق هـــذه التعاليم ، ومن يدرى ما الذى يمكن أن يحدث له ذات يوم ؟ لعله أن يكون **نهارا جديدا !** » .

ان نيتشه لا يتحدث هنا عن شىء يخالف المسيحية أو ينافى الروح الأوروبيـــة ، ولا يذكر شيئا عن الضد أو العكس ، بل يتجاوز جميع المواقف والأحوال والآفاق الى ما وراءها ، حيث ينتظره عالم جديد ونهار جديد . وهو لذلك فى حاجة الى منابع جديدة تروى عطشه الذى يفوق احتمال البشر : « الانتظار والاستعداد ؛ انتظار

أن تنبثق منابع جديدة » ، أو كما يقول في احدى القطع التي كتبها عن زرادشت : « أن ينتظر المرء عطشه ويتركه حتى يصل الى أقصى مداه ، لكي يكتشف منبعه . »

والمنبع شيء يتدفق من تلقاء نفسه . ان الانسان لا يصنعه ، فأقصى ما يملكه أن يحاول الكشف عنه وينتظر تدفقه . هناك لا يكون محل للذات المريدة المتسلطة ، بل للصبر والتريث والانتظار . وعندئذ نتذكر البيت الأول من قصيدته عن « سلس ماريا » :

هنا جلست أنتظر وأنتظر ، —

لكنني كنت أنتظر لا شيء . »

« الاستعداد في ظل الوحدة للقاء الرؤى والأصوات الغريبة . » وهل فعل نيتشه شيئا غير هذا في خلال السنوات العشر التي سبقت تخبطه في ظلام الجنون ؟ الم يبق مخلصا لطبيعته على الرغم من كل المواقف التي تفجرت فيها نزعته الى الهدم والعدوان والتظاهر بالعظمة ؟ وهذه الرؤى الغريبة ، أيمكن أن تكون شيئا غير رؤياه عن عودة الشبيه الأبدية ؟ والأصوات الغريبة ؟ أليس من الممكن مقارنتها بتلك القطعة الأخيرة من القسم الثاني من زرادشت التي نجدها تحت عنوان « أشد الساعات سكونا » حيث نسمع المجهول يتكلم مع زرادشت « بغير صوت » ؟ .

أما تطهير النفس على الدوام من غبار السوق وضجيج الزمن فهو واضح الدلالة على ضرورة العلو والتجاوز بوجه عام ، حتى ولو كان هذا العلو فوق ما حققته ظاهرة الفيلسوف نفسه وتأملاته التي جاءت في غير وقتها أو ضد وقتها من غبار النجاح وضجيجه . ولن يخفى ما في « تطهير النفس على الدوام » من تذكير بمبدأ التطهير القديم عند الفيثاغوريين والأفلاطونيين . وأما التغلب على كل ما هو مسيحي دون الاكتفاء بالتخلص منه ، فأهم ما نلاحظه فيه أنه لا يذكر شيئا عن عداوة المسيحية أو مخالفتها ، بل يتحدث عن روح تتجاوز المسيحية وتعلو عليها . فلم يكن من الممكن أن يوجه الفيلسوف همه الى التخلص ببساطة من المسيحية ، وهو الذي يصف نفسه بأنه « سليل جيل كامل من القسس المسيحيين » . ولم يكن من الممكن أيضا أن يدعو الى نوع من الوثنية أو الاغريقية كما يزعم بعض خصومه . بل ان أقصى ما يريده أن يعلو ويتفوق بالانسان الى « نهار جديد » و « عالم جديد » يؤكد ارادة قوته وقدرته على العلو والتفوق فوق انسانيته الحاضرة .

وتطالب السطور التالية بالعودة الى اكتشاف الجنوب في النفس ، والعودة الى غزو الصحة الجنوبية فيها . فما هو هذا الجنوب الذي يريد الملاح أن يوجه اليه سفينته ؟ ان الحكمة رقم ٢٥٥ من كتابه « وراء الخير والشر » تصف الجنوب باشراقه الباهر وشمسه الساطعة على أنه « المدرسة العظمى لاستعادة الصحة في أمور الروح والحس » . وليس الجنوب رمزا للاشراق الناصع فحسب ، ولكنه كذلك رمز لكل ما هو عميق ، وقادر ، وغني بالأسرار . فلقد كان الشمال على الدوام أكثر سذاجة وسطحية من الجنوب ، كما تقول الحكمة ٣٥٠ من كتاب « العلم المرح » ؛ وكان الجنوب هو وريث « الشرق العميق » ووريث آسيا العريقة الغنية بالأسرار » ، كما كان كذلك رمز ما يسميه نيتشه بالروح الاغريقية .

ولكن هذا كله لا يعدو أن يكون تمهيدا للسطور التالية التي تريد للانسان « أن يصبح بالتدريج أكثر شمولا واتساعا ، وأن يصير عالميا ، وأوروبيا وأكثر من أوروبي ، وشرقيا ، الى أن يصبح في النهاية اغريقيا » . والاغريقي هنا رمز لنهاية الرحلة ، أو لعالمنا الجديد كما يمضي الكلام بعد ذلك . ولكن ما هي بلاد الاغريق التي يريد نيتشه أن يعيد اكتشافها من جديد ؟ وما صلتها بذلك البلد الذي اكتشفته علوم الآثار واللغات القديمة ؟ .

ان الحكمة رقم ٤١٦ من « ارادة القوة » تقول : « ان الفلسفة الألمانية في مجموعها هي أشد ألوان الرومانتيكية والحنين التي وجدت حتى الآن أصالة : وهي الشوق الى أفضل ما عرفه الانسان الى اليوم . ان الانسان لم يعد يشعر في أي مكان بأنه في وطنه . انه يحن الى موضع يمكنه أن يقول عنه بطريقة ما انه وطنه ... وهذا الموضع هو العالم الاغريقي ! غير أن جميع الجسور المؤدية اليه قد تحطمت ، — باستثناء أقواس قزح التصورات » .

ان نيتشه يعلم أنه لم تعد هناك جسور ترجع بنا الى بلاد الاغريق غير جسور التصورات . وما بقي هذا الطريق الوحيد قائما فسوف نظل « كالأشباح الرقيقة » . صحيح أنه يعترف لهذه الأشباح ببعض الحقوق ، ولكنها ستبقى شيئا مؤقتا ، ممهدا لما يأتي بعده . وسنظل على جهلنا بالاغريق ، ما بقي الطريق اليها مخفيا تحت الأرض . فعيون العلماء المتطفلة لن تبصر الحقيقة في هذه الأمور ، ان كان من الواجب بالطبع أن يستمر العلم في خدمة الكشوف الحفريات .

بلاد الاغريق الجديدة الخالصة لا شأن لها اذن ببلاد الاغريق القديمة ، نصيحته لنا بأن نصبح اغريقيين لا صلة لها بالدراسات الكلاسيكية واللغوية . بل ان الطريق اليها يزداد شمولا باستمرار ، حتى يصير عالميا وأوروبيا وأكثر من أوروبي وشرقي الى أن يمر أخيرا ببلاد الاغريق ! ومن الواضح أن كلامه عن الشرق لا يعني أن يكون طرفا مقابلا لأوروبا والغرب ، بل عن شيء يسبق الغرب ويتجاوزه . ومن لم نجده يلاحظ الملاحظة التالية في أوراقه التي تحتوي على خططه ومشروعاته في الكتابة : « يجب على أن أتعلم كيف أفكر في الفلسفة والمعرفة تفكيرا شرقيا . النظرة الشرقية الى

أوروبا » . وبذلك يتضح شوقه الغريب الى أن يصبح الانسان اغريقيا بعد أن يتم له بلوغ الروح الشرقية . ذلك لأن الروح الاغريقيـــة كانت هي التأليف والمركب الأول العظيم لكل ما هو شرقي .

بلاد الاغريق التي يريدها نيتشـــه لا صلة لها اذن بذلك البلد الغربي القديم . **فهو يريد بلاد الشرق الجديد مع الغرب الجديد ، أي مع وطن اغريقي جديد** . ومن هنـــا نفهم ذلك الشعار الهندي الذي يقدم به لكتابه « **الفجر** » الذي يشرق معـــه فجر تفكيره والذي يقول فيه : « **هنالك اشكال من الفجر لا حصر لها ، لم يقدر لنورها أن يشرق بعــــد .** » ومن هنـا أيضا كانت تلك الحكمة التي يختتم بها هذا الكتاب تحت عنوان « **نحن ملاحو الروح** » والتي تنتهي بكلمة غامضـــة عجيبة هي « أو » : أيقول الناس عنا ذات يوم أننا نحن أيضا كنا نرجو ، وقد اتجهنا بسفننا نحو الغرب ، أن نصل الى بلاد الهنـــد ؟ وأنه كان من نصـــيبنا أن نتحطم على (صخرة) اللانهاية ؟ أو يا اخوتي ؟ أو ؟ ـ »

ما معنى هذه الـ « أو » ؟ وما هي بلاد الهند التي يريد نيتشه أن تصل سفينته الى شاطئها ؟ أهي بلاد الديانة البوذية ؟ ولكننا نعرف مدى احتقاره للبوذية ، ونعرف كذلك أنه وصفها هي والديانة المسيحية بأنهما الديانتان العدميتان الكبيرتان . أم تكون الهند رمزا للبلد الذي ستشرق منه ديانة جديدة وفلسفة جديدة ؟ .

ان نيتشه يقارن نفسه هنا بكولومبوس . فالمعروف أن هذا قد اتجه بسفنه ناحية ألغرب وهو يرجو أن يكتشف جزرا هندية . غير أنه اكتشف بلدا جديدا لم يكن هو الهند بل أمريكا . فماذا تعني « أو » في نهاية المقطوعة السابقة ؟ أتعني أنه كان يرضيه أن يبلغ الهند لو لم تتكسر سفينته على صخرة اللانهاية ؟ لو فعل ذلك لكان متناقضا مع نفسه . فقد سبق له أن أسقط الهند « **بلد الديانة العدمية** » من حسابه . لم يبق اذن الا القول بأنه كان يريد مثل كولومبوس أن يكتشف أمريكا أخـــرى أو عالما جديدا يسميه « **عالمنا** » الجديد . وسواء بعـد ذلك أن تكون ســفينته قد تحطمت على صخور اللانهاية أو أن يكون قد اكتشف ذلك العالم الجديد ، فلا يمكن القطع في ذلك بالنفي ولا بالايجاب ، ولن نســتفيد في في الحالين شيئا . فأهم من ذلك بكثير ان نعلم أنه لم يكف عن البحث عن هذا العالم الجديد ، ولم يبخل عليه بجهد ممكن أو مستحيل ، بل وهب له حياته حتى جن واخترق . ولذلك نجده يقول بحق على لسان زرادشت : « **كان طريقي كله محاولة وسؤالا** » : ولعل هذه التجربة المتصلة وهذا الالحاح المستمر على السؤال الحر هما خير ما في فلسفة نيتشه ، بل خير ما يمكن ان يوصف به الفكر على وجه الاطلاق .

انه يقول في احـــدى قطع « **الفجــر** » التي جعل عنوانها « **مملكة اخلاقية متوسطة** » : « **نحن تجارب ، ونريد أيضا ان نكون كذلك !** » . ولقد كان نيتشه على وعي تام بوضعه التاريخي الخاص الذي جعله يقف بين عواصف الزمن وأمطاره كالحارس العنيـــد على بوابة تفصل بين عهد قديم وعهد جديد . ولقد بلغ هذا الوعي في السنوات الأخيرة من حياته درجة من التهور الذي لم يقف عند حد . لنستمع اليه وهو يقول في بداية الفصل الأخير من كتابه « **هو ذا الانسان** » تحت هذا العنوان : « لمـــاذا كنت قدرا » : « انني أعرف نصيبي . سوف ترتبط باسمي ذكرى شيء مخيف ـ ذكرى أزمة لم يحدث مثلها على وجه الارض .. لست بشرا ، انني ديناميت » .

قد نسمي هـــذا تطرفا أو تهورا . وقد نرجعه الى مرض نفسي لا شك أن نيتشه كان يعاني منه ، أو نعود به الى الوحـــدة المطلقة الأليمة التي عاش فيها طوال حياته ، أو الى تجاهل معاصريه لأعمالـه الفلســـفية والأدبية تجاهلا وصل في بعض الأحيان الى حـــد الاحتقار . غير أن التطرف أو التهور لم يكن غريبا على نيتشه ، فقد طبع حياته وأعماله منذ البداية بطابعه ، كما كان لسحر هذا التطرف أثره الكبير على التجاهل الذي أصابه في حياته ، والمجد الذي انهال عليه بعـــد موته ، وطقوس العبـادة التي قدمت اليه قبل الحرب العالمية الأخيرة من جانب الفاشيين (**الذين أساءوا اليه وظلموه ظلما لا ندري كيف يمكن التكفير عنه** .)

ومع ذلك كله فقـــد كان نيتشه ـ وهو الذي عاش حياته يحترم الاغريق ويستلهم منهم أنبل ما فيهم وأقوى ما فيهم ـ يعرف قيمة الحد والتوسط والاعتدال أفضل معرفة . وها هو يكتب في احدى ملاحظاته التي وجدت بعد موته : « **ايجاد الحد والوسط في أثناء السعي الى تجاوز الانسانية .** » ولـكنه كان يملك من الشجاعة ما يجعله يعترف بأن التزام الحد والتوسط شيء غريب عليه وعلى جيله . هل كانت طبيعته البركانية أقوى من كل الحدود ؟ هل كانت « الرؤى والأصوات الغريبة » ـ التي كانت تتدفق عليه طوال حياته تدفق موجات الالهام العارمة ـ هي المسئولة عن عدم التزامه بالحد والاعتدال ؟ مهما تكن الاجابة على هذه الأسئلة التي يصعب الجواب عليها فان نيتشه يعترف في الحكمة ٢٢٤ من كتابه « **وراء حدود الخـــير والشر** » بأن « الحد شيء غريب علينا ... » ولا شك أنه يقصد بالحد شيئا يختلف كل الاختلاف عما يقصده أوساط الناس العاديين « بخير الأمور الوسط » أو بالاعتدال الذي يفهمون منه القناعة والطمأنينة والرضا بالقليل . فقد كان دائم الاحتجاج على هؤلاء الأوساط والعاديين ، دائم التمجيد للأفراد المستثنين غير العاديين . وما دام العاديون يحمون أنفسهم من ســيطرة الغوغاء والشواذ على السواء ، فسيكونون خصما جـــديدا للاستثنائيين ، كما يقول في ارادة القوة .

الانسان المصلوب

يبدو كل شيء في حياة نيتشه وكأنه انجذب بسحر التهور والتطرف ، وتمرد على كل القيود والحدود . والسنوات الأحد عشر التي عاشها بعد انهياره في مأساة تورين ، أشبه ببقايا بركان محترق ، تبدو هي ايضا بهولها وبشاعتها وقد جاوزت كل الحدود . لقد راح يغوص في لجة الجنون المعتمة كل يوم ، ويرسل بعد الكارثة خطابات الى معارفه وأصدقائه يسمي نفسه فيها قيصر أو ديونيزوس أو المصلوب . وحاولت شقيقته – التي طالما هاجمها الباحثون المحدثون بحق أو بغير حق – أن تخفي من أسرار مرضه الفظيع ما استطاعت . ولكن هل هناك ما هو افظع من هذه الحكاية التي روتها على لسانه ، وأوردها أندريه جيد في رسالة له عن نيتشه الى أنجيل في العاشر من ديسمبر سنة ١٨٩٨ ؟

فالأخت تقول « انه يتحدث معي ، ويهتم بكل ما يراه حوله ، وكأنه لم يصب ابدا بالجنون ، غير أنه لم يعد يعرف أنه هو نيتشه . في بعض الأحيان لا أستطيع أن أحبس دموعي عندما انظر اليه . واذا به يقول : « لماذا تبكين ؟ ألسنا سعداء ؟ » .

حاول نيتشه أن يشرح للناس لماذا هو قدر ؟ . ولقد عاش كالقدر ، وأحب كل ما ساقه اليه القدر ، ووجد سعادته الأخيرة في الرضا بالضرورة والقدر . ودفع الثمن الذي لابد أن يدفعه كل من يجد في الفكر الشجاع الجاد مصيره ومسئوليته وقدره ، فمرض وتعذب ، وجن واحترق . ولم يكن له مفر من ذلك . لأن قدر المفكرين حزين .

عبد الغفار مكاوي

الجائزة الكبرى للفنون الجميلة في باريس



منحت الجائزة الكبرى للفنون الجميلة في باريس الى الفنان التشكيلي لوسيان كوتو ، وقد تقدم ١٩٣ مرشحا للاشتراك في مسابقة هذه الجائزة التي أسفرت عن فوز لوسيان كوتو باجماع آراء لجنة التحكيم المؤلفة من كبار النقاد والفنانين .

ولد لوسيان كوتو في مين عام ١٩٠٤ ، وتابع دروس معهد الفنون الجميلة في نيم ، وعندما بلغ العشرين ، قدم الى باريس حيث التقى بدولان الذي طلب اليه عمل الرسوم التوضيحية لمسرحية « الطيور » لأريستوفان .

ولكن اسلوب لوسيان الشاعري الحالم سرعان ما أصبح اكثر قساوة واشد غلظة بعد قيام الحرب ، ثم عاد اسلوبه ليكتسب طابعه الحقيقي .. طابع الشاعرية الحالمة . لقد لعب خيال لوسيان الشعري دورا اساسيا في رسمه ، وأعطاه صبغة سيريالية جعلت عالمه الفني يتألف من سماء قاسية وشعب غير واضح المعالم نصفه من البشر ، والنصف الآخر من الأشجار أو الحشرات أو الأشياء الجامدة .

هذا وقد اعد لوسيان كوتو الكثير من الديكور المسرحي وملابس الأوبرا ورسوم الكتب والرسوم الحائطية ، وهو أحد أعضاء اللجنة الادارية لمعرض مايو الشهير ، ويعمل حاليا استاذا للحفر في المدرسة الوطنية العليا للفنون الجميلة .

مأساة فلسطين في أدب غسان كنفاني

* فلسطين هي المدخل الحقيقي والوحيد لعالم غسان كنفاني ، فهو فلسطيني سقطت يافا أمام عينيه وهو في الثانية عشرة ، ثم عاش حياة لاجئي المخيمات في سوريا بكل ما في هذه الحياة من غربة وتمزق ومذلة .

* وربما كان سبب الصدق في أدب غسان أنه حين يكتب عن فلسطين فهو يكتب عن الانسان لا عن الأرض ، ولهذا افلتت أعماله من تلك النزعة التي سادت معظم الادب الفلسطيني اللهفة والتوجع وجهارة الصوت التي لا تنتج أدبا ولا فنا .



غسان كنفاني كاتب متميز بين كتاب أدبنا العربي المعاصر. واذا كان غريبا أن يصدر هذا القول عن كاتب لم يكد يتجاوز الثلاثين من عمره فلأنه استطاع أن يقدم خلال عمره الفني — الذي بدأ في الستينات — عددا من الاعمال الادبية على مستوى طيب من النضج الفني : ثلاث مجموعات من القصص القصيرة .. **موت سرير رقم ١٢** (١٩٦١) ، **أرض البرتقال الحزين** (١٩٦٣) ، عالم ليس **لنا** (١٩٦٥) ، وروايتي : **رجال في الشمس** (١٩٦٣) **وما تبقى لكم** (١٩٦٧) بالاضافة الى مسرحية رمزية باسم **الباب** (١٩٦٤) ودراسة عن « **أدب المقاومة في فلسطين المحتلة** » (١٩٦٦) .

وفلسطين هي المدخل الحقيقي ، والوحيد ، لعالم غسان كنفاني ، فهو فلسطيني سقطت يافا أمام عينيه وهو في الثانية عشرة ، ثم عاش حياة لاجئي المخيمات في سوريا بكل ما في هذه الحياة من غربة وتمزق ومذلة ، وبعد فترة من الدراسة غير المنتظمة هاجر غسان الى تلك البادية « **التي تعطي كل شيء وتحرم كل شيء** » فعمل مدرسا بالكويت سنوات طويلة . قبل أن تستقر قدماه في بيروت صحفيا وكاتبا ، له انتماءاته السياسية ومواقفه الفكرية المحددة .



فـاروق عبـد القـادر

هذه الحياة التى عاشها غسان استطاعت أن تعطى لادبه أفقا واسعا وفسيحا ، فأبطال أعماله ينتشرون على الارض العربية الواسعة : **من أطراف الاردن وغزة .. الى يافا وصفد .. الى دمشق والكويت الى ساحل عمان وحافة الخليج** . فتح غسان عينيه فلم تقفا عند حدود قطر واحـد من الأرض العربية لكنها ضمت كل الأقطار ، واستطاعت رؤيته أن توحد عذاب المواطن الفلسطينى وهو يشقى من أجل توفير العمل والحياة وعذاب المواطن العمانى وهو يسعى وراء الأهداف نفسها ، والتقط غسان البديهية الباهرة المروعة : هذه الاقطار على الرغم من أن الانسـان فيها يواجه نفس المشاكل والاخطار الا أن مساحات شاسعة من الرحال (المادية والنفسية) تفصل واحدها عن الآخر وبعضها عن البعض ، وأبطـال روايته الأولى « **رجال فى الشمس** » يلقون مصارعهم وهم يحاولون عبور الصحراء الفاصلة بين البصرة والكويت ، وبطل روايته الأخيرة « **ما تبقى لكم** » يلقى مصرعه وهو يحاول عبور صحراء أخرى تفصل بين الأردن وغزة ! .

الصحراء .. بصمتها الممتد الوحش ، بفراغها الملىء بالأسرار ، تلعب دورا بارزا فى أعمال غسـان كنفانى انها الجـدار الذى ينتصب فى وجه المحاولة الشريفة ، وحدود المستحيل الذى يجد البطل نفسه ـ بشكل دائم ـ مرغما على مواجهته وتجاوزه . لهذا فأبطاله دائمـا ـ ومعظمهم فلسطينيون ـ فى طرق او على طرق أو باحثين عن طريق ..

وربما كان سبب الصـدق فى أدب غسان أنه حين يكتب عن فلسطين فهو يكتب عن الانسـان لا عن الارض ، ولهذا افلتت أعماله من تلك النزعة التى سادت معظم الادب الفلسطينى بعد ١٩٤٨ .. اللهفة والتوجع والنواح النادب، وجهارة الصوت التى لا تنتج فنـا ولا أدبا . لقد تفتح وجدانه على المأساة ، وظل طوال أعوامه الثلاثين لا يحمل غيرها ، لكنه استطاع أن يمتص المأساة عذابا وينضجها فنا لا نواح فيه ولا حزن .. لكن بحث جاد ـ ودام ـ عـن الطريق .

والانسان الفلسطينى ـ أو فلسطينى ما بعد ١٩٤٨ على غيرها ، لكنه استطاع أن يمتص المأساة عذابا وينضجها فنا ويعريه ، ويبحث فى أعماقه عن حلمه الصغير ، عن رغبته التافهة ، عن أمله المعذب فى ان يجد ملجأ بدل الذى راح وحماة بدل التى اغتصبت ، ابطال غسان فلسطينيون فى

مخيمات أو فى مدن غريبة ، صغار لا يعرفون الطفولة ، فتيان هرب منهم صباهم ، رجال باعوا كل شىء كى يوفروا اللقمة للمنتظرين وراء الحدود البعيدة ، وفى قلب كل واحد ورقة من فلسطين : **قصة حب قديمة ، بضع أزهار ذابلة، خطوط باهتة على صفحات كتاب ، ذكرى يوم سقطت فيه قرية او مدينة .**

وهذه القراءة تهدف الى شيئين : تقديم صـــورة الانسـان الفلسطينى فى أعمال غسان كنفانى ، ثم رؤيته للمأساة التى حدثت فى تلك الشهور من ١٩٤٨ . وفى ظنى الا فصل بين هذين الجانبين الا كما يمكننا أن نفصل بين المأساة والظلال .

فى احدى قصص « **أرض البرتقال الحزين** » يرسم البطل الخط الذى يسير فيه معظم أبطال غسان « **تبـدو لى حياتى ـ حياتنا كلنا ـ خطا مستقيما يسير بهدوء وذلة الى جانب خط قضيتى ، ولكن الخطين متوازيان .. ولن يلتقيا ..** » .

لقد التقى هذان الخطان المتوازيان فى آخر أعمـــال غسان « **ما تبقى لكم** » ، ولكن يبقى أن هذا الخط الذى يربط المأساة والمنفى هو ما يحدد مسار معظم أبطال غسان ولنحاول تقديم بعض الأمثلة :

* **أبو الخيزران** : واحد من أبطال «**رجال فى الشمس**». سائق ماهر ، كان محاربا فى أحداث ١٩٤٨ ، واشتهر بأنه خير من يصلح العربات المعطلة ويقـــودها ، وله فى ذلك حكايات تروى . خسر أبو الخيزران فى هـــذه الحـرب رجولته .. انفجرت بين ساقيه قنبلة أضاعت رجولته فهاجر الى الكويت يعمل سائقا ومهربا ، ويحدث نفسه من حين لآخر ، ليكسر الفخار بعضه ، فلست أهتم الآن الا بمزيـد من النقود .. » ، « **ها قد ضـــاعت فلسطين وضـــاعت رجولتك** ، وقد صرفت حياتك مغامرا لكنك لا زلت أعجز **من أن تنام الى جانب امرأة ..** » .



التقط أبو الخيزران ثلاثة فلسطينين يريدون أن يعبروا الصحراء بين البصرة والكويت ، واتفق معهم على أن يهربهم فى سيارته مقابل أجر على أن يختبئوا داخل صهريج المياه عند نقاط التفتيش . واختنق الرجال داخل الصهريج ، وحزن أبو الخيزران حقا على رفاق الطريق .. لكن الحزن لم ينسه واجبه الاخير نحوهم ، فجردهم من ســاعاتهم ونقودهم القليلة قبل أن يلقى جثثهم على أكوام القمامة فى الكويت ! .

* **أبو قيس** : كان واحـــد من هـــؤلاء الذين ألقى أبو الخيزران جثثهم على أكوام القمامة ، عجوز اختلط فى رأسه الشعرات البيض بالسود ، كانت له أمنية : أن يبنى سقفا يعيش تحته ، ويبحث عن لقمة عيش بعد أن ظل سنوات لا يجد غير « **طحين الاعاشة ..** » ، وحين قالت له أم قيس يوما لم لا ترحل كالراحلين اتسعت أحلام أبى قيس ، فطمع فى أن يملك يوما عرق زيتون أو عرقين ، وأن يعلم قيسا فى المدرسة .

دفن أبو قيس أمنيته وأحلامه فى رمل الصـــحراء ، وحظيت جثته بجنة الكويت ! .

* **حميد** : طفل يبيع الكعك على أرصفة دمشـــق فى المساء ، ويختلف فى الصباح الى مدرسة اللاجئين . وكانت لحميد الصغير مأساته : جن أبوه ودار شبه عار فى شوارع دمشق بعـــد أن رأى المصعد يهوى فيفصل راس ابنه الكبير عن جسده ، وبقى على حميـــد أن يعول أمه بما يحصل عليه من بيع الكعك حينا وتنظيف الاحذية حينـا آخر . وبلسان حميد ينطق طفل آخر فى « **أرض البرتقال الحزين ..** » : « **كنا مكومين هناك .. بعيدين عن طفولتنا قدر ما كنا بعيدين عن أرض البرتقال ..** » .

* **أبو عثمان** : حلاق قرية الرملة . حين ســقطت فى أيدى اليهود أوقفوا أهلها صفين على طول الشارع الذى يصل الرملة بالقدس ، وهناك وقفوا ـ تحت شمس تموز ـ وأيديهم متصالبة فوق رؤوسهم .

وبينهم أبو عثمان وزوجته وطفلته فاطمة .. صغيرة سمراء ذات ضفائر طويلة وعيون متعجبة .

كل الناس فى الرملة كانوا يعرفون أبا عثمان ، ويعرفون كل تفاصيل حياته .. فطالما رواها لهم وهم على كرسى الحلاقة فى دكانه .. رجل مسالم محبوب ، بنى حياته من اللاشىء ، وحين قذفته ثورة جبل النار الى الرملة كان قد فقد كل شىء ، لكنه بدأ من جديد « طيبا كأى غرسة » خضراء فى أرض الرملة ، وعندما بدأت الحرب باع كل شىء واشترى أسلحة كان يوزعها على أقاربه ليقوموا بدورهم فى المعركة حتى انقلبت دكانه الى مخزن للمتفجرات والاسلحة.

ولم تكن لأبى عثمان سوى أمنية واحدة : أن يدفن فى مقبرة الرملة الجميلة المزوعة بالاشجار الكبيرة . وحين قتل اليهود ابنه ثم زوجته حمل ابو عثمان الجثتين على ذراعيه الواهيتين ، ولما عاد فى المرة الثانية لم يكن يحمل

الملاءة البيضاء فقط .. ، ولذلك .. وحين ذهب الى غرفة القائد الاسرائيلي ليعترف بما يعرف سمع الناس انفجارا هائلا هدم الدار ، وضاعت أشلاء أبى عثمان بين الانقاض .

ولم يدفن فى مقبرة الرملة الجميلة المزروعة بالاشجار الكبيرة .

* حامد : حياة كل فلسطينى حساب للخسائر والبقايا ، فليس له من العالم الا شئ صغير ، بقايا حلم أوفتات رغبة أو كهف يعده ليلوذ به اذا أتى يوم عسير .

وحين سقطت يافا محترقة فى أيدى اليهود غادرها من بقى من أهلها فى قوارب صغيرة ، وانتهى المطاف بحامد واخته الكبيرة مريم الى أكواخ الصفيح فى أطراف غزة ، بعد أن تركا الاب ذكرى مضرجة فى يافا وضاعت الأم ثم تبين انها تعيش على الطرف الآخر للصحراء .. فى الاردن . وانقضت سنوات طويلة ..

وأصبح حامد شابا فى عنفوانه ، ومريم لا زالت جميلة وان كانت خطاها تدب نحو الذبول ، وطوال هذه السنوات لم ينقطع حامد عن التفكير فى لقاء أمه .. وظل هذا اللقاء هو الكهف الذى أعده حامد ليلوذ به اذا جاءت الفاجعة .

وجاءت الفاجعة . حبلت مريم من زكريا ، وأرغم حامد على تزويجها لرجل هو يعلم تماما انه خائن يرشد اليهود الى الفدائيين .. ثم انطلق نحو الصحراء ــ وحيدا أعزل ــ ليلقى أمه .. كل ما تبقى له .

فى حساب الخسائر ماذا بقى لحامد ؟ ..

حين سقطت يافا لم يحمل السلاح فيمن حمل ،كان صغيرا وقتذاك ، وهو يذكر أباه : « حملوه من طرف الطريق مضرجا وسألنى أحد الرجال : « أنت حامد ؟ .. » وفجأة أخذت أبكى ، ومن الشباك أطلت أمى ثم مضت بنواح ممزق ، وانفتحت الشبابيك فجأة واخذت الأصوات تندب ، وتسلق الرجال السلم صامتين ، وهو ملفوف بمعطفين وذراعه العارية تتأرجح جيئة وذهابا .. » .

ذكرى أخرى يحتفظ بها حامد كأثمن الاسرار : « اننى أذكر يوم اندفعت الى غرفتها هناك .. وفور أن فتحت الباب واجتزت العتبة شهدتهما معا فى السرير .. أعتقد انهم كانا عاريين لكننى لم أر الا ذراعه .. ذراعه العارية السمراء القوية حول حاصرتها البيضاء . هذا كل ما أذكره من والدى .. كل شئ ، هذا والدى كله .. مجرد ذراع .. مرة تضاجع أمى ومرة مضرجة بالموت . »

لهذا عاش حامد أعوام شبابه القليلة لا يعرف النساء، ولا يسمح لنفسه بالتفكير فى الزواج الا بعد أن يجمع شمل العائلة المتناثرة ، ولهذا أيضا لخص موقفه لمريم فى كلمة واحدة : « **لم يبق لى شئ .. أنت ملطخة وانا مخدوع** » .



فليت مريم محت نفسها لرجل آخر .. ولكن زكريا ! .. انه رمز عار حامد وذله الصغير . جاء اليه يوما وقال له « اسمع يا حامد .. ان كنت تريد أن تنتقم فتعال معنا ، لدينا كل شئ .. » لكنه قبل أن يفكر كان سالم قد قتل .

يا للذكرى ! .. صف الرجال متماسك ، صامت لا يجيب حين كان اليهود يسألون عن سالم ، وقبل أن يعرف أحد ما سيحدث كان زكريا خائنا « أنا أدلكم على سالم » .. الا أن سالم ــ فى تلك اللحظات من الصفا التى تسبق الموت لم يشأ أن يجعل زكريا خائنا » بالفعل فتقدم ثلاث خطوات وسلم نفسه ، ومن وراء الجدار جاء صوت طلقة واحدة .. فانحنى زكريا كأنها أطلقت عليه من العيون المتجهة نحوه فى صمت .

« هذا هو زكريا يا مريم ! .. صهرى الذى قبلت ان أزوجك له بمهر قدره عشرة جنيهات كله مؤجل . كل شئ مؤجل .. ليس فى حساب البقايا الا الفتات .».

وتأتى اللحظة الحقيقية كالقدر . يلتقى حامد فى ظلمة الصحراء ووحشتها بيهودى وحيد ، ويتلاحمان فى الظلام والصمت ، ويتمكن حامد من نزع سلاح عدوه ويبقى فى مواجهته ينتظران عدوهما المشترك : **ضوء النهار**

أى لقاء بشع ورائع بين العدوين ! .. هنا فقط يوضع حساب البقايا فى ميزان جديد ، ويروح حامد يتحدث لنفسه فى مواجهة العدو : « لا يمكن أن يكون الوقت ضدنا نحن الاثنين بصورة متساوية ، فقد يكونون أقرب اليك مما أتصور .. لكنك أقرب الى مما يتصورون ، المسافة ليست الا زمنا وهى فى صالحى . وهناك قضية اخرى لها أهميتها : ان تقتل أنت هنا ــ على بعد خطوات

من معسكرك ـ وربما هو عمل أخطر من أن اقتل انا مجرد عدو اقتحم عليكم قلعتكم وكان وحده تماما .. بلا سلاح. الامور هنا نسبية تماما وهى لصالحى ايضا وهذا شىء غريب ! . فقبل دقائق فقط كان كل شىء فى هذا الكون ضدى تماما ، وكانت الامور كلها فى غزة والاردن تعمل فى غير صالحى ، وكنت اقف هنا بالضبط .. وقعة محاطة بالخسائر من كل جانب . فتعال أقل لك شيئا مهما : ليس لدى ما أخسره الآن ولذلك فاتت عليك فرصة أن تجعلنى وبحا ! .. » .

هذا هو المنطق الذى اكتسبه حامد بعد سنوات المنفى والغربة والحياة التافهة ، وهو الدرس الذى يقدمه غسان كنفانى لكل الفلسطينيين : ان مواجهة العدو ـ مواجهة حقيقية وصادقة ـ هى الشىء الوحيد الذى يقلب ميزان الخسائر ، ويحول البقايا والفتات الى حقائق كاملة .

واذا كان أبو قيس ورفيقاه أسعد ومروان لم يحققوا حلمهم فى الوصول الى جنة الكويت .. فماذا يفعل هؤلاء الذين يصلونها ؟ ..

ان معظم الابطال فى مجموعتى غسان الاولى والثانية يجيبون على السؤال .

حين كانت سيارة أبى الخزران تطوى البادية الرهيبة بين البصرة والكويت كانت ترن فى رأس مروان كلمات أخيه الاكبر الذى سبقه الى الكويت ثم ضاعت أخباره : « هناك فى الكويت ستتعلم كل شىء ، ستعرف كل شىء ، أنت فتى لا تفهم من الحياة الا قدر ما يفهم الطفل الرضيع من بيته . المدرسة لاتعلم شيئا .. لاتعلم سوى الكسل . اتركها وغص فى المقلات مثلما فعل سائر البشر .. » .

« **الغوص فى المقلاة** » هو التعبير الذى يستخدمه غسان أكثر من مرة للدلالة على حياة شباب الفلسطينين . واذا كانت المأساة قد وحدت الاطفال فى أنها جعلتهم جميعا بعيدين عن طفولتهم ، فانها وحدت بين الشباب بأن حفرت فى نفوسهم درسا واحدا : لا وقت للصبا ولما ينشغل به الفتيان ، المدارس خلقت للفارغين والمترفين الذين يملك آباؤهم ثمن التعليم .. أما الفلسطينى فله شأن آخر عليه أن يحمل اعوامه القليلة وينطلق فى الارض الواسعة ، فى لهاث محموم عن عمل يستطيع أن يعوله ، ويوفر قروشا قليلة لهؤلاء الذين ينتظرون مجيئها وراء الحدود البعيدة .

وما اسعده هذا الذى يصل الى الكويت .. الى وادى الذهب .

ثلاث عشرة قصة من غسان فى مجموعتيه الاولى والثالثة تدور أحداثها على أرض الكويت والخليج ، وترسم بكل تفاصيلها صورة الحياة هناك .. فى ذلك البلد البعيد « **الذى يحتوى على كل شىء وليس فيه أى شىء ، البلد الذى يعطيك كل شىء ويضن عليك بكل شىء ، يتلون افقه فى كل غروب بحرمان ممض ، ويشرق صباحه بقلق لا يرحم .** » .

ان العجلة التى تدور هناك شرسة الى حدود اسطورية ، أنها لا تهتم بالانسان الفرد على الاطلاق ..



« والجوع بالنسبة للبذخ المائل لا يمكن ان يكون منظرا مسليا فحسب .. » ، فكل الناس يلهثون راكضين وراء القرش الى حـــد انهم لا يلتفتون خلفهم كى يشاهدوا الزاحفين .

بين هؤلاء الراكضين والزاحفين ركض غسان وزحف، ثم حكى لنا الحكايات .

سعد الدين كان واحدا من الزاحفين .. جـاء الى الكويت واقام عند صديق ، وراح يزاحم الواقفين عـلى ابواب الدوائر الحكومية والمؤسسات بحثا عن عمل اى عمل . انه لا يســـتطيع ان يرجع خـالى الوفـاض .. « لا يستطيع ان يتحمل على الاطلاق نظرة صديق او عدو يقول له او يهمس او يشير ، او لا يقول ولا يهمس ولا يشير : كيف يعود من وادى الذهب بلا ذهب ؟! .. ».

ولان **سعد الدين** مريض وشاحب وبلا مؤهلات فقد اعجزه ان يجد العمل ، ونفدت نقوده ، وبقى منها شىء قليل . وعلى احد الارصفة جلس عجوز يبيع المحار .. فى كل ألف محارة تختبىء حبة لؤلؤ واحدة ، اغرب يانصيب يمكن أن يلقاه الانسان ، وبكل ما تبقى من قروشه اشترى سعد كومة محار..راح البائع يفتحها واحدة بعد الاخرى، ويلقى بالمحارات الفـارغة .. وحين فتح الأخيرة سقط سعد ميتا ووجهه فى وحل الطريق .

هل كانت المحارة الأخيرة عقيما كسابقاتها فمات سعد غما أم كانت حبلى بلؤلؤة فمات فرحا ؟ .. اننا لا نعرف على وجه اليقين .

وثمة قصة اخرى فى نفس المجموعة **(موت سرير رقم ١٢)** تلقى الضوء على هذه القصة وتفسرها ..

قصة رجل لعله هو هذا الذى يبيع المحار ، نصـف مجنون يقيم وحده فى قلعة مهجورة على شاطىء البحر ، ينتظر المد اذا جاء ، وحين يتراجع يخوض فى المياه ويجمع المحار يبيع الكومة منه برغيف او رغيفين .

قال العجوز لشاب اشترى منه كومة برغيفين ووجـد كل محاراتها فارغة : « لو كانت هذه المحارات حياتك ، أعنى لو كانت كل محارة عبارة عن سنة من عمرك وفتحتها واحدة اثر اخرىفوجدتها فارغة .. أكنت تحزن حزنك لفقد رغيفين ؟! ..» .

نفس الدافع الذى جعل سعد الدين يشترى المحارات بنقوده القليلة هو الذى دفع اسعد ومروان الى قبول ركوب سيارة أبى الخيزران .. وراءهم جميعا حيـاة قاسـية ، وامامهم المجهول .. وعليهم أن يناطحوا ذلك المجهول ، وان يقبلوا « **بنوع من الاختيار البطل** » نفى انفسهم مقابل أن يرسلوا لعائلاتهم ما يقيم أودها ، وان يقبلوا أيضا ما يفيه ذلك المنفى : « ودون أن ندرى استطعنا أن نشكل بعفوية دوائر واسعة من العلاقات العادية ، كانت الحياة جافة يابسة ولم تستطع العلاقات الواسعة تلك أن تدخـل الى حياتنا الا شيئا بسيطا وتافها من النكهة والمذاق ، كان الرجال طيبين فى مجملهم وان جعلتهم الحياة أكثر جـلافة وخشونة ، وسنة بعد سنة اعتدنا ذلك النوع من الحياة واعتدنا خشونة العلاقات ورضيناها ثمنا للعلاقة نفسها .. كانت اغلى شىء يمكن للمرء ان يحصل عليه فى ذلك المنفى».

وليس هذا كل شىء ، ففى مجتمع غير متــوازن .. « **امراة واحدة لكل سبعين رجلا .. وياليتهم يرونها ..**» فى مثل هذا المجتمع لابد أن تصبح المراة – ايضا – مشكلة.

فى الصباح دار نقـــاش سخيف بين زميلين فى مسكن واحد : أحدهما يريد أن يستدرج المراة التى تغسل ثيابها الى الفراش والآخر يرفض ..

– لو افترضنا ان المراة طاوعتك ودخلت الى البيت .. ماذا ستربح من الامر كله ؟.. الن يؤنبك ضميرك فيما بعد ؟ ..

– ضميرى ؟ .. أيها الصغير ان ضميرى هو حاجاتى، رغباتى ، مطالبى البشرية العادية .. لقد تعلمت هـــذه الفلسفة هنا ! ..

ويخرج هذا الذى كان يود استدراج المراة الى الطريق فى الظهيرة الملتهبة ، ليقطع المدينة الى اصدقائه فى طرفها الاخر .. «يصيح ويسبويقامر» .. ويستمع – على رغمه– الى حديث رجلين يلعبان الطاولة الى جانب الطريق . وقد وقف امامهما قواد يقدم اليهما طفلا صغيرا (طفلا وليس طفلة) ، والطفل لاه عن الجميع .. يمص اصابعه بصـوت مسموع ويتفرج على السيارات التى تمرق فى الطـريق .. « احسست بيدين قويتين تهزان كتفى فالتفت مذعورا :

– ياأخى حرام .. حرام .. حرام .

– نظرت اليه ، كان رجلا مسنا بظهر قليل الانحناء ، وكان يلبس نظارة مدورة ذات طوق من الفضة تلتمع وراءها عينان صغيرتان ، وكان يرتجف وهو يردد ، ويهزنى :

– حرام .. حرام

– ماهو الحرام هذا ؟ ..

اشار بابهامه الى الوراء وقال بصوت متقطع :

– الطفل .. أنه لا يعرف شيئا .. حرام ؟ .

تلفت حواليه باضطراب ، وقلت لنفسى ان هذا الشيخ كان ورائى ، وسمع ماسمعته أنا ..

عاد فوضع كفيه على كتفى وترك عصاه تتأرجح على ذراعه واخذ يهزنى :

– حرام .. حرام .. ماذا نستطيع أن نفعل ؟ ..

– لاشىء .. أنت ترى . انا ضعيف البنية وانت رجل عجوز .. ثم ان هذا كله لن يصلح العالم ! ..

أنزل الشيخ كفيه عن كتفى بيأس ، ثم اخــذ ينظر حواليه :

– الطفل .. الطفل .. انه لايعرف شيئا ..

رددت كأنما لنفسى : ثم ان هذا لن يصلح العالم .

وليس هذا الجانب فقط هو ماراه غسان فى « **وادى الذهب** » ، من هناك أيضا التقط هذا النموذج الفريد فى القصة العربية القصيرة : **محمد على أكبر** صاحب السرير رقم (١٢) الذى أطلق غسان اسمه على أولى مجموعاته .

ومحمد علي أكبر – وهو الذى كان يصر دائما على ان ينادى باسمه كاملا . لم يكن مواطنا من الكويت ، لكنه أيضا جاء الى وادى الذهب من أرض بعيدة .. من ساحل عمان ، تلك الارض العربية النائية حيث يعيش الانسان فى ظروف بالغة القهر والفقر .

كان محمد على أكبر يسقى الماء فى قرية انجا على ساحل عمان ، ويوما فتحت له باب أحد الدور صبية سمراء صغيرة عيونها سوداء واسعة ، ودارت الدنيا بمحمد على « ووقف أمام الباب كأخرق أضاع الطريق والقربتان تتمايلان على كتفيه الضامرتين ، وشرع يحدق اليها بلا وعى يتمنى – كانسان مصاب بضربة شمس خفيفة – ان تكون لعينية قدرة سحرية على ضمها .. ولما لم يقو على قول اى شىء ادار ظهره وقفل عائدا بقربتيه الى الدار » .

وافضى محمد على بسره الى أخته سبيكة ، فحاولت ان تخطب له السمراء الصغيرة لكنها فشلت ، فشلت لمجرد خطأ صغير .. فقد تصور أبوها أنه محمد على الشقى الذى يسرق الخراف على طريق الجبل ! ..

لهذا كان اصرار محمد على فيما بعد على ان ينادى باسمه كاملا .. دفعة واحدة .

وضاقت انجا بمحمد على ، وبدات دودة اسمها الثروة تنخر فى رأسه ، تعويضا عن ضيقه وفشله ، فركب البحر الى الكويت ، وبعد كفاح شرس ضروس استطاع محمد على أن يجمع ثروة صغيرة وضعها فى صندوق خشبى لم يكن يرضى أن يفارق يديه حتى وهو يحتضر ، وحلق خزفى لأخته سبيكة .. وما يسره الله من مال .

لكن هذه فى الحقيقة لم تكن قصة محمد على أكبر!.. او فلنقل ان الكاتب قدم لنا قصتين : قصة محمد على كما تخيلها وقصته كما حدثت .

والذى حدث أن محمد على كان بحارا فقيرا ، جاء الى الكويت واستطاع بعد كفاح سنوات طويلة أن يفتح متجرا صغيرا على ارصفة احد الشوارع قبل أن يداهمه سرطان الدم ، ولم يكن بصندوقه عباءة موشاة ولا حلق خزفى .. كانت به فواتير البضائع التى حملها لمتجره الصغير ولم يسدد ثمنها بعد.وكان محمد على اكبرمتزوجا وله أولاد تركهم وراءه فى أنجا .

فى القصتين : المتخيلة والحقيقية ، او فلنقل فى طبعتى القصة المختلفتين شىء اساسى هو الذى جعل غسان يتعاطف مع محمد على أكبر ويهتم بحكايته هذا الاهتمام ، لقد استطاع غسان أن يرى ماساة الفلسطينى بعين انسان عربى آخر .. كلاهما يشقى نفس الشقاء كى يضمن عملا شريفا يكفل الطعام للمنتظرين وراء الحدود ، وكلاهما ترصده هذه النهاية المؤسية : الموت فى الغربة على سرير فى مدينة بعيدة .

ومرة أخرى يعود غسان الى هذا المعنى فى قصته « قتيل الموصل » ، فيوحد بين نضال الشعوب العربية فى مختلف الاقطار ، وثورة تموز فى العراق الا خطوة لاسترداد اللد ، والفتى الفلسطينى يسقط قتيلا .. دفاعا عن الشعب فى العراق .

وأمل الانتصار يشرق فى النهاية كفجر وليد .

هذه صورة الانسان الفلسطينى كما نتعرف اليها فى ادب غسان كنفانى : أطفال بعيدون عن صباهم ، وفتيان عليهم دائما أن يغوصوا فى القلاة ، ورجال ضائعون فى أقطار الارض بحثا عن اللقمة والمأوى .. وفى قلب كل واحد ورقة من فلسطين .

هذه هى ظلال المأساة . بقى أن نعرف صورة المأساة نفسها . كيف يقدم لنا غسان حكاية ما حدث فى تلك الايام الدامية من ١٩٤٨ ؟ ..

لقد رأى المأساة بعيون الكثيرين ، وحكى أحداثها على السنة الاطفال والشباب والرجال والنساء ، لم يلهه اجترار الحزن عن رؤية الواقع ، ولم يخف رأسه فى رمال الحنين واللوعة ، لكنه حدثنا عن هؤلاء الذين وقفوا – دون أن يكون لهم اختيار – يشهدون سقوط فلسطين قرية بعد قرية ، وحدثنا عن ندرة السلاح فى أيدى هؤلاء الذين اختاروا أن يقاتلوا (قصص : السلاح المحرم – العروس) وحدثنا عن فساد الزعامة السياسية والقيادة العسكرية وقتذاك (قصص : أبعد من الحدود ، ورقة من اللد) ، وحدثنا أيضا عن هؤلاء الذين باعوا الارض لليهود (قصة : الرجل الذى لم يمت) .

ولخص غسان فى كلمات قليلة ما حدث : « فى الوقت الذى كان يناضل فيه بعض الناس ، ويتفرج بعض آخر ، كان هناك بعض آخر يقوم بدور الخائن .. » .

وسواء كان الذى يقدم لنا شهادته عجوزا يبيعأقراص العجوة على ارصفة دمشق ، أو مثقفا يجتر أفكاره فى غزة أو طفلا تفتح وجدانه على المأساة دون أن يقدر على شىء ، أو رجلا حمل السلاح وقاتل حتى الهزيمة ففى قلب كل منهم يعيش أمل فى الانتصار ، قد يخفت حينا تحت ركام الحزن والمذلة ، لكنه موجود دائما .

حين انفجرت المأساة وتناثرت شظاياها حمل كل فلسطينى شهادته ، واذا وضعنا هذه الشهادات جنبا الى جنب لرسمت – دون تدخل من جانبنا – صورة لبعض ماحدث فى تلك الايام من ١٩٤٨ :

شهادة طفل :

كنت فى قريتى الصغيرة التى تتساند دورها كتفا الى كتف فوق حاراتها الموحلة ، وكنا نشهد – دون أن نقدر على الاختيار – كيف كانت تتساقط فلسطين شبرا شبرا ، وكيف كنا نتراجع شبرا شبرا ، كانت البنادق العتيقة فى أيدى الرجال الخشنة تمر أمام عيوننا كأساطير دموية ، وأصوات القذائف البعيدة تدلنا على أن معركة تقع الآن ،



وأن ثمة أمهات يفقدن أزواجهن ، وأطفالا يفقدون آباءهم ، وهم ينظرون ـ عبر النوافذ ـ صامتين الى ساحة الموت .

بعد ساعة من الهجوم المباغت تراجع الرجال ، كانت جهنم قد صعدت الى ظهر قريتنا ، وبدا لنا أن النجوم اخذت تتساقط على بيوتنا ، وقالت امرأة مرت تحت شباكنا تسحب جثة وتلهث :

ـ انهم يقاتلون بالفؤوس ..

وقتال الفؤوس لم يكن غريبا على رجال قريتنا ، فقد كان الفأس هو سلاح الواحد منهم بعد أن تتقيأ بندقيته كل ما فى جوفها ، فكان يحمله على كتفه زاحفا فوق الأشواك الجافة ، ثم يشاهد المحاربون فى خنادقهم الرطبة شبح انسان راكع ، يرفع كلتا يديه فوق رأسه ماوسعه ذلك ، وبين كفيه يتصلب فأسه الثقيل ، ثم يهوى الفأس ، ويتصاعد صوت ارتطام عريض مخنوق ، ويبتلع الظلام أنة ممدودة يعقبها شخير غليف ، ثم يصمت كل شىء .

لقد بدأ قتال الفؤوس اذن . هذا يعنى أن الرجال قد تلاحموا ، وأن جثثا كثيرة قد ضاعت فى خطوط الاعداء ، مطبقة أكفها بتشنج عنيد على الفأس ، واضعة أنوفها براحة مطلقة على التراب الطيب ، ومستلقية بهدوء .

بدأت قريتنا تنكمش .. ولم يعد هناك أى عمل للشيوخ غير أن يعودوا لبيوتهم ..

شهادة محارب قديم :

الحمد لله على اى حال ، الحمد لله اننى لم أكن خائنا ولا جبانا فى يوم من الأيام ، وحتم علينا أن نعيش وكأننا خرجنا من فلسطين لنبحث عن عمل ما فقط ، على كل حال أنا أعرف ماالذى أضاع فلسطين ، **كلام الجرائد لاينفع يابنى ، فهم ـ أولئك الذين يكتبون فى الجرائد ـ يجلسون فى مقاعد مريحة وفى غرف واسعة فيها صور وفيها مدفأة ثم يكتبون عن فلسطين وعن حرب فلسطين .**

يابنى فلسطين ضاعت لسبب بسيط جدا ، كانوا يريدون منا ، نحن الجنود ، أن نتصرف على طريقة واحدة أن ننهض اذا قالوا انهض وأن ننام اذا قالوا نم ، وأن نتحمس ساعة يريدون منا أن نتحمس وأن نهرب ساعة يريدوننا أن نهرب !.

انهم لم يعرفوا قط كيف يقودون جنودهم ، كأنوا يحسبون أن هؤلاء الجنود ضرب طريف من الاسلحة تحتاج الى حشو ، وصاروا يحشونها بالاوامر المتناقضة .. كأن الواحد منا يحارب اليهود فقط لانهم يريدونه أن يحارب اليهود ! ..

كل مأأريد أن أقوله يابنى هو أننى حاربت أكثر مما يستطيع الشخص الواحد أن يفعل ، ولك نالخطأ لم يكن منى أنا ، كان من هؤلاء الذين يقرأون ويكتبون ويرسمون خطوطا ملتوية ينظرون اليها باهتمام .. أما أنا .. فماذا أستطيع أن أفعل غير أن احمل بارودتى وان اهجم ، وأن انظر الى حيث يشير رئيسى ثم اركض في ذلك الاتجاه وسلاحى فى يدى ؟ ..

المهم .. ان علينا ألا ننسى ماحدث عندما نلتقىمرة اخرى ، وأن علينا أن نحارب اليهود كما يفعل محررو الجرائد أولئك فى غرفهم عندما يجدون كمية كبيرة من الذباب !.

شهادة متفرج :

خرجت من حيفا قبل أن تسقط فى يد اليهود ،ولم امسك بندقية فى حياتى قط ، كان الشارع الطويل الذى ينصب فيه شارعنا هو ميدانى الوحيد ، كنت مشهورا فى ذلك الشارع بأننى احدى علاماته ، وكان الشباب فى حيفا يقولون : « اذا أردت أن ترى خيرى ففتش عن أجمل فتاة فى الشارع تجده وراءها .. » ! ..

كانت ليلى من نوع آخر ، ولكننى لم اكن أعرف ذلك فى ايام تعارفنا ، كنت اعرف أنها تخفى على شيئا ما وفى الوقت الذى كان يناضل فيه بعض الناس ، ويتفرجبعض آخر ، كان هنالك بعض أخير يقوم بدور الخائن .. وبواسطة هذا النوع الاخير من الناس قبض اليهود على ليلى وهى تحاول القيام بعمل لم اتمكن من معرفته قط ، وعادت بعد تسعة أيام كاملة ، ولم تستطع أن تحفظ حياتها الا بعد مجموعة صدف لاأحد يدرى كيف حدثت اللحظة التى قابلتها فيها بعد عودتها من « الهادار » لم تزل راسخة فى ذهنى ، كانت هادئة هدوءا مخيفا ، لم يعد فى عينيها أى بريق ، فقط وجه حزين صامت .

قالت لى بصوت منخفض هادىء :

ـ لقد ضاجعونى طوال تسعة أيام .

لم أستطع ان اقول شيئا . انتشلت الموقف بكلمة اخرى :

ـ يحسن بك ان تتركنى .. أنا امرأة مهترئة .

.. وقالت لى ليلى قبل ان اغادر حيفا :

ـ اننى لاأستطيع ان أنسى التسعة ايام القاسية ، ولكننى أريد أن استمر فى الدفاع عن حيفا ، أنا اعرف اننى قدمت شيئاأكثر من حياتى لكننى أريد ان اقدمحياتى نفسها فهذا افضل .. باستطاعتك ان تغادر حيفا .. أن تهرب من حيفا ولكنك فى يوم سيأتى لابد لك من أن تصحو .. وتكتشف .. وتندم .

شهادة من عكا :

كان فى الغرفة حين تفجرت جهنم فى وجهه ، ارتد مع من ارتد حين بدأ الظلام يطوى عكا ، قاءت بندقيته القصيرة كل مافى جوفها ثم تحولت الى عصا ، مجرد عصا ناشفة لاتصلح لشىء ، ذهب الى غرفته وعانق أخته الصغيرة ، كانت تبكى فى ظل الرعب الذى خيم فوق المدينة ، وقبل أن يعى كانت الاكتاف قد انهدت فوقالباب وانفتح رشاش ثرثار فزوع فى الغرفة رصاصا كالمطر ، ثم انكشف الدخان عن اربعة رجال يسدون أمام عينيه باب الغرفة الخشبى ، لكنه لم يتحرك ، كانت دلال ترتعش فى دمها بالخفقات الاخيرة من أنفاسها ، وعندما شدهاالى صدره حدقت اليه ثم رفعت حاجبيها لتقول شيئا ولكن الموت سد الطريق أمام الكلمة .

هل بكى ؟.. انه لايذكر شيئا الآن ، كل الذى يذكره انه حمل أخته القتيل بين ذراعيه وانطلق الى الطريق يرفعها أمام المارة ليستجدى دموعهم ، وليس يدرى متى تيسر للناس أن ينتزعوا الجسد الميت من بين ذراعيه ، لكنه يعرف انه حين فقد أخته الميتة . حين ضيع جسدها البارد المتصلب احس بأنه فقد كل شىء : أرضه وأهله وماله .

غسان كنفانى شاهد صادق من فلسطين ، عاش المأساة عذابا ونفحها فنا ، ولازلنا ننتظر من شهادته الكثير .

« فاروق عبد القادر »



آسيا جبار وأطفال العالم الجديد

« ان تراجيديا الانسان المعاصر ، تنبع من احساسه الحاد بالقلق ، وعبث الوجود الانسانى ، وغربتنا فى هذا العالم ، وقد تولد هذا الاحساس فى عصرنا كنتاج معنوى للحروب العالمية الساخنة والباردة ، والتقدم العلمى المذهل فى مجالات التكنيك : والتخلف الحاد فى مجالات الوجدان ، ولقد كان الانســان الأوروبى من أوائل ضحايا هذا العصر ، لقربه الشديد من ميدان المأساة . بل لوجوده فى قلب التراجيديا . أما الانسان الشرقى فقد شاءت ظروفه التاريخية ان تخدر أحاسيسه أمدا طويلا عن الاحساس بضراوة التراجيـديا المعاصرة ، اذ تكاتفت قوى الاستعمار والأنظمـة الاجتماعية المتخلفـة على الصعيدين المادى والمعنـوى فى خنق مراكز الحساسية فى كياننا الحضارى .. الا أننا فى الجزائر نجتاز الآن مرحلة دقيقة فى تطور المجتمع العربى ترهف أعصابنا ارهافا بالغ الحدة . لأنه يختلف عن المرحلة الحضارية التى تجتازها أوروبا فى أن مرحلتنا نقطة انطلاق وتوثب وانســلاخ عن التخلف .. »



من أعماق هذه المرحلة العصبية . تحدثت الاديبة الجزائرية آسيا جبا مع المحـــرر الأدبى لجريدة . « الفيجارو » الباريسية .. معبر عن مأساة جيلنا الذى تمزقه مرحل حضـارية جديدة لم يستقبل مجتمعنـا العربى بمقدمة نفسية المستوى الحضـارى الذى تدعمـ ارضية فكرية معقولة .

وآسـيا قاصة جزائرية شابة أتمت فى عامنا هـذا ربيعها التاسـ والعشرين ، فقد ولدت فى الثا من فبراير عام ١٩٣٨ بمدينة « بتسة شرقى منطقة « وهـران » .. ولد الحرب العالمية الثانيـة تتجمع الأفق ، وتلقى ظلالهـا الربداء عا جيل جديد من أبناء البشرية ، قد لهم ان تهتز مهـــادهم على دو القذائف ، وأن تكون أغانى طفولت خليطا رهيبا من أنين الضحايا ونوا الثكال وجؤار اليتـامى .. ابن الملايين الذين حصدتهم الحرب قب ان تبلغ ذروتها المشئومة فى نجازا وهيروشيما .

ثم كان لآسيا جبار .. الى جان نصيبها من الصدمة المشتركة المقد على أبناء جيلها .. نصيب آخر .

صدمة الاستعمار الفرنسي في محاولته للقضاء على القومية الجزائرية .. وكل وسائل التعبير عنها باللغة العربية ، والطبقة المتوسطة التي نشأت فيها كانت حصنا قويا للتقاليد الاجتماعية ، ونقطة ارتكاز هذه التقاليد هي المرأة فهي رمز الماضي المحافظ وحصيلته ، وفي الحجاب الذي تحرص عليه النساء حتى ليصرخ الأطفال في الجزائر حين يرون فتاة قد خلعت حجابها : **« ويلها اذا علمت أمها أنها تسير بلا حجاب »** .. ثم في انطباعات المجتمع ضد الغاصب ممثلا في كراهية رجال الشرطة والكفر بعدالة القضاء ، وتعذيب الوطنيين الأحرار واتهامهم بالماركسية .. حتى لقد أصبح مجال فخر وطني بين الشباب أن يذهب أحدهم الى السجن متهما بجريمة سياسية .

غير أن آسيا .. وكان والدها من رجال التربية والتعليم قد استطاعت أن تواصل دراستها خلافا لقريناتها اللائي كن ينقطعن عنها في المرحلة الأولى حيث تدركهن سن الحجاب والمراهقة .

وانتقلت آسيا الى عاصمة الجزائر .. وبعد أن حصلت على الشهادة الثانوية ، التحقت بكلية الآداب بجامعة الجزائر .. وسافرت بعدها الى باريس لتلتحق بجامعة **« السوربون »** ولتحصل على الماجستير في فلسفة التاريخ .. **وكانت أول فتاة جزائرية تحصل على هذه الدرجة العلمية .**

واستقر المقام بها أخيرا بالمغرب حيث تمارس التدريس بجامعة الرباط

من كل الآفاق

وفي فترة طفولتها كانت منطوية على نفسها ، تجتر أشجانها وتسامر أحزانها ومواجعها .. ثم كان خيط النجاة التي تلوح به الحياة أمام صرعى الأحزان .. تعلقت آسيا بالقراءة وشغفتها الروح الأدبية حبا ، فهامت مع الأدباء تصغي الى كلماتهم وتتذوق مواجدهم وتتلمس جراحهم وآمالهم وتلتقط رؤاهم ، حتى **فاض « من كل الآفاق » وهي في ربيعها وجدانها بمجموعتها القصصية الأولى العشرين .**

وتتميز هذه المجموعة بعنصر الخرافة الشرقية والمقدرة على التصوير الناجح ، وبالنغمة الطاغية التي تفرض نفسها على جو القصص فتسيطر على انتباه القارىء واهتمامه .. ففي هذه المجموعة القصصية تقدم لنا الفنانة الجزائرية آسيا جبار المحرومين البؤساء .. ومع أنها جعلت شخصيات قصصها الرئيسية من أخوتها العرب الا أنها تمثلهم بالجنس المسكين المحروم النقي القلب والضمير في الجنس البشري كله .. **ولهذا تتدفق قصصها بالحزن العميق وان سادت هذا الجو القاتم روح من الفكاهة الساخرة وألوان المشاركة والتعاطف الانساني ..**

ففي قصة **« الكيس »** نلتقي بشخصية رجل عربي يعمل في مزرعة فرنسية .. وفي مخزن المزرعة نسمعه يقول لامرأة فرنسية تحاول اغراءه واغواءه :

ــ « اسمعي يا ماري أنا صريح مثل هذا الرغيف ، وبسيط أيضا مثله ، وأنا مثل هذا الكوم من التبن الذي نرقد عليه .. بدائي وآلي .. اسمعي جيدا يا ماري : اذا كنت تبحثين عن اللذة والمتعة فخير لك ولي أن تبتعدي ودعيني أشتري لك لعبة تعبثين بها . أما اذا كنت جادة في عواطفك وتريدين شيئا آخر غير العبث والتسلية ومضيعة الوقت فأخبريني في صراحة ووضوح . كل ما أطلبه منك يا ماري هو ثقة بسيطة صريحة مثل هذا الرغيف .. وأنا يا ماري





لا أشرب الخمـــر ولا أدخن ولست مرتبطا بأحد .. وأنا اليوم هو أنا غدا فلن أتغير .. ! » .

ولكنه فاجأها يوما مـع رجل آخر ، فتركها وهو يحمل معه فى كيس « ابنه » منها وسار على قدميه عائدا الى بلده . وفى مكان مكشوف فى الغابة وضع الطفل ومضى يبحث عن بقرة يحلبها لاطعام الصغير .. ولما انتهى من ذلك لم يمكن من العثور على المكان الذى ترك فيه ابنه وأخذ يبحث عنه ثلاثة أيام بلياليها .. وفى نفس الوقت كانت زوجته ورجال البوليس والصحافة فى أثره يبحثون عنه وعن الطفل ..

وتميل آسيا جبار فى أغلب قصصها الى أن تبدأ من الحاضر ثم تعود الى الماضى تسترجع أحداثه التى انتهت منها فى اللحظة الحاضرة .. فهى تفتتح قصتها بلحظة درامية حيـة ثم تصور لنا بشكل تراجعى قصـة « **الحدث** » الذى انتهى الى هـذه اللحظة الدرامية .. ففى قصة « **الكيس** » تبدأ قصتها و « **بوجيمة** » راقد ـ وقد أرهقه البحث وهده اليأس ـ فى مكان من الغابة بعد أن ضل طريقـه الى ابنه .. وتنتهى القصة بهذه الصورة :

« وتعثر وهـو يسير فى خطوات مضطربة الى الطريق فى نهاية الليلة الثالثة ، وكانت عيناه مغمضتين وقدماه متجمدتين . وعندما جاء رجال البوليس وضـعوا فى يده القيود وأخذوه الى مفترق الطرق حيث كان ينتظره رجال الصحافة .. وعندما فتح بوجيمة عينيه وشاهد هـذا الجمع من الرجال المحتشد حوله كأنه خلية نشطة من النحل صاح فى بساطة :

ـ ما أعجب أن يضحى هذا الجمع من الناس بوقتـه ليبحث معى عن « ابنى » .. أنا الذى كنت أنوى العودة الى بلدى حيث ولدت وكأنى حرمت من كل أمل أعيش له هنا .. »

وواقعية آسيا جبار تساير روح العصر .. تترك لنا حرية التفسير والتبرير لسلوك شخصياتها وحرية الحكم عليها كأنماط بشرية تعيش فى مجتمعاتنا ، أو كرموز ايحائيـة لمشكلات يعرفها نفس المجتمع .. وبذا تقدم لنا فى النهاية « **واقعية جديدة** » تستبدل بالترتيب الزمنى للاحداث لونا من الترتيب الشعورى الخاص بنظرة الشخصيات الى خريطـة التضاريس النفسية لحياتهم .

والحوار القصصى فى قصص آسيا جبار يحمل فى ثناياه أكثر من دلالة .. يحمل دلالة المستوى النفسى ودلالة المسـتوى العقلى ودلالة المستوى الاجتماعى لهذه الشخصية ، بالاضافة الى وجوب التزامها الواقع التعبيرى بالنسبة الى لغة الحديث .. ذلك لأن التركيبة النفسـية لأى نموذج انسانى ـ كما تقول آسيا جبار فى حديثها مع محرر « الفيجارو » ـ من شأنها أن تطبع سلوكه الحركى والكلامى بالطابع الملائم لاتجاههـا الداخلى .. وظاهرة التفاعل بين الوسط الاجتماعى للشخصية وبين منطق التعبير ينعكس انعكاسا مباشرا فى وحدة التكوين بين المنابع الاجتماعية والذهنية وخطوط الاتجاه اللفظى .

أطفال العالم الجديد

وآسيا جبار التى **قدمت لنا أخيرا روايتها الجـديدة « أطفال العـالم الجديد »** .. تحدثت فيها عن حرب التحرير الجزائرية والتطور الداخلى للمجتمع الجزائرى ..

وتجرى حـوادث « **اطفال العالم الجديد** » فى بلدة « **بليدة** » فى عام ١٩٥٦ سنة الموت المحدق ـ حيث نرى النساء يتركن الحجاب ليحملن السلاح ، ثم يعدن أحيانا أخرى الى لبس الحجاب ، ولكن ليس لتغطية الوجه هـذه المرة ولكن لتغطيـة السلاح !

والمرأة الجزائرية فى رواية « **اطفال العالم الجديد** » حلقـة من حلقات الانسان الثائر الذى يريد تدمير عالما ينتشر الظلم فيه ليقيم عالما مليئا بأحلام السعادة والعدل والمساواة .. فهـذه المرأة تعيش فى « وحدة » كاملة ..

تقول « **شريفة** » احـدى بطلات القصة :

ولقد أخذوا منا رجالنا ، فأى حياة بقيت لنا ؟ .

وتقول « **ليلى** » البطلة الثانية :

« اننا نسوة مسكينات وحيدات ، لكننا سنعرف كيف نقوم بكل الأعباء » وعندما ينضج الألم .. عند هؤلاء النسوة .. تصرخ فيهم « **قومة** » التى عرفت متعة الشمس والحقيقة :

« رجالنـا ؟ .. انهم فى السجن يصنعون ملح رغيفنا » .

من هـذه الأحزان تتكون نفسية المرأة الجزائرية ـ كما تصورها لنا رواية « **أطفال العالم الجديد** » ـ من الوحـــدة والبعد عن الزوج



والشقيق واحتمال مسئوليات وأعمال الرجال .. ورؤية الأطفال ضائعين من هذا كله احس « **مرزوق** » بطل الرواية قبل أن ينضم الى الثوار أحس التجربة الحية التى لمست بآلامها وآمالها قلبه ..

ولكن مرزوق أدرك وأحس كيف يعامله الضباط والجنود الفرنسيون ، وكيف يعاملون أبناء الشعب .. أن لهم نفسية خاصة يمكن اكتشافها ومعرفتها من التصرفات الصغيرة البسيطة التى يلمسها من هنا .. وهناك ..

و « الفدائى » نموذج انسانى اكتشفه الأدب المعاصر ، واهتم بتحليله وتفسيره ، فهو انسان يعيش فى صراع مع نفسه كما يعيش فى صراع مع العالم المحيط به .. انه قلب يدور داخل صراع كبير .

والفدائى أساسا هو ذلك الذى يحمل شهرة لاصلاح العالم ، ويعيش فى حلم كبير هو حلم تغيير المجتمع ، ولا يشعر بحريته الشخصية بل يعتبر هذه الحرية سجنا ما دام هناك انسان واحد مستعبد فى الأرض .

وهو ليس سياسيا بقدر ما هو متصوف يحب بلاده ويؤمن بالعدل ، ويظل يحبس أحزانه وجراحه حتى ينفجر آخر الأمر فى ثورة عنيفة ملتهبة .. وأصدق مثال أدبى لهذا الفدائى الانسانى هو « **مرزوق** » بطل « **أطفال العالم الجديد** » .. لقد سار فى طريق الثورة بلا حقد واختار أن يعرض نفسه للموت بعد مقدمات نفسية تمثلها تجارب نساء بلاده وشيوخه وأطفاله .. عرف الثورة بقلبه وبالتجربة الثورية .. انه رمز كل ثائر نبيل شم رائحة الجبل ونام فى مخيمات الثوار واحتضن بندقيته دون أن يمنحها الحب .. لأن عواطفه كلها تقول لزوجته :

ــ يشهد الله أننا نكره الحرب ، ولكننا أيتام وطن يموت كل يوم ، وليس لنا طريق آخر ، اننا نقاتل العدو من أجل أن يعيش ابننا حرا فى بلده .. ولكى يكون له ملايين من الأخوة والأخوات من أطفال العالم الجديد يعيشون كأزهار الربيع . »

ونلمح فى الرواية الثورة العارمة فى قطاع العمال الصناعيين .. نلمحها صامدة .. فى ثورة الذين يقولون : **« ان حشرة لا تحتمل حياتنا » ..** وثورة الذين يقولون : « **ستجىء أيام سود ولكن ستجىء أيضا أيام بيض** » .. ثم الثورة العاقلة التى تفكر فى العمل الجماعى لجمع شمل تلك الطاقات التى لم تستيقظ بعد ، ولم يكن الأمر عسيرا .. ولكن السؤال كان دائما يتردد :

ــ من هو البطل الذى تلتف حوله كل هذه القوى ؟ .

والقارىء يتفاعل مع الأحداث ، لأن الشخصيات واضحة ، فمع أن الجميع ثائرون الا أننا نجد من بينهم الثائر المدمر ممثلا فى « **حمدوش** » .. والثائر السياسى الملتزم ممثلا فى « **حميد سراج** » .. والثائر المفكر الانسانى « **مرزوق** » .

وآسيا جبار بروايتها الجديدة « أطفال العالم الجديد » ترسم لنا لوحة هى أدق وأكمل اللوحات التى يمكن أن نحصل عليها لتطور المرأة الجزائرية .. وتزداد أهمية هذه اللوحة عندما نعرف أن النساء يكون فى المجتمع الجزائرى نسبة ٦٠٪ . ولذا فقد تحملت آسيا جبار مسئوليتها كمثقفة .. فى نظرتها البعيدة وفكرتها الشاملة .. واحساسها العميق بترابط الحياة عندما نظرت نظرة متكاملة الى العالم الذى تحيا بداخله . وعبرت بفهم مترابط عن حقيقة مجتمعها .. والقوى المتصارعة من أجل خلق عالم انسانى ، وهى ترفض التناسق العظيم فى الكون كله .. لانه لا يساوى « **دمعة واحدة من دموع هذه الطفلة المعذبة التى تضرب صدرها بيدها الصغير** » وتهمس فى رقة : « **اذا كانت آلام الأطفال ضرورية لابتلاع مجموع الشقاء اللازم لمعرفة الحقيقة ، فان الحقيقة لا تساوى مثل هذا الثمن ..** » ! .

ان عالم آسيا جبار هو عالم تحطيم البناء القصصى فى لحظة اليقظة ، لتنقل لنا الحقيقة الكبرى .. حقيقة الاحساس الداخلى للانسان ، وعبقريتها أنها استطاعت أن تجد « **المعادل الموضوعى** » الكامل للحالة النفسية التى تريد أن تنقلها للقارىء بحيث يحسها عند قراءتها .

واستطاعت أن تثبت حقيقة تقدم الأدب الجزائرى المعاصر .. وتفوقه من خلال خيوط رئيسية منفعلة انفعالها الحقيقى بانتمائها العربى لحما ودما .. وكانت لغتها الفرنسية الشاعرية ما هى الا أداة تعبيرية فقط .

ولآسيا جبار .. آراء عدة فى **قضايا الفكر المعاصر** .. أثارتها على صفحات جريدة « **الليتر فرانسيز** » فى الشهر الماضى فهى تقول عن موجة « **الرواية الجديدة** » التى ظهرت فى الفترة الأخيرة فى فرنسا :

ان اللارواية المزعومة التى ظهرت بوادرها فى الأدب الفرنسى تتخذ طريقا مختلفا الآن ، فليس بوسع التسجيلات التحليلية للنفس المنسوجة من الحنين الانسانى أن تحكى للانسان عن نفسه أو تثير فيه القوة على مواجهة الحياة والعمل الخلاق . وان البحث المعملى فى الجزئيات المنفصلة عن الكل وعن المجتمع ، ودراسة خلية صغيرة — أو انسان — بمعزل عن الروابط الاجتماعية لا يمكن أن ينقلا صورة لحياة ناس أو حياة عصر . فالشخصية المنفصلة عن المجتمع والتى لا تحمل حقيقة عصرها لا يمكن أن تكون ذات فائدة ..

ان التحليل وحده لا يكفى فى الأدب ، ولكن الأمر يحتاج الى تركيب » .

● وعن **الالتزام فى الأدب** تقول :

— « **أنا شخصيا أعتبر نفسى ملتزمة ، لأن الظروف العالمية الحالية تحتم على الفنان الالتزام نحو مجتمعه ، وأننى أومن بان الادب يجب أن يعالج المسائل والمشكلات الحساسة فى حياة مجتمعه ولكنى لا أرضى اطلاقا أن يتنازل عن كونه فنا .** »

● وعن **الواقعية الجديدة** التى تتسم بها كتاباتها .. تقول :

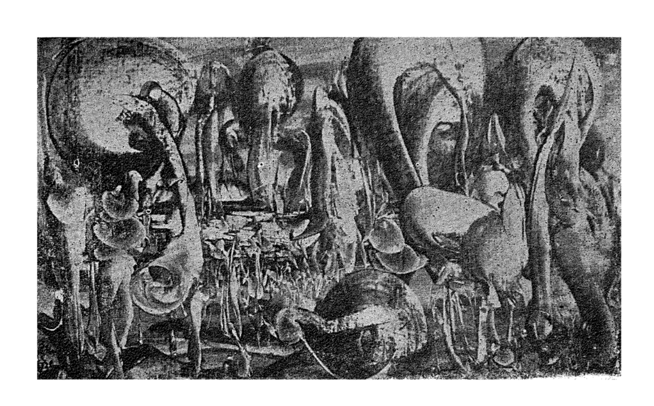
— « الواقعية هى الشكل الذى ينتمى اليه الذوق الأدبى فى الحاضر والمستقبل ، وهى الأداة الصالحة للتعبير عن الانسان فى مرحلته التاريخية المستندة علىالعلم والجدل ، ولكن الواقعية رغم ذلك لا تستمر هى نفسها ، لان طبيعة الأشياء — حسب أوليات مبادىء الجدل — تتغير تغيرا مستمرا « **فالنهر لا ينزله الرجل مرتين** » كما قال « **هيراقليطس** » .. و « الرجل نفسه لا يكون هو الرجل مهما أقسم رجل الشرطة » كما قال « **واسل** » .. فالواقعية ليست مدرسة أدبية أو اتجاها فكريا .. موازيا للكلاسيكية والرومانسية ، بل هى البحر الكبير الذى تصب فيهكل الأنهار .. وتذيب ما حولها من جليد لكى تأخذ أشكالا جدية مختلفة » .

● وتمضى فى حديثها عن الشخصيات التى تثير افكارها ودور الحب فى حياة شخصيات قصصها .. فتقول :

— اننى أكتب عن الانسان من خلال موقف معين من الحياة .. من خلال اتصاله بالآخرين .. من خلال محاولاته أن يقول شيئا وأبطالى يؤمنون بالحب فهو كل الحلول الممكنة فى الحياة ..

فاروق يوسف اسكندر





الطبيعة الراقصة ـ ١٩٦٦

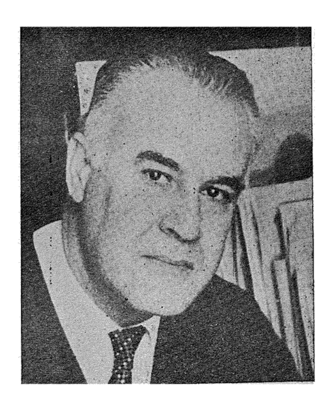
صلاح طاهر

بين الطبيعية والتجريدية

صبحي الشاروني



تحدى ١٩٦٠



● يعتبر صلاح طاهر فنان ما بعد التجريدية، وهو يقصد بهذه المرحلة الاهتمام بالموضوع المجرد سواء كان هذا الموضوع يتضمن اشغال لها أصل فى الواقع أو لا يتضمن الا الأحاسيس الذاتية للفنان .

● ان الاتجاه الكلاسيكى قد استنفد أغراضه وانتهى قبل مطلع هـذا القـرن ، والتمسـك به حتى الآن يعتبر ظاهرة لا تتمشى مع روح العصر الحديث الذى تتفجر فيه الحياة كل يوم بجديد .

● ان فشل التجريدية وتجمدها واحتضارها يدل على أن الأسلوب وطريقـة الأداء لا يمكن أن يكونا محورا للعمل الفنى ، فالفكرة هى حلقة الاتصـال بين الفنان والجمهور .

يعتبر **صلاح طاهر** عميـد الحركة التجريدية فى فن التصوير ببلادنا .. رغم أنه لم يتخط السادسة والخمسين من عمره ولم يتجه الى المذهب التجريدى الا منذ أحد عشر عاما فقط .. ومع هذا فقد أصبح أشهر مصور تجريدى فى الجمهورية العربية المتحدة ، وواحدا من ثلاثة أو أربعة تشكيليين حققوا لأسمائهم شهرة واسعة .

وفى عام ١٩٣٤ تخرج من مدرسة الفنون الجميلة العليا ليشتغل مدرسا للرسم بمدرسة المنيـا الابتدائية لمدة عامين .. انتقل بعدهما الى المدارس الثانوية بالاسكندرية والقاهرة . وفى عام ١٩٤٢ عين مدرسا للتصوير الزيتى بكلية الفنون الجميلة بالقاهرة ..

وهكذا أتيح له أن يشارك فى الحركة الفنية مشاركة ايجابيـة فى أهم تجمع للفن التشكيلى عندنا فى ذلك التاريخ .

وفى عام ١٩٤٤ تولى ادارة مرسم الفنـون الجميلة بالأقصر .. وهو يتبع كلية الفنون الجميلة بالقاهرة ويعتبر أول شكل للتفرغ عرفته بلادنا .. وكان يحظى بعضويته

المتفوقون من خريجى أقسام الفنون لمدة عامين أو ثلاثة يقضونها فى تفرغ تام للعمل الفنى شتاء بالأقصر بين التراث المصرى القديم والحياة الريفية بالصعيد ، وصيفا بحى الفورية فى القاهرة القديمة حيث التراث المعمارى العربى والحياة الشعبية فى المدينة .

لقد قضى صلاح طاهر عشر سنوات متوالية فى هـــذا العمل الذى أتاح له فرصة نادرة **للانتاج والدراسة ..** فخلال تلك السنوات العشر عرف كمصـــــور غزير الانتاج للمناظر الطبيعية وللوجوه (**البورتريهات**) اذ كان العمل الفنى هو شغله الشاغل .. يستيقظ فى الخامسة صباحا كل يوم ويخرج الى الهواء الطلق ليرسم لوحة أو لوحتين للمناظر الطبيعية والآثار قبل أن تشتد حرارة الجو .. وفى الأماسى كان يتجول مع أعضاء المرسم بين الآثار .. ومع هبوط الظلام كانت تبدأ أحاديث النقد والمحاضرات وغيرها .. ثم يقوم بالرسم عن النماذج الحية والوجوه الشخصية حتى يحين موعد النوم .

لقد استفاد الفنان فى تلك الفترة من الدراســـــة المنظمة .. **فخلالها أتيح له قراءة الكتب الأساسية فى تاريخ الفن وفروع المعرفة المختلفة** ، فهو يهتم بالتثقيف الذاتى اهتماما خاصا .. ويملك مكتبة ضخمة تحوى أكثر من **ثلاثة الاف كتاب** ، هـــذا بالاضافة الى ولعه بالموسيقى الرفيعة ومواظبته على الاستماع اليها .

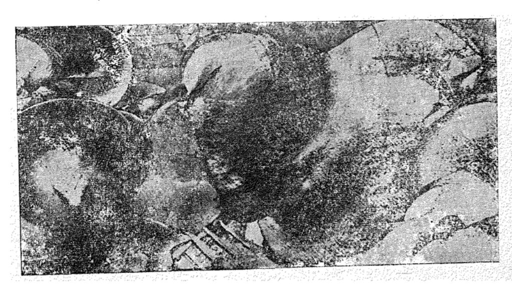
وفى فترة الصيف كان الفنـــــان يتجول فى الريف بسيارته فى زيارات متتابعة الى الوجه البحرى والمناطق الساحلية .. وهكذا شـــاهد مختلف أنحاء الجمهورية وتعرف على الحياة فيهـــا .. وكانت وظيفته تتيح له الانتاج .. والتأمل الطويل .. واتقان الرسم مهما كان دقيقـــا مما مكنه من **التعرف على أسرار الجمال أثناء اســـتيعابه لروائع التراث العالمى والمحلى والاتجاهات الحديثة والمعاصرة .**

وفى عام ١٩٥٤ عين مديرا لمتحف الفن الحديث ، فحوله الى خلية من النشاط الفكرى والثقافى .. ثم ارتقى الى منصب مدير المتاحف الفنيـــة .. ثم مديرا لمكتب وزير الثقافة والارشاد القومى للشئون الفنية .. وفى عام ١٩٦١ أصبح مديرا للفنـــون الجميلة . وبعد ذلك تولى ادارة دار الأوبرا فى عام ١٩٦٣ حتى انتقل للعمل كمستشار فنى لمؤسسات الأهرام وأخبار اليوم ودار المعارف .. وهو منصب يتيح له الاستغراق فى الانتاج الفنى ولا يشغله الا أقل الوقت .

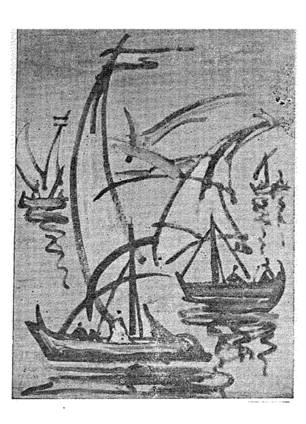
لقد عرف صلاح طاهر على المستوى الجماهيرى من خلال محاضراته العامة عن الفن والتذوق الجمالى وفى برامج التليفزيون التى يشارك فيها .. كما عرف فى الوسط الفنى لنشاطه المتصل ومعارضه السنوية ومشاركته الدائمة فى المعارض المحليـــة والدولية .. فهو شارك فى بينالى فينسيا الدولى ثلاث مرات متفرقة .. كما **حصل على جائزة الدولة التشجيعية فى التصوير عام ١٩٥٩ .. كما حصل على جائزة جوجنهايم المحلية عام ١٩٦٠ وجائزة التصوير على الجناح المصرى فى بينالى الاسكندرية لدول حوض البحر الأبيض المتوسط عام ١٩٦١** .. وقد سافر الفنان الى معظم دول أوربا فى زيارات متعددة .. بعضها لمشاهدة المتاحف والاطلاع على النشاط الفنى وبعضها الآخر فى مهام رسمية ، ففى عام ١٩٥٠ ذهب الى ايطاليا فى رحلة قصيرة ثم عاد اليها اربع مرات بعد ذلك .

وفى عام ١٩٥٦ قضى ثلاثة أشهر فى **أمريكا** كان لها أثر كبير فى تطوره الفنى .. وقد زار **سويسرا** وقضى فى **الاتحاد السوفيتى** شهرا عام ١٩٦٠ ..

وفى عام ١٩٦٥ سافر الى **فرنسا وانجلترا وأمريكا** على نفقة هيئة اليونسكو فى رحلة فنية استغرقت خمسة أشهر مع معرض متجول لأعماله أقيم فى باريس ولندن وواشنجطن وسان فرانسيسكو ونيويورك . حيث ألقى عدة محاضرات عن الفن المصرى المعاصر . وقد أقامت له احدى شركات الطيران معرضا ضم ٣٠ لوحة من أعماله فى مطار كنيدى



حمامة السلام والتاريخ ١٩٦٥



قوارب فى النيل ١٩٦٠



أم وطفل ١٩٥٣

بنيويورك استمر ثلاثة شهور متوالية وشاهده المترددون على المطار والذين يقدر عددهم بعدة آلاف يوميا . وخلال الرحلة التى نظمتها له هيئة اليونسكو التقى الفنان بقادة الفن ومفكريه فى الدول الغربيـــة أمثال « **سولاج** » و « **ســـنايدر** » و « **زاووكى** » و « **ميشيل راجون** » و « **لاسين** » و « **بلان راديرا** » رئيس الاتحـاد الدولى للفنانين التشكيليين .. وكذلك المثال العالمى « **هنرى مور** » و « **جون راسل** » الناقد الفنى لمجلة التايمز .

ولقـــد ظل صـلاح طاهر يتبع فى لوحاته الأسلوب الكلاسيكى الغربى ويرسم لوحات أكاديمية الطابع يمكن اعتبارها من المدرسة الطبيعية فى الفن . ثم تحول الى التجريدية وهو فى الخامسة والأربعين .. وكان التحول مفاجئا فقد قدم مجموعة من التكوينات اللونية تحت اسم « تكوينات تجريدية تعبيرية » كانت تختلف كل الاختلاف عن الأســـــلوب التقليدى الذى عرف به طوال عشرين عاما .. وظل يرسم هذه التكوينات والمجموعات حتى عام ١٩٦٠ . ثم ترك الألوان لمدة عام كامل واقتصر على الابيض والأســـــود مستخرجا كل الامكانيات الشكلية لدرجات الرمادى والأسود .. وفى عام ١٩٦١ عاد الى معالجـــة الطبيعة والمناظر مرة أخرى بالألوان المائية ولكن بأسلوب تجريدى أيضا .. ثم انتقل الى مرحلة أخرى للأبيض والأسود مستخدما فى هذه المرة ألوان « الجواش » وفى أوائل عام ١٩٦٥ انصرف الى الاهتمام بالتصميم الداخلى للوحة محاولا اعطاء ايحاءات مجردة للمشاعر والأحاسيس .

ويقوم الفنان بتغيير أداة الرسم والانتقال من الالوان الزيتية الى المائية الى الجواش وهكذا .. كلما أراد أن ينتقل الى مرحلة جديدة فى اتجاهه التجريدى . **وقد عاد أخيرا الى الرسم والتصوير الزيتى فى محاولة للوصول الى « ما بعد التجريدية » وهو يقصد بهذه المرحلة : الاهتمام بالموضوع المجرد سواء كان هذا الموضوع يتضمن أشكالا لها أصـل فى الواقع أو لا يتضمن الا الأحاسيس الذاتية للفنان .**

ولكن خلال مرحلته التجريدية كلها .. والتى شغلت السنوات العشر الماضية من انتاجه .. لم يتوقف تماما عن الرسم بالأسلوب الكلاسيكى .. فكلما طلب منه أن يرسم وجها من الوجوه عاد الى الأكاديمية التى ميزت مرحلته الفنيـــــة السابقة .. ولكنه لا يقدم فى معارضه هذه الأعمال .

المرحلة الأكاديمية

فى المرحلة الأولى من فن **صلاح طاهر** .. رسم الفنان حوالى ٥٠٠ منظر طبيعى بالاضافة الى ما يقرب من ٤٠٠ لوحة للوجـــوه الشخصية (البورتريهات) وقد تميزت

بأســـلوب أكاديمى مدروس متقن .. كان ينقل الطبيعة باتقان ويرسم الأشخاص بأسلوب قريب من آلة التصوير تميز بابراز الحلاوة فى الأشكال والمناظر .. فجميع فلاحاته جميلات موفورات الصحة وليس بينهن واحدة قبيحة .. والشمس دائما مشرقة ساطعة تجعل للنخيل والمروج ظلالا وانعكاســـات جميلة أخاذة .. **كان يركز على الجوانب الجميلة فى الحياة مصـورا الريف والناس وكأنه ليس بالامكان أبدع ممـا كان** .. فكانت لوحاته هى المـــاثل التشكيلى لأغنية « محلاها عيشة الفلاح .. متهنى قلبه ومرتاح » التى شاعت فى ذلك الوقت . ولم يكن صلاح طاهر ينفرد بهـــذا الاتجاه وانمـا كان تصوير المناظر والأشخاص مع ابراز الحلاوة الشكلية هى هدف معظم المصورين فى مصر حتى نهاية الحرب العالمية الثانية .

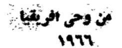
كان جمهور **صـــلاح طاهر** من ذوى الثقافة الفنية المحدودة .. وكان المكان الذى يحتله يتضمن بدرجة من الدرجات ارضاء الجمهور الذى يبحث عن لوحات تصلح للبراويز المذهبة لتعلق بالصالونات الفخمة فى السرايات والقصور .. فكان يلبى جانبا من احتياجات تلك الطبقة الى اللوحات التى تصور نساءها المرفهات والمناظر الطبيعية « السياحية » لقد كان يرضى أصحاب القدرة على اقتناء الأعمال الفنية .

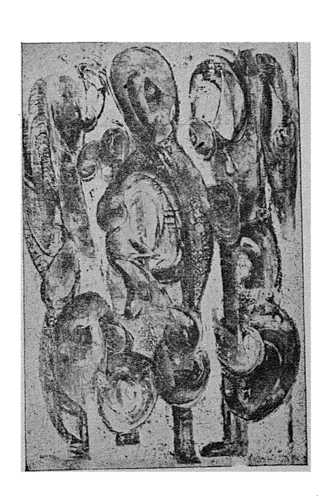
ولهذا كانت رسومه ولوحاته عبارة عن محاكاة دقيقة وبارعة لمـــا ينبهر به الفنـــان من الأشكال الطبيعية دون اهتمام بمضمون فكرى ثورى أو التعبير عن قضايا محددة .

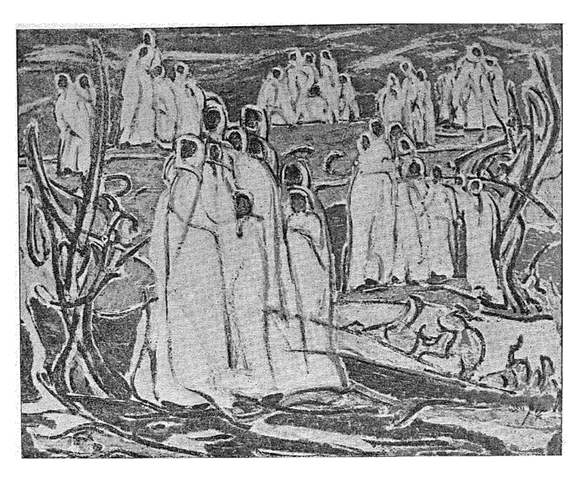
ورغم هذا فقد كانت تلك المرحلة بمثابة فترة التكوين الضرورية للفنان .. فهو لم يبدأ بالتجريدية كما حدث مع غالبية فنانينا الذين يتبعون هذه المدرسة .. وانما ظل يمارس الفن بالأسلوب الكلاســيكى الغربى ســـنوات وسنوات .. وفى نفس الوقت لم تنقطع صلته بالتيارات الفنية المعاصرة .. هذا علاوة على ثقافته النظرية فى تاريخ الفن من رسوم الكهوف حتى المدارس الفنية الحديثة .

وقد أعلن صلاح طاهر فى أكثر من مناسبة أنه لم يكن يحس بالرضى عن نفسه خلال تلك المرحلة .. وفى الندوة التى أقيمت فى ختام معرضه الشامل بقاعة الفنون الجميلة بالغرفة التجارية بالقاهرة عام ١٩٦٤ قال : « كنت كلما أقمت معرضا فى تلك المرحلة السابقة « الكلاسيكية » ، وشاهدت الناس مسرورين مهنئين .. أحسست بالمرارة .. ذلك لأنه كان يتملكنى الاعتقاد بأننى لم أحقق شيئا يذكر .. لأننى لم أصل الى أسلوب خاص متميز .. وكنت أبحث عن أسلوبى وشخصيتى الفنية المحددة حريصا على ألا أفتعل هذا الأسلوب الخاص .. » .

وقد جرب الفنان عدة مدارس غربية ولكن فى لوحات متفرقة لا تمثل مرحلة من مراحل فنه .. مارس التأثيرية (الانطباعية) وخاصة فى تصوير المناظر الطبيعية .. كما جرب التكعيبية من قبيل البحث والدراسة وهكذا ...


من وحى افريقيا ١٩٦٦





الحجاج
١٩٦١

وهو لم يتوصل من خلالها الى التعبير الفنى المستقل والمتميز الذى كان ينشده . ولكن هذه التجارب أفادته أعظم فائدة ، فهو يعترف بأنه قد تعلم البناء .. وهندسة اللوحة .. وتماسك الشكل .. والتكوين المحكم فى العمل الفنى خلال تلك المرحلة . وهكذا استفاد الفنان من كل المدارس التى مارسها أو درسها عمليا ونظريا .

الطفــــرة

منذ عشر سنوات تقريبا .. وقف الفنان بين عدد من زملائه وقال « ما حكاية هؤلاء التجريديين .. أيحسبون أنهم يفعلون شيئا خارقا ؟ اننى أستطيع أن أفعل مثلهم .. » ويومها أقسم أن يرسم لوحات تجريدية على سبيل التحدى للتجريديين .

وقد كانت رحلة الفنان الى الولايات المتحدة الامريكية عام ١٩٥٦ والتى استغرقت ثلاثة شهور هى نقطة التحول أو « الطفرة » فى فن صلاح طاهر .. فقد شاهد طغيان الاتجاه التجريدى وانتشاره .. وعلى حد تعبيره « لم أجد الا الاتجــاه التجريدى الى درجة الشطط والغـرابة والتطرف . **وكان أثر هذه المرحلة على عملي الفني هو رد فعل عنيف ضــد التجريدية لمجرد التجريد .. »** وعاد الى مصر ليهاجم هذا الشطط بعنف فى جلساته ومناقشــاته ثم يقسم أن يفعل مثلهم .. وانتقل الى التجريدية .

وهكذا لم يكن التحول فى فن صلاح طاهر تدريجيا وانما فجائيا . ولكن انتقال الفنــان من الأسلوب الأكاديمى التقليدى الى التجريدية .. ومن التقيد الصارم بالأشكال الواقعية وتسجيل الجمال والحلاوة فى الطبيعة الى رسم الأشــكال المجردة التى لا موضــوع لهــا غير الألوان والخطوط .. هذا التحول لم يكن مجرد موقف عنيــد فرضته اللحظة التى تحدى فيهــا شطط التجريدية . ولو كان الأمر مجرد تحد وعناد لما استمرت التجربة اكثر من شهور ، فى حين أن الغالبية العظمى من أعماله طوال السنوات العشر الماضية هى تجريدية الطابع .

ولكن هناك عدة عوامل يمكن اعتبارها السبب الفعال فى هذه الطفرة من فن صلاح طاهر أو على الأقل السبب فى استمرار الفنان فى هذا الطريق ثم اجادته له حتى أصبح أشهر التجريديين عندنا .

من هذه العوامل رغبة الفنان الملحة فى تحقيق شخصيته **المستقلة** .. وكان من العسير أن يتحقق هــذا التفرد والتميز دون اضافة شىء جديد الى آخر ما وصل اليه من فن التصوير المعاصر .. ولما كانت التجريدية هى آخر مرحلة معروفة فى هذا الفن فكان لابد له أن يمارسها لتكون اضافته ذات دلالة حقيقية لم يسبقه اليها أحد .. هكذا سار تفكير الفنان .. **وهو يؤكد هذا المعنى فى قوله : « كان عام ١٩٦٠ هو عام الرســوخ والعثور على نفسى تماما »** وهــذا يعنى أنه ظل يبحث عن التفرد والتميز أربع سنوات كاملة بعد ممارسة التجريدية .

وقد جذبته الى التجريدية تلك الحرية المطلقة التى يتيحها هذا المذهب للفنان .. وتلك المتعة التى يحسها وهو يعبر عن ذاتيتــه دون مراعاة أو تقيد بلغة مشتركة مع الجمهور .. فهو يشعر بتحرره من الموضوع ويركب لوحاته من الخطوط والألوان دون أى فكر مسبق أو تخيل لما سيكون عليه العمل الفنى عندما يتم .. انه يجلس أمام اللوحة ويضع البقعة اللونية أو الخط ثم يتأمله ليضيف اليه وهكذا .. فى حين أن الفنــان التشخيصى يعانى باستمرار فى أثناء عملية الخلق من أجل تحقيق الصورة الزاهية التى يتخيلها ويسعى جاهدا الى تحقيقها على قماش اللوحة .

وهكذا وجد الفنان نفسه وقد اكتشف عالما من المتعة الذاتية الخالصة التى تتولد الاحساس بالرضى وتحقيق الذات .. واغراؤها كان أقوى من أى اغراء آخر .. فاسلم نفسه لها .

ولم يكن من المعقول أن يستمر فنان كصلاح طاهر غزير الانتــاج ودائم الدراســة على منوال واحد يكاد يبعث الملل ... ورغم أن التحول كان مفاجئا وأحدث دويا كبيرا فى الوسط الفنى لكنه فى الحقيقة كان انتقالا طبيعيا رغم مظهره المفاجىء .. فهو منطقى وسهل على الفنان مع أنه أصــاب المتابعين لأعماله بالدهشة والاستنكار .. فصلاح طاهر قد تحول من مذهب شكلى الى مذهب شكلى آخر .. **وكان من الطبيعى بعد أن سجل جمال الطبيعة والوجوه فى مئــات اللوحات أن يلجأ آخر الأمر الى البحث عن الجمال فى حد ذاته محاولا تحقيق النغم والشاعرية لمجرد الاحساس بهــــا** .. وقد أعلن أن اتجاهه التجريدى التعبيرى : « هو الوسيلة المباشرة للتعبير عن الانفعالات الشاعرية والســعادة التى يحسها الفنان ولا يمكن أن يقدمها فى لوحاته الا مجردة خالية من أى موضوع يشغل المتفرج » .

وكانت تشغل صلاح طاهر منذ زمن طويل قضية حيرة الفنان بين البيئة المحلية والانطلاق الواسع نحو قيم الفن العالمية والأساليب المعاصرة وقد ناقش هذه القضية فى كثير من محاضراته وأحاديثه وكانت التجريدية هى طريقه الى العالمية .. لأنها أثارت أكبر ضجيج محلى ثم استطاع أن يحقق عن طريقها بعض الاهتمام بفنه فى الخارج .

وهنــــاك عامل آخر لعله أهم العوامل جميعا وهو **التحول الذى حدث فى جمهور الفن ببلادنا** .

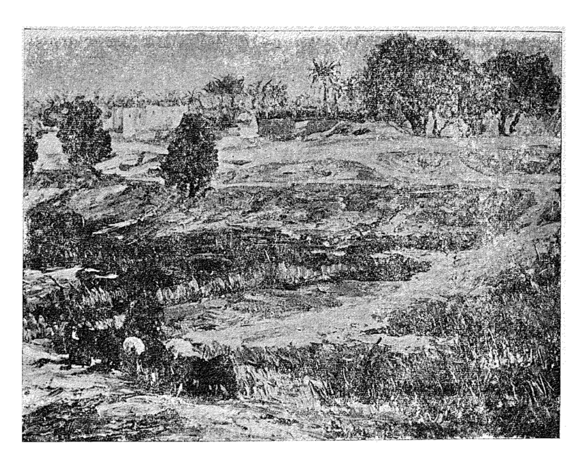
ان نفور صلاح طاهر الســابق من التجريدية وثورته على التشويه الذى يقوم به التجريديون فى الغرب وفى أمريكا بصفة خاصـــة كان يمثل موقف جمهور الفن فى بلادنا وقد اتخذ شكلا عنيفا عند صلاح طاهر لأنه يناقض موقفه المعروف وهــــو الولع بالحــلاوة الشــكلية والجمال والشاعرية ، وهو يعترف الآن بأنه لم يكن مقتنعا بالفترة الأولى من تجريديته .. ولكنه اجتاز تلك الفترة لأنها كانت مرحلة لابد من عبورها لتكسير القيود الأكاديمية التى تستحوذ عليه والتى أزمن فى مصاحبتها وكان يشعر نحوها بكثير من الضيق .. على حد تعبيره .

ومع هذا يمكن خلف هذا التحول الارادى تحول آخر فى جمهور الفن بدأ منذ الحرب العالمية الثانية .. ذلك هو الانقراض التدريجى للطبقة الثرية التى تقتنى اللوحات وتستوردها من الخارج .. وقد صاحب انقراض هــذه الطبقة تبلور جمهور من المثقفين المتطلعين الى الثقافة الغربية والى الفن الأوربى الحــديث ... معظمهم زاروا أوربا وشاهدوا الاتجاهات الفنية الســائدة هناك .. هذا الجمهور يتزايد وزنه يوما بعد يوم رغم عدم تعوده — حتى الآن — على اقتناء الأعمال الفنية الحديثة .. وهو يزدرى الاتجاهات التقليــدية وينشــد التحرر سواء فى الفن أو أسلوب الحياة .

ولكنه حتى الآن لا يشكل الا جانبا من صفوة المثقفين وليس جمهورا بالمعنى الواسع للكلمة .

تجريدية صلاح طاهر

يقول صلاح طاهر : « **ان الاتجاه الكلاسيكى قد استنفد أغراضه وانتهى قبل مطلع هذا القرن .. والتمسك به حتى الآن يعتبر ظاهرة لا تتمشى مع روح العصر الحديث الذى تتفجر فيــه الحياة كل يوم بجديد** » . **ويعرف التجريدية بانها رسم أشكال مكونة من ألوان وخطوط ذات قيمة بلاستيكية بحتة** .. ويضيف « **أنا أقصد بالتجريدية البحث عن القيم الموسيقية أو الألحان الموجودة فى واقع الحياة** .. لأن الفنان كثيرا ما يشعر بالسعادة والشاعرية اذا ما وجـــد فى جو معين أو بعد سماع قطعة موسيقية أو موال شعبى أو بعد قراءة عمل أدبى مؤثر ، ولا يمكنه ترجمة هذا الاحساس بالكلام أو التعبير عنه بموضوع .. ولكن الخطوط والألوان هى التى تقوم بهذا التعبير الذى قد لا يفهمه الرجل العادى . ولكنها غالبا ما تفهم من الشخص المثقف ثقافة فنية عالية .. » ... « **والتجريدية التعبيرية تعتمد على الانطلاق التام فى التعبير عن الطبيعة بصرف النظر عن أى مدلول مصرى .. وقد كان الطابع الغالب على لوحاتى حتى عام ١٩٦٥ هو الاتجاه التجريدى** والسبب فى ذلك اننى كنت أنشد الانطلاق الواسع الذى لا غنى عنه للفنان فى هذا العصر .. **ولكننى بعد فترة بدأ يتبلور لدى شىء آخر أبعد مدى من التجريدية .. يمكن أن أسميها « تعبيرية تجريدية سيريالية »** من طراز آخر غير مألوف . فأنا أسخر قدراتى الســابقة واللاحقة فى



منظر من وسط الأقصر
١٩٥٢

التعبير عن جوهر الأشياء والسر الكامن وراءها بدلا من تصوير الأشياء ذاتها .. وهو مطلب عسير لأنه يتضمن رسالة الفن بوجه عام . وأنا أعتقد أنني قد ابتعدت الآن عن المرحلة التجريدية الى مرحلة بعدها تنطوى على كل مراحلى السابقة بما فيها التجريدية البحتة وأنا منصرف فى هذه المرحلة الى تأكيد التآخى بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن للأشياء . »

وهو يقول أيضا : « **ان مصور القرن العشرين حين يؤلف لوحته ويصورها .. فانما يفكر بمفردات لغة التشكيل** ، وفيها الخط وخصائصه واللون وما يتطلبه ثم الايقاع اللونى والخطى والتماسك بين العناصر والعلاقات الشكلية وهندستها وبناءها وتكوينها .. »

من هذا يتضح أن صلاح طاهر يقف موقف العداء من التشخيصية وهذا الموقف يتمثل فى رأيه عما يسميه بالاتجاه الكلاسيكى .. كما أنه يحاول الخروج من مأزق التجريدية الى ما يسميه « **بالتعبيرية التجريدية السيريالية** » وهو لا يعترف حتى الآن بعدم جدوى الشكل المطلق فى مجال التصوير الزيتى .

وقبل أن نناقش هذا الموقف وعلاقته برأى النقاد العالميين فيما انتهت اليه التجريدية أن نحدد نوعين متميزين فى انتاج الفنان خلال مرحلته التجريدية .. ذلك أن لوحاته ليست كلها تجريدية خالصة .. فرسومه للتجمعات وأعماله الأخيرة من بينها أعمال كثيرة لم تفقد صلتها تماما بالأشكال الواقعية .. **فهو يستخدم أحد العناصر أو الأشكال الموجودة أصلا فى الواقع مثل نبات البامبو والقضبان الحديدية أو الآلات والأوراق .. ثم يكرر هذه العناصر فى اللوحة الواحدة مرات ومرات مطبقا لقواعد التشكيل الفنى التى برع فيها .**

ويستطيع المشاهدون أن يجمعوا أمام هذه اللوحات على أنها « تمثل » نفقا أو نباتا أو مبانى قديمة أو غيرها .. وهذا يعنى أنها تنتمى الى الفن التشخيصى أو «التمثيلى» .. فى حين أن التجريدية هى الفن اللا تمثيلى وهو ما يقدمه فى النوع الثانى من انتاجه .. أما النوع الأول فهو يستخدم فى تشكيله درجة من التجريد التى تتضمن التلخيص والاسقاط والحذف والتحوير .

الطريق المسدود

ان طريق التجريدية طريق مسدود .. هذا ما أعلنه النقاد العالميون .. فيقول .. « **ميشيل صوفر** » ! « **لقد أصبح الفن التجريدى يدور فى حلقة مفرغة ولابد له من مخرج** » .. ذلك لأن الذين فتحوا هذا الطريق



فن الريف المصري

في بداية القرن العشرين صاروا عاجزين عن التقدم خطوة واحدة .. ولقد انتهى البحث عن لغة جديدة للتشكيل الى لغة بلا مدلولات .. وعندما أقام ثمانية فنانين تجريديين بريطانيين معرضهم في قاعة الفنون الجميلة بالغرفة التجارية بالقاهرة في الموسم الفني ١٩٦٥ – ١٩٦٦ اتضح مدى العجز الذي انتهت اليه التجريدية .. حتى لقد عرض احدهم لوحة مدهونة باللون الأبيض تماما : فكانت دليلا على أن أئمة هذا المذهب في أوربا قد أفلسوا .. وبعد ان جربوا كل شيء انتهوا الى لا شيء .

والآن يحق لنا ان نتساءل : هل اضاف صلاح طاهر جديدا الى التجريدية عندما مارسها ؟ وهل استطاع ان يتوصل الى مخرج من المأزق الذي وصل اليه هذا المذهب ؟ .

اذا نحن القينا نظرة شاملة على الحركة التجريدية منذ نشأتها حتى اليوم وجدنا أن كل المدارس التي اشتقت منها وكل العناصر الحالية كانت موجودة في مجموع أعمال روادها الأوائل : « **كاندنسكى** » و « **ديلونى** » و « **موندريان** » .

فالأسلوب الغنائي الشاعري المتدفق نراه في أعمال كاندنسكى .. والأسلوب الهندسي ظهر عند موندريان .. كما تحمل أعمال ديلوني محاولاته الذاتية لتحقيق فكرة تثبيت ذبذبات الضوء واعادة بنائها وفقا لتناسق ذاتي !! .

وتعتبر أعمال صلاح طاهر التجريدية البحتة استمرارا لمدرسة كاندنسكى والتى تعرف بالتجريدية التعبيرية .. ولهذا فمن العسير اعتبار محاولات صلاح طاهر في التجريدية اضافة جديدة لهذا المذهب .

أما الرجوع الى التشخيصية وتضمين الأعمال عناصر وأشباه عناصر واقعية مفهومة ، فلا يعتبر مخرجا أو اضافة : انما هو رجوع الى ما قبل هذا المذهب .. فان المأزق الذي وصلت اليه التجريدية كانت تحمل جرثومه من البدايه . ذلك لأن الفكرة أو الموضوع كانت لها الأولوية في العمل الفني خلال كل العصور السابقة تم ازداد الاهتمام بالشكل وبالغ الفنانون والنقاد في أهمية الملخص والتحوير حتى وصلوا الى تجريد العمل الفني من موضوعه أو فكرته وظهرت التجريدية عندما أصبح الأسلوب هو محور العمل الفني .

ان فشل التجريدية وتجمدها وانحصارها يدل على أن الأسلوب وطريقة الأداء لا يمكن أن تكون محورا للعمل الفني .. فالفكرة هي حلقة الاتصال بين الفنان والجمهور .

وهناك رأى يقول أن صلاح طاهر اكتشف مخرجا من الطريق المسدود في قسم من أعماله التي تتضمن عناصر تمثيلية لها شبيه في الواقع . ويقوم هذا الرأى على أساس أن البداية في هذه الأعمال هي نفس البداية للاعمال التجريدية المطلقة .. لم تكن الاخذ عن الواقع وتحويره وتغييره واعادة بنائه كما في التكعيبية ، وانما بدأ الفنان برسم الخطوط والألوان لذاتها ثم أوحت بعد ذلك بشكل أحد أنفاق السد العالي أو أحد المباني القديمة أو نبات الـامبو .. أو غيره ..

والواقع أن محاولة قياس العمل الفني على أساس

طريقة رسمه .. لا تصلح وحدها لتكون أساسا لمدرسة فنية جديدة .. فالعبرة دائما بالعمل ذاته فى شكله النهائى . وأعمال الفنان التى يتناولها هذا الرأى هى فى النهاية ليست تجريدية خالصة وانما تنتمى الى المرحلة السابقة على التجريدية .. مرحلة التلخيص والتحوير للأشكال الواقعية .. مما يقترب بها من الفن التشخيصى ويدخلها ضمن الاتجاهات غير التجريدية .

وتتميز المرحلة الأخيرة من انتاج صلاح طاهر والتى يطلق عليها « **ما بعد التجريدية** » بتنوع شديد .. فقد عاد الفنان الى التشخيصية فى جانب من هذا الانتاج بينما حافظ على الاتجاه التجريدى التعبيرى فى جانب آخر كما نجد بعض الأعمال التى تتضمن تعبيرات الفنان عن العقل الباطن دون استخدام مباشر للتهاويم السيريالية ، ونجد أيضا تأثرا واضحا ببعض العناصر التى كشف عنها الفن البصرى (**أوبتيك آرت**) وهكذا ...

انه يتنقل بسرعة بين مدارس فنيــة مختلفه .. وقد لا يستغرق فى احداها سوى أسابيع وبهذا يتجول شخصيته الذاتية وخبرته التكنيكية .

لقد وصل الفنان الى درجة عالية من الخبرة فى التشكيل حتى أصبح الأسلوب وسيلة طيعة فى يد الفنان بين خبرات فنيــة شتى ولـكنه يقدمها جميعا من خلال بعد أن كان هدفا .. وهو يسخر كل قدراته لتحقيق فكرته الخاصــة عن « **ما بعد التجريدية** » ، وهو يهدف الى جعل المتذوق يشــاركه فى الحالة الانفعاليــة التى يعيشها كفنان ويعتقد أن هذا الأسلوب يساهم فى تحقيق هذه المشاركة ويتيح للخيال أن ينطلق بغير حدود خلال عملية الانتقال من الجزئى والمحدود الذى يتناوله فى رسمه الى الكلى واللا محـــدود الذى يعبر عنه هذا الرسم ويوحى به .

ولنأخـذ مثـلا أعماله الأخـــيرة **التى استوحاها من المعركة** .. انها تنتمى الى التجريدية التعبيرية وتتضمن قسطا وافرا من القيم الجمالية الزخرفية ، ولقد رسم هــذه اللوحات ليفرغ فيها انفعالاته وأفكاره وشطحاته الذهنية أو تصوراته الخاصة للمعارك البرية والجوية ومدى ضراوتهـــا .. واهتم فى هذه المجموعة بتصوير احساسه بالهدم والتخريب والدمار والحريق مع محاولة ترجمة أصوات الاصطدام والقعقعة فى شكل ولون .. هذه اللوحات اذا تدور فى دائرة ذاتيــة رغم تعبير عن موضوع عام .

ولكن الفنان قبل المعــركة أنتج أعمالا أخرى بعضها تشخيصى .. وهذا لا يعنى أن الفنان ارتد الى مرحلته الأولى « **الطبيعية** » أو أنه تخلى عن فكرة الشكل المطلق تماما بل تعنى أنه أضاف الموضوع غير الذاتى فى بعض إنتاجه رغم انه يقدمه من خلال ذاتيته .

ان صلاح طاهر يستخدم اليوم كل الخبرات الشكلية التى اكتسبها من طول الممارسة فى تحقيق أفـكاره بغير عناء ، سواء كانت هذه الخبرة قد اكتسبتها عينيه من طول ممارسة الرؤية اللونية الجمالية ، أو خبرة اكتسبتها أنامله خلال عمليات التوجيه من المخ الى الأصابع لتخطى العجز فى الأطراف حتى أصبحت طوع فكره وقادرة على تحقيق الصـــورة الذهنيــة المتخيلة مما يتيح للفنان الانصراف الى الجوانب التعبيرية والموضوعية بعد أن كان جانبا من جهده يستهلك فى عملية السيطرة على انامله وهو يرسم .

ولهذا فقد عاد الفنان الى رسم المجموعات والاشخاص مستعيدا بخبراته الأخيرة كما بدأ يركز جهده لرسم الوجوه الشخصية فى محاولات متتالية لتخرج متمشية مع أسلوبه الذى عرف به ، وكان كلما تصدى لرسم صورة شخصية ارتد الى مرحلة الطبيعية الأولى .

ونستطيع أن نشبه تطور صــلاح طاهر بالارتفاع فى شكل حلزونى .. فهو عندما يعود الى التشخيصية فانه لا يعود اليها كما كان يمارسها أولا وانما على مستوى ارقى وأكثر تطورا ، على الأقل من الناحية التكنيكية .

ولقد أجاب صلاح طاهر على سؤال لأحد الصحفيين حول الهدف الذى يحققه باعماله ومدى ارتباطها بمشاكل الجمهور من عمال وفلاحين وموظفين قال : « **ان العمل الفنى الناجح هو الذى يترك اثره فى اعماق الذهن ويحمل فى طيــاته قوة ايحائيــة نفــاذة تشع وتعمل باستمرار مؤثرة فى المتذوقين أثرا تعليميا أو ثقافيا .. أما عن ارتباط هذا الانتاج بالجمهور وبمشاكل الشعب .. فاننى أرجو ان أوضح مهمة الفنان فى مجتمعه .. فدوره هو دراسة الحياة الاجتماعية والتعبير عنهـا باللون والخط والفورم والمساحة** .. اما باسلوب تعبيرى واما باسلوب واقعى مرتبط بالطبيعة .. ويؤدى الفنان دوره عنـــدما يقوم بدراسة المجتمع ورسم الطريقة المتفائل له كما هو واضح فى المرحلة الأولى من انتاجى .. فهى تمجيد وتسجيل لمظاهر حياتنا الاجتماعية فى الريف وفى السواحل وفى الوجوه الشخصية . والهدف الذى حققته وتحققه تلك الأعمال هو ايقاظ الحالة المعنوية للمتفرج » .

« وكذلك فى المرحلة الثانيــــة .. فالتجريدية هى كالباليه أو الموسيقى فى أية دولة .. **والدور الذى اقوم به فى انتاجى الأخير هو خلق الموسيقى والنغم الذى يستمتع به كل شخص** » ..

والواقع أن أصلح استخدام لأعمال صـــلاح طاهر التجريدية هو طبعها على الأقمشة ذلك لأنها تتضمن الكثير من القيم الزخرفية .. فالموسيقى والنغم والشاعرية عند تحقيقها على أسس جمالية تشكيلية يصبح أصلح دور لها هو تجميل الحياة اليومية عند الاستفادة بها فى الفنون التطبيقية .

صبحى الشارونى

الرؤية النقدية عند أنور المعداوي



منذ عام أو يزيد فقدت الحياة الادبية كاتبا نابها له منزلة كبيرة فى نفوسنا .. كان قد ودع الحياة بعد أن جاهد المرض وصارعه ومازال يستبد به حتى أسلم روحه فى النهاية .

وهكذا خطف الموت **أنور المعداوى** وهو لم يزل فى صدر الشباب ولم تزل بقية من كلمات تجول فى نفسه.. تريد أن تنطلق من عقالها لتشع بالضوء فى عالمه الادبى ولتأخذ مكانا فى بناء تفكيره وتصوراته .

لكن يد المنون عاجلته فانتزعته فجاة رغما عنا ، وحملته بعيدا حيث يرقد فى عالم الظلام والصمت الابدى .

وبعد هذا الفراق أولى بنا أن نذكر المعداوى وان نخط السطور تحية لجهاده فى مضمار الادب .. هذا الجهاد الذى يعبر بحق عن روحه الثائرة التى أبت أن تتعاطف وطابع الصنعة والافتعال والتقليد فى الادب .

سعد عبد العزيز

الصدق والزيف

فقد كان رحمه الله ، ينادى بان الفن الاصيل انما هو الذى ينبع من صميم صاحبه .. فعلى الاديب أن يتحلى بالثوب الذى ينسجه من صميم نفسه حتى يعبرعن طبيعته الخالصة ، وطبيعة التصورات التى امتصها من واقع الحياة .. فلاينبغى أن يستعير أثواب الآخرين ليتحلى بها حتى لايتهم بالزور والزيف .

وبمعنى آخر لاينبغى أن يحاكى غيره فى أساليب التعبير الادبى وانما على الاديب الخالق أن يستولد ذاته .. أى عليه أن يستبطن هذه الذات فينصت اليهاويرهف السمع الى حديثها الذى يمكن أن يحيله الى نسق من الكلمات النابضة بالحركة والوجدان والخيالات .

لهذا كان المداوى **صاحب نظر باطنى .. فقد** كان ينظر الى الأعماق دائما . فعلى قدر ما يستطيع الكاتب أن يطوع الكلمات من أجل التعبير عن التجربة الباطنة على قدر تجويده وبلوغه حد الاصالة والكمال .

ويمكن أن نتعرف على طبيعة الاشكال التعبيرية عند المداوى على أساس ناحيتين ! .

الذوق من ناحية والادراك الذهنى من ناحية اخرى .. فلكى يتم التعارف على عمل أدبى ينبغى على المتلقى أن يذوق هذا العمل بقلبه وأن يعيه بادراكه الذهنى .

فنحن لاندرك من الاشياء سوى صورها المجردة وأن أداة هذا الادراك انما هو العقل .. لكن ليس بالعقل وحده يمكن أن تتحقق الرؤية فى عالم الادب .. فهناك الذوق أيضا حيث يمكن أن نلمس الاشياء وهى تسيل فى مجرى شعورنا فتثير فيناأحاسيس الشجن والاسى والفرح والكآبة والامل وغيرها من الاحاسيس التى يمكن تكثيفها وتشكيلها تشكيلا ابداعيا .

لهذا كان حتما على الأديب أن يكون خلاقا وألا يقترب من جانب الصنعة الا بالمقدار الذى يتيح له فرصة تملكه للاداة التعبيرية التى ينبغى أن يسيطر عليها ويوجهها التوجية الصحيح .

ولهذا كان لابد أن يتعلم الكاتب معنى الصدق وبمعنى آخر لابد أن يتعلم كيف يصوغ التجربة التى يعانيها صياغة فنية ملائمة فيكون بذلك واعيا بطبيعة التشكيل الذى يضفيه على مادته تصبح نابضة بالحياة والخيال والجمال . واذا كان سبيل التعرف على عمل أدبى لايتم للمتلقى الا على أساس شرطين هما التذوق والتفهم فكذلك يمكن أن نشترط على الكاتب المبدع أن يلتزم نوعين من أنواع الصدق :

الصدق الشعورى من ناحية **والصدق الفنى** من ناحية أخرى .. بمعنى أن الصدق الشعورى انما هو الذى يعبر عن وجدان الكاتب النابض بالاحاسيس المتباينة التى تملأ جوانحه .. وبمعنى أن الصدق الفنى انما هو الادراك الجمالى الذى نهتدى فى ضوئه الى أسرار العمل الفنى فيمكن بذلك أن يقوم الكاتب بتوحيد العناصر وتأليفها تأليفا ديناميكيا متفاعلا .

وحين يتحقق معنى الصدق الشعورى ، والصدق الفنى بين ثنايا العمل الفنى انما يتحقق أيضا معنى الاداء النفسى الذى يعد مقياس الاصالة عند المداوى .

الرؤية النقدية

لهذا تقوم طبيعة الرؤية عند المداوى على جانبين :
جانب خارجي وهو الذى يمثل مايترى على الحواس من معطيات حسية تجرى فى عالم الواقع .
وجانب داخلى وهو الذى يمثل ردود فعل هذه المعطيات وماتتركه من اثر فى وجدان الكاتب .

فمن هذا التلاقى بين التيار الخارجى والتيار الداخلى يمكن أن يستقى الفنان عمله الفنى الخلاق .. هذا العمل الذى قد تكون وسيلة تحقيقه الكلمة أو النغمة اللونية أو النغمة الصوتية .. ومهما تعددت وسائل التعبير فهى لاتعدو أن تكون اداة تقوم بعملية التشكيل والبناء .

وفى ضوء هذا نلاحظ أن المداوى كان لايقف عند مفاهيم البلاغة التقليدية التى صارت تجرى مع الزمن مجرى الثوابت المقدسة فنجده يتمدى هذا وينادى بأن الادب

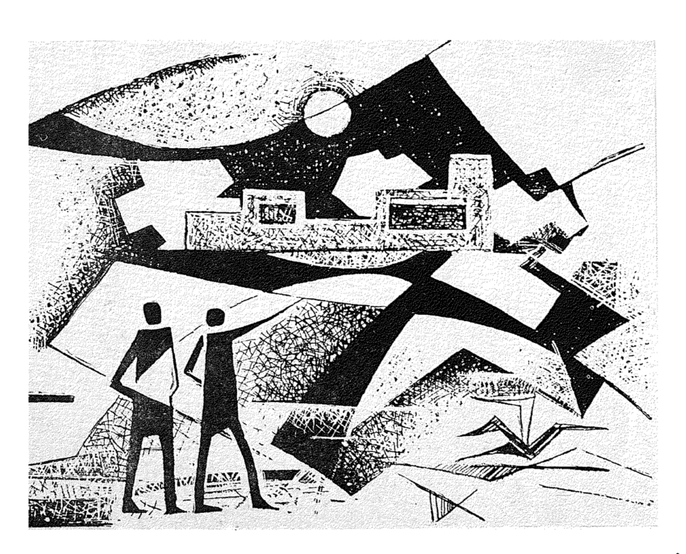
انما هو تمثيل ذاتى وليس تمثيلا لقوالب السالفين . وهو أيضا بناء جميل وليس قطعة من بناء .. ولهذا لاينبغى أن يقف مفهوم الجمال عند حدود الكلمة المنمقة أو الكلمات ذات الاوزان والانغام وانما لابد أن يتسم الادراك الجمالى بالسمة المعمارية بمعنى أن الكلمة هنا لابد أن تكون بمثابه اللبنة التى تشارك فى ارتفاع البناء .

لهذا كان الفن عند المعداوى لايعـدو أن يكون نظاما تشكيليا قد يتخذ مادته البنائية من الكلمات أو الالوان أو الاصوات .. ومن هنا كان هذا النظام التشكيلى فـريدا مبتكرا فلم يكن وليد المقـلدين ولم يكن محـاكاة أو اداء لفظيا .

وعلى الرغم من أن العالم قد يبدو شائها مضـطربا للعيان الا أن مهمة الفنان هنا تتمثل فى اضفاء روح الصفاء والانسجام على الاشياء وحسبنا أن ننظر الى معجزة الشكل الفنى الذى يبدعه الفنان ، فنجد أن هذا الشكل انمـا يحمل فى جوفه النقائض والاضداد وأن الفنان من خلال قوته الابداعية استطاع أن يؤلف بين العناصر المتنافرة واستطاع أن يوحد بين الاحاسيس المصطرعة بحيث أمكنه فى النهاية أن يعطى المتلقى تشكيلا فنيا رائعا .

فلا غرابة أن نجد المعـداوى يعيب على الحـركة السريالية ايمانها بتصوير عنصر النشاز فى العالم فيحدثنافى هذا الصدد فى كتابه (على محمود طه) قائلا :

فى القصيدة الشعرية وفى اللوحـة النصـويرية وفى المقطوعة الموسيقية وفى كل عمل يمت الى الفن بسـبب من الاسباب يحسن بالفنان .. بل يجب عليه أن يكون له مضمون .. هذا المضمون لابد له من تصميم ولابـد له من خط سير ، ولابد له من خطوات تتبع خط السير وتعمل فى حدود التصميم .. ذلك لان الفن فى كل صورة من صـوره يجب أن يعتمد أول ما يعتمد على تلك الملكة التى نسميها (ملكة التنظيم) .. وكل فن يخلو من عمل هذه الملكة التى تربط بين الصور وتوفق بين الخواطر وتنسق المشاهد .. كل فن يخلو من عملهذه الملكة لايعد فنا بل هو فوضىفكرية أساسها وجدان مضطرب وذهن مهوش ومقاييس معقدةوأبلغ دليل على تلك الفوضى الفكرية فى بعض مانشاهده من آثار

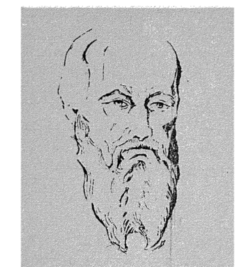


تنسب ظلما الى الفن هو تلك الحركة السريالية التى هبطت الىميدان الشعر كما هبطت الى غيره من الميادين فعبثت بكل الانظمة والمقاييس التى تطبع الفن) .

على ضوء ماسبق يتضح أن التصور الفنى ، عند المداوى ، ينبغى ألا يخرج عن حدود نظام الاشياء .. فقد يكون الفنان قادرا على أن يصوغ الاشياء صياغة جديدة.. لكى لاينبغى أن نحطم ، من خلال هذه الصياغة العلاقات الصورية المنطقية التى نهتدى فى ضوئها الى معرفة الاشياء وبمعنى آخر يستطيع العقل أن يجرد صور الاشياء وأن يخلقها خلقا جديدا دون أن يمس ادراكنا فى ذلك بالتشويه والتمويه .

لهذا كان العمل الفنى عند المداوى أصدق تعبير عن مجرى الحياة فى اتساقها وتوافقها .. أو قل هو أصدق تعبير عن تجميل الحياة وتلوينها بالروعة والجلال .

وعملية الابداع عند المداوى لاتعدو أن تكون ضرورة **نفسية واجتماعية وانسانية** ..وما العمل الفنى الا حصيلة



ديستويفسكى

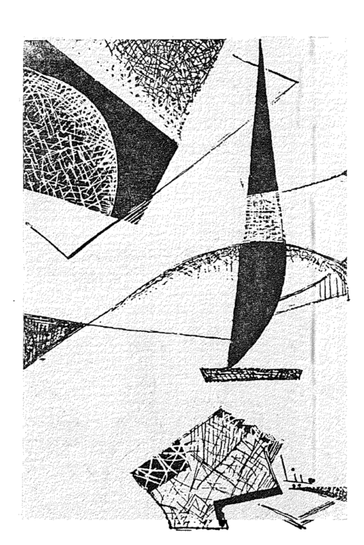
خبرات الفنان ، وهو حين يستجيب للحظة الابداع لايفعل أكثر من أن يستولد ذاته .

وبذلك يمكن أن نفسر الاستجابة لعملية ابداع على أنها نوع من التفريج عن الذات والتسرية عنها مما تعانيهمن شحناء التوتر والضيق والقلق .. وبذلك يمكن أن يحقق العمل الفنى نوعا من التوازن بين عالم الفنان الخارجى وعالمه الداخلى .. وبالتالى يمكن أن يحقق الفنان — عن طريق ممارسة فنه — تكيفا وتلاؤما مع البيئة التى ينتمى اليها .

تجربة الابداع الفنى

ولقد كان المداوى ينظر الى معاناة الفنان نظرة تقدير ... فما الحرمان والضجر والقلق الذى يعانيه الفنان فى حياته ، الا مدعاة للخصوبة والابداع وسببا من أسباب تفتق الذهن وشحذ الخيال .

لهذا يحدثنا المداوى فى هذا الصدد فى كتابه « نماذج فنية) بما يلى : (ان الحرمان .. أكثر اثارة لمكامن الشعور فى النفس الانسانية .. لقد كنت أرى أن الفنان الذى يعيش فى رحاب الحرمان يعيش متوثب الشعور دائما، تلتهب أفكاره من وقدة العاطفة واشتعال الوجدان .. هناك حرمان يتمثل فى ذلك الأعمى الذى لم تشأ له الحياة أن يرى ضوء النهار ، وهناك حرمان يتمثل فى ذلك الأصم الذى حالت المقادير بينه وبين الانصات لموسيقى الطبيعة .. وهناك حرمان يتمثل فى ذلك المصدور الذى ينفث دما ولا يعرف طعم العافية الا من أفواه الناس .. نعم ، هناك







ن . محفوظ



ش . بودلير

« ملتن » يرسل أعذب أنغامه وأرق أغانيه وهو محروم من نعمة البصر وهناك بتهوفن يقدم سحر موسيقاه وهو محروم من نعمة السمع وهناك **كيتس** يبعث الى الصدور بدفء أشعاره وهو صاحب الصدر المحطم الذى لون قصائده بلون دمائه ، العبقرية قل أن نجد لها مثيلا عند فنان سواه ..)

ولقد كان المعداوى تستهويه الشخصيات القلقة الحائرة فى عالم الادب والفن . لهذا كان يضع هذه الشخصيات تحت مجهره النفسى فيعكف على دراسة **بودلير وبلزاك ودوستويفسكى وأبى العلاء وعلى محمود طه وتوفيق الحكيم**.

انظر اليه وهو يحدثنا عن **أبى العلاء المعرى** فى كتاب (نماذج فنية) قائلا :

« ان شخصية أبى العلاء لتعد فى رأيى أهم شخصية قلقة فى الفكر العربى كله .. ومن هنا يلذ لى أن أعود اليه .. ان الشخصيات القلقة تستهوينى دائما ، تستهوينى لانها مصدر خصب من مصادر الدراسة النفسية .. ومن الخطأ ــ فى رأيى ــ أن ينسب الباحثون أبا العلاء الى نزعة نفسية بعينها ليتفرد بها وليقف عندها لا يكاد يتعداها الى غيرها من النزعات .. ذلك لان أبا العلاء قد مال الى التفاؤل كما مال الى التشاؤم ، ونصح بالاقبال على الحياة كما نصح بالاعراض عن الحياة وآمن بالبعث كما أنكر ايمانه بهذا البعث وأوصى بالزهد فى نعيم الدنيا كما أوصى بالاغراق فى هذا النعيم .. ان الفراغ فى حياة أبى العلاء ولا شىء غير الفراغ .. وعلى هديه نلتمس العلة الاصيلة لتلك الذبذبة النفسية ممثلة فى هذه الذبذبة الفكرية »

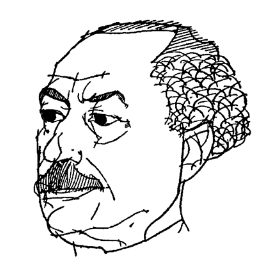
ولنا بعد ذلك أن نسأل : أى لون من ألوان الفراغ كان يشكو أبو العلاء ؟ انها ثلاثة ألوان : **فراغ النفس وفراغ القلب وفراغ الجسد** .. ولك أن تردها جميعا الى الحرمان .. فنفس أبى العلاء كانت تشكو الحرمان من العطف وقلب أبى العلاء كان يشكو الحرمان من العاطفة وجسد أبى العلاء كان يشكو الحرمان من المرأة ..)

وانظر اليه وهو يحدثنا عن قلق **توفيق الحكيم** صفحة ٨١ من نفس الكتاب :

« أول مزية من مزايا هذه الشخصية الفنية أنها من الشخصيات النادرة التى تتمتع بحظ كبير من القلق النفسى وهو أول أداة من أدوات الكاتب .. القلق الدفين والشك الملح ، صفتان تجريان مجرى الدم فى طبيعة توفيق الحكيم النفسية ، ومن هنا نجد شخصيته القلقة منعكسة بوضوح فى أكثر ما يكتب .. فشخصياته شخصيات حائرة قلقة مترددة يندر أن ينتهى بها المطاف الى استقرار .. »

ومن الشخصيات القلقة التى تناولها المعداوى بالدرس والتحليل شخصية الكاتب الفرنسى **بلزاك** فكان يقدره أيما تقدير بل كان يفضله على أى كاتب آخر حتى **دوستويفسكى** وكثيرا ما كان يتبارى مع الكاتب الكبير **عباس محمود العقاد** فى هذا الصدد .. فقد كان العقاد يؤثر دوستويفسكى على بلزاك ويعتبره القمة الشامخة .

ولقد نالت شخصية الشاعر **على محمود طه** حظا كبيرا من الاهتمام عند كاتبنا القدير .. فانظر اليه وهو يحدثنا فى كتابه (على محمود طه) عن طبيعة هذا الشاعر :



ت ٠ الحكيم

لقد كان الشعور الطبيعي عند علي محمود طه هو الشعور بالوحدة والشعور بالغربة والشعور بالحرمان ، ولهذا أكثر من الحديث عن نفسه وأسهب وأفاض في شعر تنبعث من أبياته اللوعة ، ويتدفق الأسى وتنطلق مواكب الأحزان ٠٠ ولا غرابة اذن حين يصدق في مثل هذا الشعر وحين يكثر منه لأنه ثمرة احساس مرهف بوجود نفسي عاش فيه ، أو بواقع نفسي غمر بظلاله القاتمة كل نفضة من نفضات العاطفة حتى حصرها في نطاق معلوم هو نطاق الطواف بالتعبير حول محور الذات الانسانية !

من هنا أجاد علي طه في كل مناسبة تتصل بنفسه ٠

وانظر اليه وهو يقارنه بالشاعر الفرنسي **بودلير** في نفس الكتاب صفحة ١٧ :

لقد تعرض شاعرنا المصري ـ في بعض مراحل حياته لكثير من هزات القلق والاحساس بالضياع ولكنه ـ على النقيض من بودلير ـ كان واضحا في قلقه كما كان واضحا في ضياعه ، بالنسبة للدارسين ـ أما بودلير فهو شاعر مضيع يحرك يديه ليثير من حوله الزوابع والأعاصير رجل عاش ولكنه لم يستطع أن يفسر لنا تلك الحياة التي عاشها ولا أن يكيف لنا هذا الوجود الذي خلق فيه ٠٠٠ رجل كون فراجه بنفسه واختار مصيره برضاه ثم خانته القدرة على أن يخرج من أخطائه وآثامه بمذهب يحدد ذاتيته في زحمة الوجود أو يبرر مكانه في طريق الحياة !! ٠٠ هذه الشخصية الغريبة المتقلبة تحتاج الىمفتاح يعالج أبوابها المغلقة ٠٠)

لقد استطاع المعداوي أن يقدم الينا كتابا قيما عن شاعرنا المصري (علي محمود طه) ٠٠ وهو دراسة مستفيضة عن أبعاد شخصية الشاعر وطبيعة الحياة التي كان يحياها وطبيعة الشعر الذي أبدعه ٠

ونحن نستطيع أن نلمس ، بين ثنايا هذا الكتاب ، مدى التعاطف الذي كان قائما الشاعر علي محمود طه والناقد أنور المعداوي ٠٠ والحق أن كاتبنا قد أشار في أكثر من مناسبة الىالصداقةالوطيدة التي كانت تربطهما ..وحسبنا ان نذكر بعض الشذرات في هذا الصدد لنوضح مدى العلاقة الوثيقة التي كانت بينهما ٠

ففي ذات يوم حدث بينهما لقاء على ضفاف النيل وقد جرى بينهما هذا الحوار :

علي طه : (أنظر الى هـــذا البيت الجميل الذي يقام في أحضان الزهر ٠٠ ذلك البيت الأنيق الذي يستحم في مياه النهر ٠٠ هذه يا صديقي هي الابيات ٠٠ الابيات التي أقامها السعداء على دعائم الواقع ٠٠ أما أبياتنا نحن الشعراء فقد أقمناها على دعائم الخيال !

أنور المعداوي : بالله حسبك ٠٠ انها أبيات من حجارة وطين، سيعيش أصحابها نكرات ويموتون كذلك ٠٠ وستمتد اليها يوما يد البلى فلا يبقى منها حجر ولا أثر ! ٠٠ أما أبياتك وأبيات الموهوبين من أمثالك فهي من نفس وروح ٠٠ لن تبلى لأنها ستعيش في الضمائر والقلوب وسيعيش أصحابها ما نطق لسان وما كتب قلم ٠٠ انك يا صديقي تعكس القضية ٠٠ ان أصحاب الفن هم أصحاب الواقع ٠٠ لأنهم أصحاب الخلود !

علي طه : (**ساخرا**) أصحاب الفن هم أصحاب الخلود !؟

أنور المعداوي : يا أخي ما أكثر طمعك ! ألا يكفيك أنك ملء السمع والبصر في كل مكان ٠

علي طه : كلمات يسمعها الشاعر من الناقد ٠٠ ما دام على قيد الحياة ٠٠ فاذا مات قبض الناقد قلمه عن تقويم شعره واكتفى بكلمة رثاء !

أنور المعداوي : (**ضاحكا**) اذا مت قبلي فلا تخف !سأكتب عنك مقالا !

علي طه (**غارقا في الضحك**) وأنت أيضـــا لا تخف ٠٠ سأرثيك ببيت من الشعر ! ان مقالا واحدا من الكاتب لا يستحق غير بيت واحد من الشاعر) !

ولقد كان المعداوي وفيا لصديقه فهو لم يكتف بالمقال الذي رثاه فيه على صفحة الرسالة وانما نجده يؤلف كتابا يضم أشعار علي محمود طه متناولا هـــذه الاشعار بالبحث والدرس والتحليل ٠٠ ملقيا الضوء على طبيعة الشخصية التي ينتمي اليها الشاعر من الوجهة النفسية والاجتماعية والثقافية والانسانية ٠٠ وكيف نحتت هذه الشخصية من التصورات والاحاسيس التي كانت تسود عصره ٠٠ وكيف أن احساس الثقافة والتشاؤم انما هو الذي كان يغلب على شــعر علي محمود طه ٠

ومن هذا الحوار أيضا يمكن أن ندرك مدى الاعزازالذى كان يحمله المداوى لأصحاب الاقلام .. فقد كان يثق أن كلمات الاديب انما هى أقوى من الجاه والثراء ومتاع الدنيا .. وأن رسالة الاديب انما تتمثل فى اعطائه قوة معنوية هائلة تثرى الحياة وتعمقها وتجددها .

ولهذا كان الاديب عنده اشبه بالمتصوف الذى يكتفى بذاته ولا يبتغى من اسباب الحياة سوى ما يحفظ كرامته فلا يريق ماء وجهه أمام الاحتياج ..

والحق أن أنور المعداوى قد ضرب المثل فى ولائه لقلمه .. فكان أزهق مايكون فى المناصب الحكومية وأزهد مايكون فى السعى وراء التكالب المادى فقد وهب حياتهلخدمةالادب والقضايا الادبية ، فكان صادقا حين عبر عن نفسه .. وحين عبر عن الآخرين .

فلا غرابة أن يطالب الفنان بأن يكون تلقائيا صادقا .. ولا غرابة أن يستهجن فى العمل الادبى عناصر الزيف والاصطناع والافتعال .. فقد كان لا يبحث عن الزخرفة والمحسنات اللفظية بقدر ما كان يبحث عن اللغة الباطنة التى تنبع من أغوار النفس وصميم الوجدان .

ونحن حين نعود بالذاكرة الى ما قبل عشرين عاما ، ونلقى الضوء على صفحات مجلة (الرسالة) .. نجد تلك السطور التى سجلها أنور المعداوى لتكشف النقاب عن **موهبة الكاتب الكبير نجيب محفوظ ..** فقد كان ، كاتبنا يستعذب أدب نجيب محفوظ وكان أهم ما يجذبه اليه انما هو تلك السمة النفسية التى تتميز بها شخصيات محفوظ .. فقد استطاع هذا الكاتب أن يقدم الينا نماذج فريدة من الشخصيات لا يمكن أن تنمحى من الذاكرة .

ولقد كان نجيب محفوظ يلقى اهمالا وجحودا من النقاد رغم انه كان يقف على قدميه فقد أبدع ، حتى ذلك الحين ، **كفاح طيبة ورادوبيس وخان الخليلى والقاهرة الجديدة وزقاق المدق والسراب ..** ولقد كان يلام عليه اسرافه الشديد فى حشد الجزئيات المادية التى تصيب العمل القصصى بالحرفيه وعدم الشفافية .. لكن أنور المعداوى كان يتجاوز هذه الهنات جميعا فلا يقف عندها وانما كان يتخطاها واثقا بامكانيات نجيب الفنية متنبئا لفنه نجاحا وتقدما .. ذلك لأنه فن لا يقف فى مكانه ثابتا جامدا وانما أهم ما يميزه انما هو ذلك المسار الديناميكى النامى ..

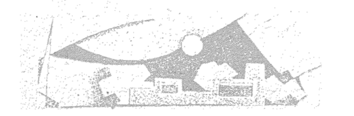
لهذا رأيناه يستقبل « **بداية ونهاية** » بترحاب بالغ .. أنظر اليه وهو يحدثنا عنها فى كتاب نماذج فنية ..

« **بداية ونهاية** » .. دليل مادى لا ينكر ، على أن الجهد والمثابرة جديران بخلق عمل فنى كامل .. لقد حقق نجيب فى هذا العمل القصصى ، **عنصر الالتزام لحدود الواقعية وعنصر التذوق الشعورى الكامل للحياة وما يتبعه من ادراك عميق للتجربة النفسية وعنصر التلوين الخاص للاسلوب القصصى وما يعقبه من اثارة الشعور فى الموقف الانسانى .. كل هذه العناصر قد توفرت فى قصة « بداية ونهاية » .. فاذا بهذه القصة الممتازة تعد فى رأى النقد عملا فنيا كاملا لا مثيل له فى تاريخ القصة المصرية ..**

وبعد فقد كشف المعداوى بكتاباته ، عن أمور شتى تتعلق بالفن والادب والنقد .. فأثار فى هذا الصددمشكلات عديدة .. لكن كان جهده فى ذلك لا يتخطى حدود اثارة هذه المشكلات **فلم يستطع ان يضع لها حلولا جذرية ... ولم يستطع أن يصوغ من خلال تفكيره الادبى نظرية نقدية يمكن أن تحدد لنا الرؤية بوضوح** ، فى مجال الظواهر الادبية .. فكل ما قيل عن الاداء النفسى والصدق الشعورى والصدق الفنى ، كلام لا يمكن أن نخلق منه نسقا .. فكريا مكتمل البناء .. كل ما نستطيع أن نقوله أن موقفه كان أشبه بمن (يعكر ولا يصطاد) .. أو أشبه بمن يسير الشك فى تلك الثوابت المقدسة التى كانت تسود مناخنا الفكرى والأدبى فتعوقنا عن الحركة والنمو والتقدم .

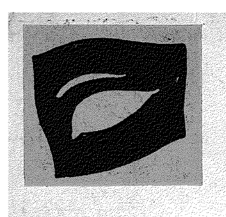
ومهما يكن من أمر فنحن ندين للمعداوى بهذا الفضل فقد كان يمثل بحق ، مرحلة التمهيد التى أعقبتها مرحلة التشييد .

سعد عبد العزيز



الفكر المعاصر

العدد الثاني والثلاثون
اكتوبر ١٩٦٧



● إنه لمحال على المواطن أن
يلتمس طريق الصواب نحو
مستقبله الذى هو بصدد بنائه إلا
إذا جعل من نفسه جزءاً من عصر

● إن نمو الشخصية البشرية
يتطلب أولاً إحساس الفرد
بمسئوليته الأخلاقية أمام ضميره
وأمام المجتمع الذى يعيش فيه

● كانت ثورة أكتوبر الاشتراكية
الكبرى ضربة هزت دعائم
الرأسمالية ، ثم تبعتها حركات التحرر
الوطنى الاشتراكية فأتت عليها

● إذا كان لابد للشعر لكى
يكون دعوة أن يحتضن
قضية ويبلغ رسالة ، فلابد
له لكى لا يصبح دعاية ، ألا يقع
فى هوة الخطابية والمباشرة



فكر مفتوح لكل التجارب

مجلة

الفكر المعاصر

رئيس التحرير :

د . زكى نجيب محمود

د . توفيق الطويل

د . عبد العظيم أنيس

أنيس منصور

سكرتير التحرير :

جلال العشرى

المشرف الفنى

حسين ابو زيد

تصدر شهريا عن :

المؤسسة المصرية العامة

للتأليف والنشر

٥ شارع ٢٦ يوليو القاهرة

تليفون : ٩١١٨١٦

الاشتراك السنوى عن ١٢ عددًا

بالجمهورية العربية المتحدة

١٢٠ قرشا

العدد
الثانى والثلاثون
اكتوبر ١٩٦٧



تعود المجلة الى مألوف سيرها فتبــدأ بالتيارات الفلسفية لتذكر فيها ثلاثة فصول ، أما اولها فهو تعليق على ثالثها ، اذ أن صاحب المقالة الثالثة التى هى عن البرجماتية وسياسة المغامرة الأمريكية قد تناول الفلسفة البرجماتية لا من الوجهة الفلسفية الصرف بحيث يناقشها من حيث هى اتجاه فلسفى من الاتجاهات المعاصرة له جذوره وعلائقه التى تربطه بسائر اتجاهات العصر ، بل تناولها من زاوية سياسية زعم فيها أنها كانت فى نشأتها وهى لا تزال تعبر عن نظرة طبقية الى العالم هى النظرة الاحتكارية الأمريكية وأن أعلام تلك الفلسفة قد صاغوها متعمدين لها أن تكون أداة للسيطرة الفكرية ولمواجهة الافكار الثورية والحركات القومية التى كان ينتظر ان تنظمها الشعوب المغلوبه على أمرها ، ولكن يبين كاتب هذا المقال وجه التباين بين البرجماتية وبين غيرها من الفلسفات المعاصرة ، زعم كذلك أن البرجماتيـــة نقيض للفلسفة العلمية الثورية التى تؤمن بالتغير وتؤمن بقيام حقيقية موضوعية وتؤمن بقانون علمى وضرورة وحتمية ، وهذه كلها هى الصفات التى تلزم للثورات الاجتماعيـــة سلاحا فى كفاحها ، ثم مضى صاحب المقال فى زعمه الى حد ان يزعم بأن البرجماتية فى انكارها للواقع وفى اعتمادها على مجرى الشـــعور الداخلى فانما تنفى بذلك العلم وتقوض دعائمــه وتصبح فلسفة تضليل وتجهيل ، فكان لا بد لكاتب المقالة الأولى وهو رئيس تحرير هذه المجلة ألا يدع هذا الذى يظنه خطأ فى الفهم ليتسرب الى عقول القراء ومنهم طلبة دارسون ومنهم مطالعون يريدون وجه الحقيقة وراء ما يقرءون ، كان لابد لرئيس التحرير وهو من المشتغلين بالفلسفة أولا أن يتلافى الضرر قبل وقوعه وأن يحتج أولا على أن تكون سوق السياســة ذات أثر فى فهم المذاهب الفلســـفية الى كل هذا الحد ، فبعد ان بين موقف المجلة المحايد من كتابها مس بعض أوجه الضعف فى مقالة البرجماتيــــة اذ ليس مما نقوى به ونتحصن فى حربنا مع أمريكا أن نتوهم انهــا بلد يتجه اتجاها يناقض العلم واتجاها يسوده الى الجهل واتجاها لا يؤمن بالتغير والتغيير لأنه لو كان أمره كذلك لتركنا بلا تغيير وفقا لسياسته لكنه أراد أن يغير مما أردناه لانفسنا وفى هذا وحده دليل على ايمانه بامكان التغير على أن الذى نرمى اليه اولا وآخرا هو أن تكون الجدية فى الدراسة وفى الفهم رائدنا دائما . وأما المقالة الوسطى التى توسطت الطرفين اللذين اســـلفناهما فهى مقـــالة يكتبها استاذ فى الفلسفة ليعبر عن دهشته من اهمال الدارسين للفلســفة الاخلاقية كأنما هى فى رأيهم قد أصبحت غير ذات موضوع مع أن البحث فى مبادىء الاخلاق لو كان لها عصر تشتد فيه الحاجة اليها فهو هذا العصر الذى أوشكت أن تهدر فيه المبادىء وأوشكت الشخصية الانسانية فيه أن تذهب أباديد وكأنما هى قطرة فى بحر أو ذرة فى هباء .

وينتقل القارىء بعد ذلك الى باب لفلسفة الحضارة وفيه مقالة عن اسطورة الشعب المختار كما ورد تحليلها عند عالم نفسى مرموق هو فرويد الذى لا يفوتنا أن نذكر عنه يهوديته ، ففى هذا التحليل بين لنا الباحث اليهودى كيف ضحى اليهود برسالة مجيدة تستهدف الحق من مصلحة ذاتيـــة زائلة هى الحفاظ على كيانهم ، كمـا

بين فى تحليله لشخصية موسى عليه السلام كيف أنه كان مصريا صميما فلئن كان لليهود أى ميزة تميزهم فهى قبل أن تكون ميزة لهم قد كانت ميزة للمصريين ، والحق أن ايمان اليهود بامتيازهم لا يؤيده تاريخهم وما حفل به من دلائل الاخفاق .

وبعد ذلك يطالع القارىء فى باب الفكر الاقتصادى مقالة عن رأسمالية القرن العشرين ، وكيف أخذت هذه الرأسمالية تترنح منذ بداية هـــذا القرن حتى جاءت الثـــورة الاشـــتراكية الكبرى ، ثورة أكتوبر ١٩١٧ فى الروسيا فكانت أقوى العوامل على تقويض دعائم النظام الرأسمالى ، ثم مضت الأعوام بعد ذلك ونشبت الحرب العالمية الثانية فلم تكد تلقى سلاحها حتى كانت اشتراكية ثورة أكتوبر قد بثت اشـعاعها ومن ثم أخـذت البلدان الناهضة بلدا فى اثر بلد ، تأخذ لنفسها النظام الاشتراكى برغم المقـاومة العنيـدة التى أخذت الولايات المتحدة وبريطانيا تقاوم بها تلك الاشتراكيات الناهضة .

فاذا ما فرغ القـــارىء من مطالعـــاته فى الفلسفة والاقتصاد دخل معنا باب النقد الأدبى والفنى ليطالع مقالتين أولاهما عن البياتى شاعر الالتزام والاغتراب الذى جاءت حياته التزاما واعيا وشريفا بقضايا الحرية والتقدم لا فى موطنه العراقى وحده بل فى وطنه العربى بأسره ، ولعل الجـديد الذى يلفت النظر فى شعر هذا الشاعر بصورة واضحة هو تطويره للشعر فى دفع الحياة المعاصرة ، وفى خدمة قضايا هذا العصر بحيث أصبح الشعر على قلمه سلاحا نواجه به قوى الشر والدمار وكل ما هو مضاد للحياة . وأما المقالة الثانية فى هذا الباب فهى مقالة عن صورة البطولة فى شعر المقاومة كما تبدت تلك الصورة عند خمسة من فحول الشعراء هم لويس أراجون وبول ايلوار وكلاهما فرنسى ، ونيرودا من أمريكا اللاتينيـة وجارسيا لوركا من اسـبانيا وناظم حكمت من تركيا ؛ فلئن اجتمع هؤلاء جميعا على هدف واحد فى شعرهم الا أن كلا منهم قد كانت له طريقته الخاصة فى بلوغ ذلك الهدف .

ويأتى بعد ذلك تيار الفكر العربى نقدم فيه فيلسوفا عربيا هو يوسف كرم ، الذى كان له فى دنيـا الفلسفة الدينية المعاصرة دور هو أقرب الى المنظم لحركة السير ، حتى لا يغلو انصار المذاهب المعاصرة فى بسط مذاهبهم بحيث يغفلون عن النظرة الفلســفية التقليدية الهادئة التى اذا جاز لنا أن نميزها بعنوان عند يوسف كرم قلنا انها فلسفة المذهب العقلى المعتدل .

واخيرا يجىء لقاؤنا هذا الشهر مع ايليا اهرنبورج وجوليـــان جراك وهـلال ناجى وبديع حقى وطائفـة من رجال الفن التشـكيلى عنـدنا بمناسـبة معارضهم القائمة .

رئيس التحرير

مذاهب الفلسفة فى سوق السياسة

منذ اللحظة الأولى فى تاريخ **هذه المجلة**، انعقد منا عزم مصمم على أن تكون **« فكرا مفتوحا لكل التجارب »** بمعنى أن تنفتح صفحاتها للفكرة ونقيضها ، لأن الحرية المكفولة لصاحب الفكرة ، مكفول مثلها لصاحب النقيض، شريطة أن يكون المتعارضان فى الفكر متحدين فى الغاية ، هادفين معا وبالتعاون على القاء الضوء فى طريق المواطن العربى فى نهضته الراهنة ؛ **وانه لمحال على هذا المواطن أن يلتمس طريق الصواب نحو مستقبله الذى هو بصدد بنائه ، الا اذا كان على بينة واضحة بما يجرى حوله فى العالم ليجعل من نفسه جزءا من عصره بالمعنى الحيوى الايجابى الفعال** ؟ وهذه المشاركة بدورها لا تكون الا اذا فتحت النوافذ وتجدد الهواء ، واطللنا لنرى ولنسمع ، ولنشارك ، لا بالموافقة العمياء على طول الخط ، ولا بالمعارضة الطفلية العنيدة على طول الخط ، ولكن بالبصيرة الواعية الفاهمة الناقدة ، لتأخذ ما تأخذه عن اقتناع ، وترفض ما ترفضه عن يقين .



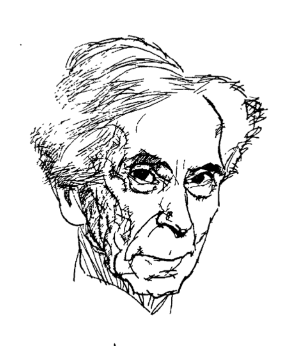
د . ديكارت

دكـــتور زكى نجيب محـمود

ويظهر أن مثل هذا اللقاء الحى بين الأفكار ونقائضها ، لم يكن مألوفا ولا مستساغا عند نفر من الزملاء ، فأذكر أن نغمة من عدم الرضى أخذت تترد فى الأجواء من حولنا ، خشية أن تأخذ المجلة فكر رئيس تحريرها ، وانه لفكر تقبله القلة وترفضــــه الكثرة ، وصعب على أولئك الزملاء أن يتصوروا حالة من التجـرد ، يتنصل فيها الانسان من نفسه الا فى حـدود ما يكتبه هو ، تاركا لمن شاء بعد ذلك ان يكتب ما شاء ، ما دامت المادة المكتوبة لا تتعارض مع أهداف المجتمع الجديد الناهض : وعبثا حاولت يومئذ أن أقنع الساخطين بأن رئيس التحـرير حارس أمين لا يتدخل بشخصه فى نوع البضاعة التى يحرسها ؛ وكل همه هو الا يمسها سوء بسوء ؛ حسب الزملاء أنه ما دام رئيس التحرير معروفا بالفلسفة ، اذن فهى مجلة فلسفية ، ثم ما دام رئيس التحـــرير قد اختار لنفسه مذهبا بعينه من مذاهب الفلسفة ، اذن فلابد أن تجىء المجلة مقصورة على هذا المذهب دون سواه ، وها هو ذا زميل كنت أحادثه فى اجتماع ضمنا مع آخرين ، وطلبت منه النصح فيما ينبغى أن نصلح به من المجلة ، فما هو الا أن صارحنى بأنه يتمنى ان تنشر المجلة ولو مقالا واحـدا فى النقد الأدبى أو النقد الفنى ؛ فأجبته والعجب يكاد يجمـــد اللفظ على لسانى : ان المجلة يا صديقى تنشر فى **كل عدد** من أعدادها **عدة** مقالات فى النقد الأدبى والنقد الفنى وليست هى بمقصورة على الفلسفة الخالصة من غلافها الى غلافها كما تظن .. لكن صديقى لم يكن ــ فيما يبدو ــ قد مس المجلة بأصـــابعه ، ولم يكن قد القى عليها نظرة لا سريعة ولا بطيئة، ومع ذلك اكتفى بأن يعلم أن رئيس التحـرير مشتغل بالفلسفة ، وبمذهب معين من مذاهبها، واذن فلابد أن تكون فلســـفة فى فلســـفة ؛ ثم ها هوذا زميل آخر يقابلنى عرضا ، ولا يكاد يبادلنى حديثا بحديث ، حتى يتبرع بنصح من عنده ، وهو الا أسد الطريق على من أراد أن يكتب فى المجلة مذهبا فلسفيا غير المذهب الذى يتفق مع هواى ! فأقسمت له بمن يطلع الشمس مع الصـــباح ويخفيها مع المساء ،

اقسمت له بمن جعل من حولنا الهواء لنتنفس، وانبت لنا النبات لنأكل ونمتع البصر اقسمت له بأن الطريق مفتوح ، وبأن **ما نشرته المجلة فى الفلسفة مما لا أوافق عليه من حيث المذهب ، اضعاف أضعاف ما نشرته مما يتفق معى فى الرأى** ؛ واننى اذا كنت ذا عنت فانما العنت ينصب على زمرتى قبل أن يمس بقليل أو كثير أقوال الزمرة الأخرى ؛ لكن ماذا انت صانع ؟

لقد قضى كاتب هـذه السطور فى حياة العلم والتعليم ما يقرب من اربعين عاما ، درب خلالها على رؤية التيارات الفكرية وهى تصطرع، هـذا تكون له السـيادة مرة ، وذلك تكون له السيادة مرة ، دون ان يؤدى صدامها الى هدم بل كان دائما وسيلة الى بناء ؛ وكيف كان الأمر ليكون على صورة أخرى ، ما دامت الحركة الفكرية ـ عند الانسان الفـرد وعند مجمـوعة الأناسى على حد سواء ـ حـوارا فى صميمها بين فكرة ونقيضها ابتغاء الوصول الى الحق ؟ انه **لو سلطت على العقل فكرة واحدة لا تتبدل ولا تتعدل ولا تقاس الى سواها ، لظل صاحبها حبيسا فى مضمونها ، مقيدا بحدودها ، عاجزا حتى عن فهمها هى نفسها ، لا يدرى كيف يفرق بين أن تكون خطأ أو أن تكون صوابا** ؛ فالفكرة المعينة انما تعرف بما هى منطوية عليه فى جوفها أولا ، ثم بما تستبعده خارجها ثانيا ؛ بالجانب الأول يتم لنا « **الوضوح** » لأننا سنمعن النظر فى المحتوى حتى نراه كله بجميع تفصيلاته ، وبالجانب الثانى يتم لنا « **التميز** » الذى نفرق به بين الفكرة وما عداها ؛ وبالوضوح وبالميز معا ـ بتعبير **ديكارت** ـ أو قل بايجاب والسلب جنبا الى جنب ـ كما يقول المناطقة بصـفة عامة (والمعنى واحد فى الحالتين) يتم الادراك الصحيح ؛ هبنى ـ مثلا ـ قد نزلت الى السوق لأشترى رغيفا من الخبز، فعندئذ قد ترانى أمر على الفاكهانى ولا اقف عنده ، وكذلك قد أمضى أمام القصاب لا اقف ، حتى اذا ما بلغت بائع الخبز وقفت واشتريت ما أريد ؛ ذلك لأننى اذ أسير باحثا عن بغيتى ، فانما أسير وفى راسى فكرة « **ايجابية** » عن صفات الخبز ماذا تكون ، وأفكار « **سلبية** » عن صفات أخرى كثيرة لما **ليس** خبزا ؛ وهكذا قل فى كل موقف من مواقف الحياة صغر أو كبر ؛ فلزام على من يصف موقفا بانه مثال « **للحرية** » أن يعـرف « **بالايجاب** » ما خصائصها ، و « **بالسلب** »



ب . رسل

ما الخصائص التى ليست من الحرية فى شىء ، ولك ـ على هذا القياس ـ ان تضرب لنفسك الف مثال ومثال .

واعود فاقول اننى قد قضيت فى حياة العلم والتعليم ما يقرب من أربعين عاما ـ بعد التخرج ـ فأتيحت لى الفرصة الطويلة أن ادرب نفسى على ضم الايجاب والسلب معا فى معرفة ما أريد معرفته ، ليتم لى الوضوح من جهة والتميز من جهة أخرى ؛ ولذلك فانى لا أعجب من أحد عجبى ممن لا يفسح صـدره للنقد وللنقض ، وممن لا يبحث لكل فكرة عن أضدادها لتعينه على فهمها فهما محددا قاطعا ؛ ان من الأسئلة المألوفة التى أتلقاها من طلابى كل عام ، سؤالا لا أكاد أسمعه من سائله حتى أثور فى وجهـه مصححا ومقوما ، وذلك هو السـؤال الذى يستفسر به صاحبه هل يجوز أو لا يجـوز له فى ورقة الامتحان ان يسوق الرأى المناقض ؟

ولو سأل السائل اسلافه من طلبة الأعـوام السابقة ، لأنباوه انه اذا كان لشارح الفكرة المعروضة عندى أجر واحـد ، فلمعارضها الذى يعرف كيف يعارض عن فهم واضح وحسن تدليل أجران



د . و . امرسن



ولماذا قدمت بهذا الحديث كله لما أريد أن أقوله ؟ لقد فعلت ذلك ابراء لذمتي امام القارىء من التعصب ـ **داخل حـــدود المجلة** ـ لمذهب فلسفي دون مذهب ، أو لتفسير معين لأحد المذاهب دون تفسير ؛ وذلك لأن فى نيتى أن اصـــارحه برأى شـــخصى لى فى مقال عن « **البراجماتية** » منشور فى هذا العـــدد نفسه من المجلة ، بقلم الأستاذ شوقى جلال ، اذنت بنشره برغم اعتقادى أن الطريقة التى يتناول بها الكاتب هذه الفلسفة ليفسرها على ضـــوء التيار السياسى الراهن ، طريقة يأباها المشتغلون بالدراسات الفلسفية ، أو قل ـ على الأقل ـ انها طريقة أرفضها رفضا حاسما ؛ **انك لتعرف الدارس من اللغة التى يستخدمها فى عرض موضوعه ؛ فاذا رأيت دقة وحذرا فى استخدام اللفظ أو العبارة ، فاعلم ان الكاتب حساس لظلال المعانى التى قد يدل عليها اللفظ فى موضوع دراسته** ، أما اذا رأيت اللفظ « **ينداق** » **اندلاقا** على الورق بغير حساب ، فاعلم ان الكاتب يكتب فيما لم يألف الكتابة فيه ؛ ولقد وجدت الأستاذ شوقى جـــلال يكتب عن البراجماتية ويعلق عليها كما أكتب أنا فى الديناميكا أو الفلك ، لكنى آثرت نشر المقال خشية أن تكون الدراســـة المدققة فى ميدان الفلسفة قد أعمتنى عن حقائق وتأويلات يراها القـــارىء العـــادى بفطرته السليمة ؛ أقول هذا مجازفا ، لأننى لا أعرف ميدان التخصص الدرامى للأستاذ الكاتب ، فربما كان مشتغلا بالفلسفة ، لكننى أرجح ـ من طريقة التناول وأسلوب التأويل ـ أنه ممن يقرءون الفلسـفة فى أوقات الفراغ ؛ ولا يغير من موقفى هذا أن أعلم أن هذا التناول وهـــذا التأويل مبتكران من عنـــده أو منقولان عن سواه .

فالخلاصة التى يريد الكاتب أن ينقلها الى ذهن القارىء عن الفلســـفة البراجماتية ، أنها فلسفة تخدم « **الامبريالية الأمريكيـــة** » ، وما دامت هذه « **الامبريالية** » شيئا ممقوتا كريها بطبيعة الحال ، فالبراجماتية لا بد هى الأخرى أن تكون كذلك ، وكم كنت أتمنى من الكاتب أن يستطرد فى هذا التأويل ليدلنا : هل البراجماتية هى أداة هذا النوع الأمريكى الخاص من الامبرياليات ، أو هى أداة للامبريالية على اطلاقها ؟ واذا كانت الأولى دون الثانية ، فما هى الفلســـفات ـ ياترى ـ التى خدمت الامبريالية البريطانية والامبريالية الفرنســـية والامبريالية البرتغاليـــة وغيرها من الامبرياليات الكثيرة المنوعة التى شهدها التاريخ ؟

قد كنت أفهم ما يريده الكاتب ، لو ربط بين هذا المذهب الفلسفى من جهـــة ومقدمات الحياة الأمريكية من جهة أخرى ، **لأن المذاهب الفلسفية ـ على كل حال ـ موصولة بنـــوع الحياة المحيطة بها ، والا لما غلب على الفلسفة الانجليزية ـ مثـلا ـ مذهب تجريبى ، وعلى الفلسفـــة الفرنســـية مذهب عقلانى ، وعلى الفلسفة الألمانية مذهب مثالى** وهكذا . وان يكن هذا الربط بين المذهب الفلسفى وظروف الحياة المحيطة به ، لا بد أن يؤخذ فى حـــذر شديد ، لأن البلد الواحد فى العصر الواحـــد يخرج لنا التجزيبى والمثالى ـ والعقلانى فى آن معا ؛ أن فرنسا التى أخرجت **ديكارت** ـ وهو قمة الاتجاه العقلانى ـ قد أخرجت كذلك **سارتر** وهو داعية الى اللاعقلانية فى كثير من الوجوه ، وأن أمريكا التى عبر عنها ـ من الجانب الفلسفى ـ **بيرس ، ووليم چيمس ، وچون ديوى** من

البراجماتيين — قد عبر عنها كذلك **امرسن ، وجوزيا رويس ، وهوكنج** من المثاليين ؛ وان انجلترا التى شهدت **برتراند رسل** من الواقعيين الجدد (كما يسمونهم) قد شهدت كذلك ، وفى فترة واحدة من أوائل هذا القرن ، **برادلى** وهو من اعلام المثالية الهيجلية .

ومع ذلك فقد كنت أفهم ما يريده الكاتب لو ربط مثل هذا الربط بين الفلسفة ومقومات الحياة من حولها ، كأن يبين لنا — مثلا كيف **ان الأمريكيين نزعوا الى الاتجاه العملى بصفة عامة ، واذن كان من الطبيعى أن تظهر فيهم فلسفة تقول ان الفكرة مرهونة بتطبيقها ؛ أما أن يقفز الكاتب هذه القفزة الواسعة ، ليربط بين الفلسفة الأمريكية و ((الامبريالية الأمريكية))** ، فذلك أمر أقل ما يقال فيه انه مدعاة لاضطراب الفكر وغموض الفكرة ، ويوحى بانه انما قيل مسايرة لموقف سياسى راهن ؛ **نعم ان أمريكيا هى الآن عدونا اللدود ، ولا مناص من مناصبتها العداء ما وسعنا ذلك** ، لكننا ربما لجأنا فى هذه المعركة نفسها الى وقفة براجماتية من جهتنا تخلصنا من طنين الكلام الذى لا طائل وراءه ، وتحدونا بالكلام الذى يجد سبيله الى التطبيق والتحقيق ، فهل اذا نحن التزمنا منذ الآن — ولو الى حين — أن نقرن القول بالعمل (وهذا معناه ان القول الذى لا يستتبع عملا يسقط من تلقاء نفسه) اقول : هل اذا نحن فعلنا ذلك فى مرحلتنا الراهنة وفى حربنا المتشعبة مع أمريكا نفسها ، نكون قد اصطنعنا لأنفسنا فلسفة تؤدى الى ((**امبريالية عربية**)) ؟ .

يا أخى ان البراجماتية ((منهج)) وليست ((مذهبا)) — ولست هنا فى مقام التفرقة بين الاسمين — وما دامت منهجا ، فيستطيع من شاء أن يطبقها فى مجاله ؛ خذ مثلا أية قضية رياضية ، خذ قولنا ٢+٢=٤ ، فهذه صياغة أقبلها قبل أن أعرف على أى نحو تريد استخدامها ، قد تستخدمها فى أن تزرع شجرتين على يمين دارك وشجرتين على يسار دارك ليكون الحاصل اربع شجرات ، وقد تستخدمها فى أن تسرق جنيهين من جارك الأيمن وجنيهين من جارك الأيسر ، ليكون مجموع السرقة اربعة جنيهات ؛ وهكذا قل فيمن جاءك ليقول ان الفكرة — أى فكرة — لا تقبل من الناحية المنطقية الا اذا كانت قابلة للتطبيق ؛ **واقصى ما يمكنك الدفع به هنا هو أن تقول ان هذا القول يصدق على بعض الأفكار دون بعض ، أما أن يكون هذا الكلام** قد صيغ ليخدم ((**الامبريالية الأمريكية**)) **فقول قد يجد الرواج فى سوق السياسة الشعبية ، لكنه لا يروج لا بين العلماء ولا بين رجال السياسة أنفسهم** ، لأننى أحسب هؤلاء — مهما تكن جنسياتهم — انما يبحثون عن الأفكار التى تجد سبيلها الى التطبيق النافع ، دون أن تكون لديهم أدنى رغبة فى ((**الامبريالية**)) أمريكية كانت أو غير أمريكية .

ولقد ظن الكاتب أن البراجماتية ما دامت سلاحا للامبريالية الأمريكية وما دام الأمريكيون اعداءنا ، اذن فلابد أن نبحث لها عن عيوب الدنيا والآخرة لنلصقها بها ، لتكون هى الفلسفة المجرمة الآثمة وحدها ؛ فهى — عنده — ((**تنفى مفهوم التغير**)) ! يا سبحان الله ! كأنها ليست هى الفلسفة التى تناشد الناس أن ((يغيروا)) من واقعهم حتى يصيروه واقعا أنفع ؛ وهى — عنده — ((**فلسفة تنكر الواقع**)) — ويا سبحان الله مرة أخرى ! — **واذا كانت** منكرة للواقع **فماذا يضيرك منها ؟ كان ينبغى** ان تطمئن لها عندئذ ، **لأنها** لن تستطيع أن تقيم لنفسها ((**امبريالية عالية**)) **الا فى وهمها** وخيالها ؛ وهى — عنده ((**فلسفة تقف على نقيض الفلسفة العلمية**)) — **وسبحان الله مرة** ثالثة ! كأن صدى ((**التكنولوجيا**)) العلمية الأمريكية قد برح اذهاننا ، وكأن الأمريكيين لا يطوفون الفضاء بأقمارهم وصواريخهم ... **ام يريد لنا الكاتب أن نعيش فى قصر جميل من حلم لذيذ ؟ ..**

اقول ذلك كله ، وقد يعلم الأستاذ الكاتب انى من الآخذين بمذهب ليس هو البراجماتية بحذافيرها ، لكننى فى الواقت نفسه حريص أشد الحرص على أن تكون الدراسة الجادة الدقيقة هى سبيلنا الى الحق .

زكى نجيب محمود

■■

نعود إلى مشكلات الأخلاق

دكتور زكريا ابراهيم

● اننا نخطىء خطأ جسيما اذا نظرنا الى ((الظاهرة الخلقية)) على أنها مجرد ((ظاهرة فردية)) لا تهم سوى صاحبها ، وآية ذلك أنه ليس ثمة حد فاصل بين ((السلوك الخاص)) و ((السلوك العام)) .

● ليس من شك فى أن نمو الشخصية البشرية ، وتمتعها بصحة نفسية أو عقلية ، يتطلبان اولا وقبل كل شىء احساس الفرد بمسئوليته الأخلاقية .

● ليس للمجتمع من قدسية اخلاقية اللهم الا بقدر ما يعمل على احترام ((الشخصية الانسانية)) وعدم المساس بقيمة ((الذات البشرية)) .

■

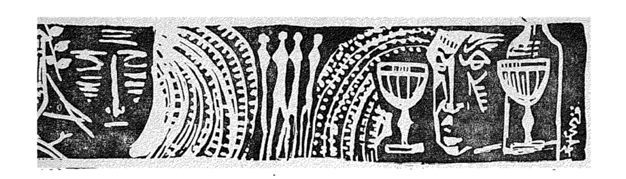
ليس من قبيل الصدفة أن تكون «الأخلاق» هي اقل مادة فلسفية تناولتها اقلام الباحثين العرب في السنوات الأخيرة : فان الملاحظ ــ بالفعل ــ أن اهتمام المشتغلين بالدراسات الفلسفية عندنا قد انصرف ــ في معظمه ــ الى مسائل السياسة ، والاجتماع ، والأيديولوجيا ، وما الى ذلك.

وقد كانت مناهج التعليم عندنا ــ حتى الماضي القريب ــ تفسح لمادة « **الأخلاق** » مجالا غير قليل، جنبا الى جنب مع مادة « **التربية الوطنيـــة** » ، ولكن الظاهر أن هذا المجال قد أخذ يضيق ، حتى اختفت ــ او كادت ــ مادة « **الأخلاق** » من برامجنا التعليمية . ويتساءل المرء عن سر هذا الاختفاء ، فلا يكاد يجد سوى تعليل واحد ، الا وهو شعورنا الضمني بعدم جدوى « **الأخلاق النظرية** » ، على اعتبار ان المهم في « **الأخلاق** » هو القدوة والمثال ، لا الأحاديث والأقوال .

بيد اننا نخطيء خطأ جسيما اذا نظرنا الى « الظاهرة الخلقية » على أنها مجـــرد « ظاهرة فردية » لا تهم سوى صاحبها . وآية ذلك أنه ليس ثمة حد فاصل بين « السلوك الخاص » و« السلوك العام » ، بحيث قد يستحيل علينا تماما أن نقول مع أحد الباحثين : « ان طريقة تصرفي مع ضميري أمر شخصي بحت لا يهم أحدا سواي » ! والسبب في ذلك أن ما يفعـله المرء في عقر داره يؤثر تأثيرا عميقا على ماقد يقدم على فعله في المجتمع العام . ولنضرب لذلك مثلا فنقول ان الشخص الذي يغلق على نفســـه باب غرفته ، لكي يطالع بعض الكتب الخليعة ، أو لكي يتأمل بعض الصور الفاضحة ، انما يتصرف تصرفا شخصيا بحتا . ولكن هـــذا التصرف الشخصي البحت سرعان ما يجعـل من صاحبه « **عامل فساد ضمني** » : بدليل أن مثـل هذا الشخص قد يعير كتبه الخليعـة وصــوره الفاضحة الى الآخرين ، فيتسبب بذلك في افساد اخلاقهم ، او هو قد يسلك على الملأ سلوكا اخلاقيا فاضحا ، نتيجة لتأثره باطلاعه الشخصي الحـافل بأسباب التدهور والانحلال .

وقد يقال ان الشخص الذي يتعاطى الخمر سرا ، لا يسيء الى أحد (**اللهم الا الى شخصه**) ، ولكن من المؤكد ان الاســـاءة الى النفس تتضمن الاساءة الى الجماعة : لأنها تقلل من درجة اقبال الفرد على العمل ، كما تؤثر على مدى مشاركته في الحياة الجماعية . وليس من شك في أن الفرد الذي يهمل في تنمية قواه وترقية طاقاته ، لا يسيء الى نفسه فحسب ، بل هو يسيء أيضـا الى الجماعة التي هو عضو فيها . وهــذا هو السبب في أن مدمني الخمور والمخـدرات لابد من أن يصبحوا عبئا ثقيلا على كاهل الجماعة : مادام من شأن تلك العادات الضارة التي يمارسونها أن تقلل من درجة مشاركتهم في الخدمات الاجتماعية ، ان لم نقل بأنها سرعان ما تعزلهم تماما عن كل نشـاط اجتماعي مثمر .





((السلوك الخاص)) و ((القانون))

والواقع أن مشكلة ((**الصلة بين الأخلاق والقانون**)) تمثل احدى المشكلات الأخلاقية الهامة التى طالما اهتم بها الفلاسفة وعلماء الأخلاق ورجالات القانون . وقد يقال اننا هنا بازاء ((**مشكلة تقليدية**)) لم تعد تشغل بال أهل الفكر فى عصرنا الحاضر ، ولكن الحقيقة انه لابد لكل عصر من مواجهة هذه المشكلة التقليدية فى ضوء ما استجد على المجتمع من تغيرات اجتماعية . فنحن ــ مثلا ــ فى مجتمعنا العربى المعاصر ــ قد أصبحنا نحيا فى ظل ((**نظام اشتراكى**)) يقتضى منا أن نضع جسومنا وعقولنا وكل ما ملكت أيدينا فى خدمة أمتنا . ولكننا نشعر ــ فى الوقت نفسه ــ بأن لنا ــ كأفراد ــ ((**حياة خاصة**)) نريد ان نتصرف فيها بما تمليه علينا رغباتنا الشخصية . ومهما كان من أمر التنظيم الاجتماعى الذى نحيا فى كنفه ، فاننا لابد من أن نجد انفسنا ــ بين الحين والآخر ــ بازاء مشكلات اخلاقية خاصة ، تقع علينا ــ نحن وحدنا ــ مهمة الفصل فيها .

ومن هنا فان من المؤكد ان مشكلة الصلة بين القانون والسلوك الفردى قد تثور فى أذهاننا حينما نجد أنفسنا بازاء ((**حالات خاصة**)) نشعر بأنه لا ينبغى لأية سلطة خارجية أن تتدخل فيها . وقد نتساءل أحيانا عن الجو الذى ينبغى للدولة أن تذهب اليه فى محافظتها على الأخلاق ورعايتها للآداب العامة ، ولكننا قد نميل الى الظن ــ فى أحيان أخرى ــ بأن خير تشريع قانونى هو ذلك الذى يتدخل بأقل قدر ممكن فى حياة الأفراد الخاصة ، بحيث يكاد يقتصر تدخله على حماية الحياة الخاصة لكل فرد ! وبين هذين القطبين المتعارضين ، تبدو **مشكلة تحديد الخيط الرفيع الذى يفصل ((السلوك الخاص)) عن ((السلوك العام)) مشكلة اخلاقية عسيرة تستلزم الكثير من المناقشة** ، وتحتاج الى الفحص الدقيق العميق . ولكن أحدا منا لا يقدم على اثارة هذه المشكلة : لأننا نتوهم أن تنظيمنا السياسى قد فرغ من حلها ، فى حين أن الكثير من الملابسات العامة والخاصة تضطرنا الى معاودة النظر فى هذه القضية . وليس من شك فى ان مجرد الدعوة الى زيادة ((**تدخل الدولة**)) من اجل حماية الأخلاق والآداب العامة ، انما تفترض حلا معينا لهذه المشكلة ، بينما الملاحظ أن علماء الأخلاق ورجالات القانون ــ عندنا ــ لم يتعرضوا بعد للقضية بحثا وتفصيلا ...

وماذا عن مشكلة ((دعامة الأخلاق)) ؟

وثمة مشكلة أخلاقية اخرى لا أظن أن أحدا من الباحثين عندنا قد أصبح يعيرها أدنى اهتمام ، بحجة أنها أيضا ((**مشكلة تقليدية**)) لم تعد تقلق بال جيلنا الحاضر ، وتلك هى مشكلة ((**دعامة الأخلاق**)) basis of morality . وحينما قال **كانط** قولته المشهورة انه ((**لا بد لنا من أن نعامل غيرنا من الناس على أنهم غايات فى ذواتهم ، لا مجرد وسائل نستخدمها لتحقيق غاياتنا**)) ، فانه قد استطاع ــ بلا شك ــ أن يهتدى الى دعامة متينة لكل أخلاق . ولكن خصوم **كانط** ــ الذين قالوا عن فلسفته الأخلاقية بأسرها انها فلسفة البورجوازية الصغيرة لم يجدوا فى هذه العبارة سوى صورة مستترة ــ أو مقنعة ــ من صور ((**الأخلاق المسيحية**)) البروتستانتية ، وبالتالى فقد أبوا أن يروا فى مبدأ ((**قدسية الشخص البشرى**)) **الدعامة الحقيقية للأخلاق** .

وقد حاول كاتب هذه السطور (فى بحث صغير له بعنوان ((**الأخلاق والمجتمع**)) نشر بالمكتبة الثقافية فى مارس سنة ١٩٦٦) أن يعرض لوجهات نظر القائلين بأن ((**المجتمع ــ لا الشخص البشرى ــ هو الدعامة الحقيقية لكل أخلاق** . ولكن هؤلاء أنفسهم لم يجعلوا من ((المجتمع)) اساسا لكل الزام أخلاقى ، الا لأنهم قد فطنوا الى أن ((**المجتمع**)) ظاهرة بشرية ، وأن قوة ((**العقل الجمعى**)) هى الحارسة لحرية ((الشخص

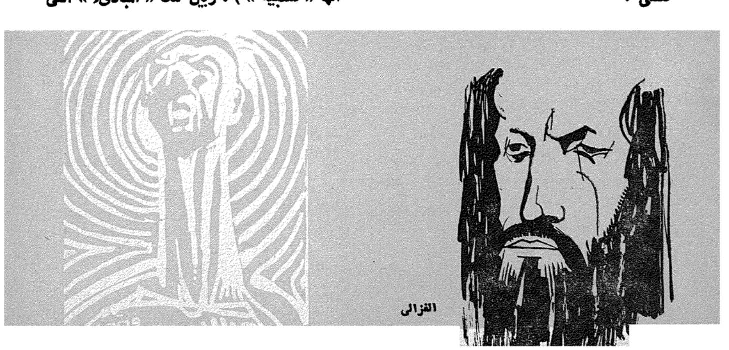
البشرى)) . فليس للمجتمع من قدسية اخلاقية ، اللهم الا بقدر ما يعمل على احترام ((**الشخصية الانسانية**)) ، وعدم المساس بقيمة ((**الذات البشرية**)) .

والمشكلة التى تواجهنا الآن هى اننا قد أصبحنا نرى من حولنا أناسا كثيرين لا يستطيعون أن يمضوا فى سلوكهم الى ابعد مما تقضى بعض الظروف الاجتماعية بعمله ، أو بالامتناع عن عمله . صحيح أن هؤلاء قد تجاوزوا مرحلة الاستجابة الفيزيائية المحضة لمنبهات اللذة والألم ، فأصبحوا يستجيبون لمنبهات اجتماعية هى عوامل المدح والذم ، ولكنهم فى الوقت نفسه لم يبلغوا مرحلة ((**النضج الخلقى**)) التى تتمثل فى اثارة المشكلات الأخلاقية على المستوى العقلى الصرف ، من أجل الوقوف على ما ينبغى عمله وما ينبغى الامتناع عن عمله ، فى ضوء بعض الأحكام الخلقية القائمة على الفهم والتدبر وتقدير الأمور .

وليس من شك فى ان نمو الشخصية البشرية ، وتمتعها بصحة نفسية أو عقلية ، يتطلبان اولا وقبل كل شيء احساس الفرد بمسئوليته الأخلاقية . فكل سلوك لا يكون مشروطا الا ببعض الظروف الاجتماعية المحضة ، لا يمكن أن تكون له من الدلالة الأخلاقية أكثر مما لأية حركة انعكاسية صرفة . **واما حين يصدر الفاعل الأخلاقى فى سلوكه عن ايمان عقلى بقيمة ((الشخص البشرى)) ، وحين ياخذ على عاتقه القيام بافعال متدبرة قد انبثقت عن اختيار حر متعقل ، فهنالك لا بد من أن يتزايد شعوره بالمسئولية الأخلاقية التى هى علامة كل نضج نفسى .**

وهنا قد يقال ان العصر الذى نعيش فيه لم يعد عصر مبادىء أخلاقية مطلقة ، وقيم ازلية ثابتة ، بل هو قد أصبح عصر مرونة ، وتساهل ، ونسبية . ولا شك أننا اذا ربطنا الظاهرة الأخلاقية بعجلة التغير الاجتماعى ، واذا سلمنا مع بعض رجالات الأخلاق والقانون بضرورة اصطناع ضرب من ((**المرونة**)) فى الحكم على شتى انماط السلوك الفردى ، فاننا قد لا نجد حرجا فى دمغ كل ((**القيم الاخلاقية**)) بطابع ((**النسبية**)) . ولكن المشكلة ليست بهذا القدر من السهولة : فان الدفع بالقيم الأخلاقية جميعا الى دوامة التغير والنسبية لن يلبث أن يصيب ((**الحقيقة الخلقية**)) فى الصميم ، وبالتالى فانه لن يؤدى الا الى بلبلة ((**الرأى العام**)) الأخلاقى .

والواقع انه مهما كان من أمر تغير الظواهر الأخلاقية ، فان من المؤكد ان ((**الشرائع الأخلاقية**)) ليست قواعد تعسفية ، بل هى مبادىء تستمد أصولها من مبدأ واحد هو ((**احترام الشخصية**)) . واذا كانت معظم السلطات الأخلاقية قد لقيت فى الأيام الأخيرة الكثير من مظاهر الضعف أو الوهن أو الانحلال ، فقد أصبح لزاما على المربين والمصلحين اليوم ان يساعدوا النشء على ادراك ((**المبادىء**)) التى تكمن وراء قواعد السلوك . **ومعنى هذا انه لا بد للقائمين على شئون التربية من الاخذ بيد النشء من اجل مساعدته على التمييز بين ((قواعد السلوك)) التى يمكن — بل يجب — ان تتغير بتغير الظروف (وهى القواعد التى نقول عنها انها ((نسبية))) ، وبين تلك ((المبادىء)) التى**

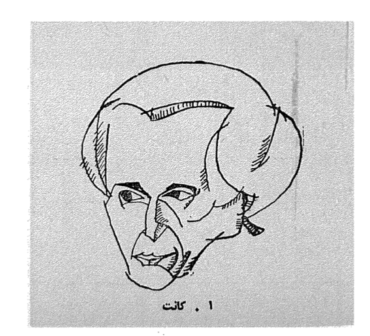


الغزالى

ـ ان صدقت ـ فلابد من أن تصدق فى كل زمان ومكان .

والحق أن ميـــل الكثيرين الى اصطنـــاع ((**خط المقاومة الأقل**)) كثيرا ما افضى بهم الى القول بانه ليس ثمة معايير على الاطلاق ، وانه ليس هناك بالتالى ((خير فى ذاته)) أو ((شر فى ذاته)) . ولكن عجـــز البعض عن التمييز بين ((**المبادىء الثابتة الكامنة**)) ، والتعبيرات المتغيرة عن تلك المبادىء ، قد دفع بهم الى العمل على اجتناب مشقـــة التفكير فى الأمور لحســـابهم الخاص ، وبالتالى فقد ادى بهم الى خلع قيمة مطلقة على بعض العادات الجمعية أو الأساليب العامة فى التصرف ، دون أن يفطنوا الى ان امثال هذه العادات والأنماط من الســـلوك لا تملك سوى ((**شرعية نسبية**)) .

وربما كان الأصل فى هذا الخلاف المستمر بين فلاسفة الأخلاق حول المبادىء الأخـــلاقية وهل هى نسبية او مطلقة ، وجود خلط مستمر فى أذهان الكثيرين منهم بين ((**مبادىء الأخلاق**)) من جهة و ((**أساليب السلوك**)) من جهة اخرى، مما أدى الى عجز البعض منهم عن التمييز بين ((**القواعـــد النسبية المتغيرة**)) و ((**المبـــادىء القصوى الثابتة**)) . ولا شك ان عصرنا فى حاجة ـ هو الآخر ـ الى معاودة اثارة هذه المشـــكلة لحسابه الخـــاص ، دون الاقتنـــاع بأى حل فلسفى مسبق .



١ . كانت



المشكلة الأخلاقية لا تحل على المستوى الطبيعى الصرف ...

ان ((الأخلاق)) ـ فى أصلها ـ اشكال حول بداهـــة ((اللذة)) . واذا كانت ((المشـــكلة الأخلاقية)) فى جوهرها ((مشكلة فلسفية)) ، فذلك لأنها تبدأ بالشك فى قيمة بعض ((البينات)) evidences ، وما البينـــة الأخـــلاقية ســـوى ((اللذة)) . وكما أن ((مشكلة المعرفة)) هى أولا وبالذات تفكير فى امدادات الحس وشـــك فى قيمة التجربة ، فان ((مشكلة الأخلاق)) هى أولا وقبل كل شىء تفكير فى اللذة وشك فى قيمـــة الخبرة السارة . ولابد لكل تفكير من ان ينطوى على معانى ((البعد)) أو ((الانفصال)) أو ((البون)) أو ((المفارقة)) أو ((انعدام التطابق)) . ومن هنا ، فان الحياة الأخلاقية منذ البداية انما تعنى أن اللذة لا تساوى **كل** وجودنا ، أو أنها **لا** تتطابق تماما مع حياتنا **فى مجموعها** . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول ان ((المشكلة الأخلاقية)) هى بمثـــابة تحـــويل لبينـــة اللـــذة الى اشـــكال تبعث على التســـاؤل . ولو كان يكفى أن يبحث المرء عن اللذة ويعمــــل على تجنب الألم ، لكى يكون ((موجودا اخلاقيا)) لما وجـــد أى انسان اية صعوبة فى ان يكون رجلا ((صاحب اخلاق)) . ولكن ((الضمير)) (أو الشعور الخلقى) ـ على وجه التحديد ـ انما يعنى الشعور بعجز اللذة عن تفسير نفسها بنفسها ، وقصور مبدأ ((اللذة)) عن توجيه السلوك البشرى برمته .

والحق انه لابد للفيلسوف ــ حتى فى عصرنا الحاضر ــ من معاودة النظر الى مشكلة اللذة ، حتى يبين للناس أن « المشكلة الأخلاقية » لا تحل فى المستوى الطبيعى الصرف ، أو على الصعيد الاقتصادى المحض . صحيح أن ثمة عوامل مادية كثيرة تؤثر على الظاهرة الأخلاقية، فضلا عن أن لبعض الظروف الاقتصادية آثارها الحتمية على سلوك الناس ، ولكن من المؤكد ان حساب اللذات أعجز من أن يحقق للانسان توازنه النفسى المنشود ، كما أن حياة اللذة المحضة لابد من ان تفضى فى خاتمة المطاف الى حالة اليمة من التمزق النفسى . واذا كان ثمة « مبدأ أخلاقى » قد تأصل فى أعماق الضمير البشرى ، فذلك المبدأ هو الجزع من السهولة والتلقائية ، والاشباع الحر .

والواقع أن الشعور الخلقى لا يتوجس من « اللذة » فحسب ، أو هو لا يجدها ناقصة وعاجزة فحسب ، بل هو يرى فيها أيضا شيئا « كريها فى حد ذاته » . وهذا هو السبب فى أن « الفضيلة » تعامل « اللذات » فى العادة معاملة « الأعداء » ، على اعتبار أن « اللذة » انحدار مستمر الى هاوية « السهولة » . ولا غرو ، فان الحياة الأخلاقية لا تسلم مطلقا بمبدأ « الجهد الأقل » بل هى ترى فى « الفضيلة » تساميا فوق المستوى الطبيعى العادى . وحينما قال **كانط** عبارته المشهورة : « **ان ما يميز الفضيلة انها شىء يكلفنا الكثير ، دون أن نكسب من ورائه الا النزر اليسير** » فانه كان يعنى بذلك أن « **الطبيعة** » و « **الأخلاق** » على طرفى نقيض .

« الأخلاق » بين « الطبيعة » و « الفضيلة » ...

وهنا قد يعجب القارىء حينما يرانا نتحدث عن « الفضيلة » خصوصا وقد أصبحت هذه الكلمة ــ فى معجم العصر الحديث ــ لفظا عتيقا قلما يجرى على أقلام كتاب الجيل الجديد ! ولكن « الفضيلة » التى نسيها أو تناساها أهل عصرنا انما هى ــ على حد تعبير أحد فلاسفة الأخلاق ــ « **شريعة القلب** » التى تمثل قانونا غير مكتوب لا يكاد يمت بأدنى صلة الى «مصلحة الفرد » أو الى « الخير العام » ، أو حتى الى ماقد نسميه باسم « المصلحة العليا للحقيقة » . فليست « الفضيلة » مجرد « لفظ دينى » يستعمله أهل الوعظ والارشاد ، بل هى جوهر « الشعور الخلقى » الذى يدرك أن « اللذة » لا تساوى على العموم شيئا ، وأن « **الحياة الخلقية الصحيحة انما هى تلك التى يتسامى فيها المرء بنفسه فوق مستوى « الطبيعة »** » . ولم تكن كلمة « الفضيلة » فى أصلها اللاتينى

جائزات للأدب والفن

منحت الجائزة الادبية الكبرى للأكاديمية الفرنسية عام ١٩٦٧ الى الاديب الفرنسى الكبير ايمانيول بيرل .

وقد ولد بيرل فى ٢ أغسطس عام ١٨٩٢ فى مدينة فيزنييه الواقعة فى الضاحية الباريسية ، وبعد أن تخرج فى كلية العلوم السياسية فى جامعة السوربون ، اشتغل بالصحافة فترة من الزمن ثم عكف على كتابة الروايات الأدبية والدراسات النقدية .

أما عن اشتغاله بالصحافة ، فالذى يذكر لايمانيول بيرل انه أسس فى عام ١٩٢٥ صحيفة « دربنى جور » مع دريوك لاروشيل ، كما كان مديرا لصحيفة « ماريان » فيما بين عامى ١٩٣٣ ، ١٩٣٧ ثم مديرا لصحيفة « بالية دوبارى » بين عامى ١٩٣٧ ، ١٩٣٩ .

وأما عن منتجاته الأدبية والنقدية، فقد صدر لبيرل كتاب « موت الفكرة البورجوازية » ١٩٢٥ ، وكتاب « تاريخ أوربا » ١٩٤٥ ، وكتاب « فرنسا غير الواقعية » ١٩٥٧ ، وكتاب « خداع التاريخ » ، كما صدر له دراسة بعنوان « السياسة والأحزاب » هذا عدا روايته « سيلفيا » ١٩٥١ و « حضور الأموات » ١٩٥٥ .

فى شهر يوليو الماضى تم فى مدينة لجلوبلجانا تدشين المهرجان الدولى الثامن لفن الحفر ، وهو المهرجان الذى يقام كل عامين ، ويشرف على لجنته

سوى مجرد لفظ مشتق من معنى «الرجولة» virtqe) : فضيلة ـ ٧ : رجل) ، مما يدل على أن للكلمة دلالة انسانية تشير الى ضرورة وضع « الانسان » فى مقابل «الطبيعة» ، بوصفه مخلوقا قادرا على التسامى بنفسه فوق الحاجات الطبيعية الصرفة .

وان المطلع على كتب فلاسفة الأخلاق فى الغرب ليرى أنهم ما يزالون يهتمون بالحديث عن « الفضيلة » ، وتحليل أنواع « الفضائل » : (كما فعل مثلا كل من **مونييه** Mounien و **جانكلفتش** v Jank-l-vitcfi ، وغيرهما كثير)، فى حين أن أحدا من المشتغلين بالدراسات الأخلاقية عندنا لم يهتم **بمتابعة جهود الغزالى ومسكويه** وغيرهما فى مضمار «تهذيب الأخلاق».

ومهما قيل عن عدم جدوى الحديث النظرى الصرف عن الشجاعة ، والصدق ، والوفاء ، والاعتدال والعفة ، والحلم ، وما الى ذلك من فضائل ، فان من المؤكد أن للكلمة المقولة أو المكتوبة أثرها الفعال الذى لابد من أن يقترن أيضا بالقدوة أو المثال . وليس من شك فى أن تراثنا العربى المجيد حافل بأسماء الكثير من « النماذج البشرية » الهائلة التى كان كل منها « رسالة حية » تقرن العلم بالعمل ، وتحمل فى حياتها الخاصة دعوة واضحة صريحة الى « الفضيلة » و « الحكمة » ... فما بالنا ـ اليوم ـ نأبى أن نتحدث عن « الأخلاق » ، ونخشى أن نتطرق الى البحث فى « الفضيلة » ، وكأن ميدان « البحث الأخلاقى » قد استنفد ، أو كأن مجرد الحديث عن «الفضائل» قد أصبح جهدا رجعيا لا فائدة منه ولا طائل تحته ؟! انها لظاهرة خطيرة أننا لم نعد نهتم بالأخلاق النظرية: فانه لمن المؤكد أن هذا الاغفال أو الاهمال يعكس وضعا سيئا من الناحيتين النظرية والعملية معا.

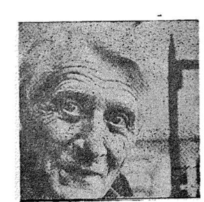
وليس من شك فى أن **« الانحلال الخلقى »** الذى نجم عن **« ازمة القيم »** فى مجتمعنا العربى المعاصر انما هو المسئول عن هذا الصمت المطبق الذى أصبحنا نلقى به مشكلاتنا الأخلاقية . فهل من عودة الى قضايا الأخلاق ، ومشكلات الصراع بين القيم ، وأزمات الضمير ، وغير ذلك من مسائل الأخلاق ؟

زكريا ابراهيم

■

---

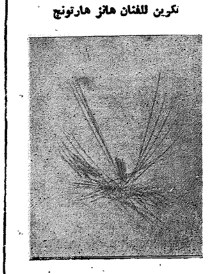
١ . بيرل

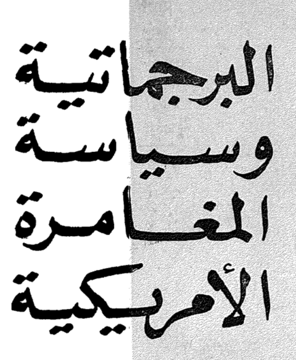


التحكيمية الناقد الفرنسى الكبير جاك لاسين ، وتعتبر الأعمال المعروضة فيه حتى الآن بمثابة موسوعة حقيقية وصادقة لأعمال الحفارين المعاصرين .

أما جوان ميرو الذى نال جائزة الشرف فى المهرجان السابق فقد خانه التوفيق فى هذا المهرجان ، ومنحت جائزة الشرف الى هانز هار تونج الفنان الطليعى الذى يعتبر احد أعضاء مدرسة باريس ، والذى سيقام له فى جوبلجانا معرضا شاملا بعد عامين .

تكوين للفنان هانز هارتونج





البرجماتية وسياسة المغامرة الأمريكية

- الفلسفة البرجماتية كانت فى نشأتها ولا تزال تعبر عن نظرة طبقة محددة الى العالم ، وهى الاحتكارية الأمريكية ، صاغها ممثلوها لتكون أداة لها للسيطرة الفكرية ولتبرير أعمالها ومواجهة تحدى الأفكار والفلسفات الثورية .

- تقف البرجماتية على طرفى نقيض مع الفلسفة العلمية الثورية التى تؤمن بالتغير والحقيقة الموضوعية والقانون العلمى والضرورة وهى سلاح الشعوب فى ثوراتها الاجتماعية .

- ان البرجماتية حين تنكر الواقع الموضوعى ولا تبقى على شىء آخر غير مجرى الشعور أو الحالات الذهنية ، فانها تنفى بذلك العلم وتقوض دعائمه وتصبح فلسفته تجهيل .



و . جيمس

شوقي جلال

« اننا نعيش فى هذا العالم أشبه بالقطط والكلاب داخل مكتباتنا ، نرى الكتب وتسمع حديثنا ولكنها لا تفقه معنى لكل هذا الهمس الذى يدور حولها » . هكذا يرى **وليم جيمس** الانسان ويحدد وضعه وعلاقته بالكون الذى يعيش فيه ويوجز فى عبارته هذه كل ما تعنيه فلسفة البرجماتية وموقفها من أخطر مبحث فى الفلسفة وهو نظرية المعرفة . وان لم يكن وليم جيمس هو أول من بشر بالفلسفة البرجماتية الا أنه بحق رسولها وداعيتها الأول وعلى يديه هو **وجون ديوى** اتخذت هذه الفلسفة شكلها الأساسى وتحددت معالمها وخطوطها الرئيسية .

البرجماتية نظرة طبقية

واذا كانت الفلسفة فى أعم معانيها هى نظرة طبقية الى العالم واسلوبا لهذه الطبقة فى التفكير يعبر عن مصالحها ويعكس عواطفها وآمالها وظروف حياتها المادية وعلاقتها الاجتماعية **فان الفلسفة البرجماتية كانت فى نشأتها ولا تزال تعبر عن نظرة طبقة محددة الى العالم وهى الاحتكارية الأمريكية ، صاغها ممثلوها لتكون اداة لها للسيطرة الفكرية ولتبرير اعمالها ومواجهة تحدى الافكار والفلسفات الثورية فى عصر الصراع بين قوى الامبريالية وقوى الثورة وتحرر الشعوب .**

ونحن لا نستطيع أن نفهم فلسفة من الفلسفات بمعزل عن الظروف الموضوعية لنشأتها والملابسات التاريخية التى أحاطت بها لنعرف على وجه اليقين أى مصالح طبقية تخدمها هذه الفلسفة . ففى أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين أدركت قوى الامبريالية العالمية فى مواجهتها لقوى التحرر وثورات الشعوب أن مصيرها المحتوم الى زوال ، وأن مفهوم التغير مفهوم شرير لأنه يعنى تغير النظام القائم وتخليها عن السلطة لتفسح المجال لقوى أخرى صاعدة . ومن ثم كان عليها أن تبحث عن سلاح فكرى تشهره فى وجه الشعوب والطبقات الصاعدة لتوقف به مسار التاريخ وتبقى على مراكزها . سلاح ينفى مفهوم التغير ويؤكد الثبات ، ويطرح اليقين النسبى والمطلق ويدعو للشك والاحتمال واللامعرفة .. وازاء هذا الخطر الذى يهدد مستقبلها ظهرت **مدرستان فلسفيتان** تربط بينهما وشائج فكرية قوية احداهما فى أوروبا والثانية فى الولايات المتحدة الامريكية .

ففى أوائل العقد الثامن من القرن التاسع عشر ألف جماعة من المفكرين الامريكيين حلقة فكرية بهدف المناقشةالفلسفية الحرة أسموها « **النادى الميتافيزيقى** » . وكانت تضم **شارلس ساندرز بيرس** ، **وشونسى رايت** ، **ووليم جيمس** وهو عالم طبيعى وفيلسوف وعالم نفسى ، **وأوليفر وندل هولمز** وهو محام ومنظر تشريعى **وجون فيسك** المؤرخ **وفرنسيس النجوود ابوت** من رجال اللاهوت . وكان هؤلاء جميعا يدركون ادراكا واعيا طبيعة المهمة التى كرسوا لها جهدهم وهى خدمة الامبريالية الامريكية المتطلعة الى السيطرة على العالم . ولعل أصدق ما يعبر عن هذا الاتجاه تلك القصة التى يقصها أحدهم وهو **جون فيسك** فى محاضرة له تحت عنوان « **المصير الواضح** » والتى تضمنها كتابه « **أفكار امريكية فى السياسة** » ... وهى قصة خيالية عن حفل غداء اقامه فى باريس ثلاثة من المغتربين الأمريكيين وقدم المتحدثون أنخابا ثلاثة ... وقال أولهم : « اليكم نخب الولايات المتحدة الأمريكية التى تحدها أمريكا البريطانية شمالا وخليج المكسيك جنوبا والمحيط الاطلنطى شرقا والباسفيكى غربا » . وقال الثانى : « لا يا صاح انك تنظر الى الموضوع نظرة محدودة للغاية . اذ يجب علينا ونحن نعين حدود بلدنا أن ننظر الى المستقبل العظيم والمجيد الذى يشير اليه المصير الواضح للجنس الانجلو ساكسونى ... ها كم نخب الولايات المتحدة التى يحدها القطب المتجمد شمالا والقطب المتجمد جنوبا وشروق

الشمس شرقا وغروبها غربا » . وثارت عاصفة حادة من التصفيق تحيى هذه النبوءة الطموحة . وهنا انبرى متحدث ثالث وهو سيد تبدو عليه سيماء الجد آت من الغرب البعيد – وقال هذا المواطن الأمريكى الغيور : « ان كان لنا أن ندع التاريخ بماضيه وحاضره ونضع موضع الاعتبار مصيرنا الواضح اذن فلماذا نحصر أنفسنا داخل هذه الحدود الضيقة التى عينها رفيقانا اللذان جلسا لتوهما ؟ اليكم نخب الولايات المتحدة التى يحدها الفجر القطبى شمالا وتقدم الاعتداليين جنوبا والعماء البدائى شرقا ويوم الدين غربا ! » .

هذا هو حلم الامبريالية الأمريكية الذى كان يراود ممثليها الفكريين من أعضاء النادى الميتافيزيقى أو هكذا كانوا يدركون طبيعة مهمتهم التى كرس كل منهم جهده وطاقته لتحقيقها كل فى مجال تخصصه جون فيسك فى التاريخ وأوليفر وندل هولمز فى القانون وشارلس بيرس فى الفلسفة ووليم چيمس فى علم النفس والفلسفة ... ثم جون ديوى فى الفلسفة والتربية والتعليم . **وهكذا كانت البرجماتية حصيلة جهد مشترك لجماعة من المفكرين الأمريكيين كانوا يدركون ادراكا واعيا مصالح الطبقة الرأسمالية السائدة** ، وتكاتفت جهودهم للدفاع فكريا عن مصالح هذه الطبقة وتبريرها فى مجالات الفكر المختلفة . وعملت هذه الطبقة على ترويج أفكارها هذه وتصديرها الى دول العالم تغزو بها عقول الشعوب لتمهد بذلك لغزوها الاقتصادى والسيطرة عليها .

البرجماتية تناقض الفلسفة العلمية

كانت البرجماتية على يد **شارلس بيرس** ، **وهو أول** من صاغ هذا الاصطلاح ، منهجا منطقيا لتحديد معنى الألفاظ الجامدة والمفاهيم المجردة لبيان الزائف منها والصادق . وكان يرى حسب منهجه هذا أن أى صياغة مجردة هى ذات معنى فى حالة واحدة فقط وذلك اذا كان فى استطاعتنا أن نستفيد منها أو أن نستخدمها . واذا كنا نزعم أن الالفاظ أو الكلمات انما صيغت لتصور لنا أشياء موجودة فى الواقع فان الكلمات فى ذاتها لا تعنى شيئا سوى الآثار العملية المترتبة على استخدامها . والالفاظ تختلف فيما بينها على ضوء اختلاف نتائجها العملية. ومن ثم فان فلسفته هى أداة تحليل وتوضيح منطقى . ويقول بيرس : « حين نقدر النتائج ونتصور ما يمكن أن تكون عليه النتائج العملية لموضوع ما فاننا ندرك بذلك كل شىء بالنسبة لادراكنا للموضوع . « **و . ب . جالى – بيرس والبرجماتية – ص ١١** » . فالشىء هو نتائجه العملية . وهذا هو نفس المفهوم الذى تقوم عليه فلسفة **وليم چيمس** والتى هى فى نظره تعريف جديد لمعنى « الحقيقة » ، حيث يرى أن وظيفة الفلسفة هى أن تكشف لنا عن الفارق بالنسبة لى أولك عند صدق هذه العبارة أو تلك . وتصبح النظرية بناء على ذلك أداة وليست اجابة تكشف كنه ألغاز غامضة على حد قوله . واذا كان الوجود هو هذا الفيض من الخبرة الذاتية فان الذات تقوم بانتقاء ما يعنيها من بين هذا الخليط المشوش من الاحساسات ويقوم الانتقاء على أساس ما هو نافع ومفيد وهو الصادق والحقيقى فى ذات الوقت . معنى هذا أن الافكار تصبح صادقة بقدر ما تعيننى على خلق علاقات مرضية مع أجزاء أخرى من خبرتى . فالفكرة تكون صادقة طالما وأن اعتقادى فيها يكون مفيدا ومريحا فى حياتى . والصدق جزء من الخير وليس شيئا منفصلا عنه . ومن ثم فان الصدق أو الحق شىء يحدث للفكرة أو أنها تصبح صادقة بناء على الأحداث التى تترتب عليها . ان الحق شىء يصنعه الانسان ، وصفة يضفيها على الفكرة أو الخبرة الذاتية وليس طبيعة ثابتة لها . « ان صدق الفكرة ليس خاصية راكدة كامنة فيها . بل الصدق شىء يحدث للفكرة . فالفكرة تصبح صادقة أو ان الأحداث تجعل منها فكرة صادقة .

« **چيمس – البرجماتية ص ١٣٣** » . والصدق أو الحق اسم كلى مثل الصحة والثروة والقوة شىء يصنعه الانسان من خلال سياق الخبرة (**نفس المرجع – ص ١٤٣**) .

ولا شك فى أن هذه هى النتيجة المنطقية التى تسلم اليها فلسفة تنكر الواقع وينتفى معها أى معيار موضوعى لقياس الصدق والكذب أو الحق والباطل ومن ثم لابد وأن يصبح المعيار معيارا ذاتيا فرديا . ويرتبط صدق الفكرة وكذبها بالحالة الطارئة للفرد ويتعدد الصدق . فالفكرة قد تكون حقا بالنسبة لى وباطلا بالنسبة لغيرى وقد تكون صادقة الآن وباطلة فى موقف آخر على ضوء المصلحة الذاتية . لهذا ربط چيمس الصدق والكذب بارادة الاعتقاد أو حق الاعتقاد كما كان يحب أن يسميه أحيانا . فالشىء الوحيد الذى بقى للانسان وسط هذا العماء المشوش من الاحساسات الذاتية هو حريته فى اعتقاد ما يراه حقا أو بمعنى آخر ما يراه نافعا ومفيدا له « افترض أن فكرة ما أو اعتقادا ما صادقا وقدر نتائجه الملموسة التى تترتب على صدقه أو القيمة المباشرة لصدقه .. والفكرة الصادقة هى تلك الفكرة التى نستطيع أن نتمثلها ونهضمها ونحققها فى الواقع .. والتحقق هنا يعنى الوصول الى ما ينبغى من آمال أو رغبات » (**چيمس – البرجماتية – ص ١٣٣**) . ومن ثم فعلينا أن نعيش اليوم مع الفكرة التى نراها صادقة الآن وأن نكون على استعداد بأن نسلم بزيفها غدا (**نفس المرجع – ص ١٤٥**) .

وبهذا تقف البرجماتية على طرفى نقيض مع الفلسفة العلمية الثورية التى تؤمن بالتغير والحقيقة الموضوعية والقانون العلمى والضرورة وهى سلاح الشعوب فى ثوراتها

الاجتماعية خاصة حين تقرر أن الاستعمار مصيره الحتمى الى زوال . ولكن البرجماتية تقوض دعائم هذا كله وتقدم البديل لذلك :

١ ــ انكار للحقيقة الموضوعية التى تتميز بوجودها المستقل عن الذات والخبرة البشرية وتنعكس فى وعينا عن طريق الحواس .

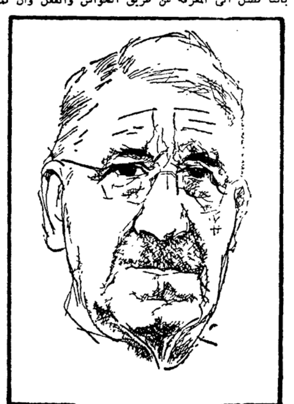
٢ ــ انكار للضرورة الموضوعية والعلمية .

٣ ــ انكار للمعرفة الموضوعية أو الحق ومن ثم تنفى امكانية التنبؤ والتحكم فى الطبيعة والظواهر الاجتماعية ،

٤ ــ الايمان بأن الوجود اعتقاد والنجاح معيار الحكم على الحق والباطل .

ولكن الشعوب بحاجة الى فلسفة أخرى تثبت اقدامها على أرض الواقع وتؤمن مستقبلها وتنظر اليه فى ثقة وأمل وتفاؤل ولن يتأتى ذلك الا اذا سلمنا بالحقيقة الموضوعية ووجودها المستقل عن الفكرة والخبرة الذاتية وأن المجتمع والواقع بشكل عام له قوانين موضوعية تحكم حركته والانسان قادر على كشف هذه القوانين ومن ثم التنبؤ بمسار حركة المجتمع والوصول به الى الغاية المنشودة .

واذا كانت البرجماتية تقف بالمعرفة عند أولى مراحلها وهى الاحساسات فقط حيث لا يجد الانسان بين يديه سوى هذا الخليط المشوش من الخبرات ومن ثم يعيش كما يقول جون ديوى تحت رحمة الأحداث التى تؤثر فيه بطريقة فجائية ومباغتة وعنيفة فان الفلسفة العلمية تؤمن بأننا نصل الى المعرفة عن طريق الحواس والعقل وأن ثمة



ج . ديوى

حوار مشترك بين الذات والموضوع أو العقل والعالم الموضوعى . فالمعرفة عملية جدلية تبدأ من الحواس من خلال التطبيق الى الفكر المجرد أو النظرية التى تهدى الانسان فى حياته العملية والتطبيق هنا لا يعنى النشاط العملى الفردى بل تطبيق اجتماعى ومن ثم تصبح المعرفة عملية اجتماعية وبذلك تخرج عن نطاق الانحصار الذاتى الذى تذهب اليه البرجماتية . ويصبح التطبيق الاجتماعى لا الفردى معيارا للصدق وهو أساس المعرفة وهدفها أيضا . **ومن ثم تكون افكارنا صادقة لانها حقيقية تتطابق مع الواقع وتعكسه فى وعينا وليست صادقة لأنها تعود علينا بالنفع كما تزعم البرجماتية** . فالنشاط العملى لا يخلق الحقيقة وانما يعبر عنها ولا يكون صادقا الا فى تطابقه مع العالم الموضوعى وأساسياته . وهذا ما يؤكده العلم . ولنأخذ مثالا بسيطا على ذلك . لقد انتقى الانسان القمح كمحصول أساسى لغذائه من بين آلاف الحبوب الأخرى . وهذا الانتقاء كنشاط عملى لم يجعل من القمح خير الحبوب جميعها أى لم يخلق الحقيقة بشكل تعسفى وانما تم النشاط العملى هذا على أساس واقع موضوعى أثبته فيما بعد التحليل الكيميائى لآلاف الحبوب المختلفة اذ تبين أن القمح بالذات يحتوى على أفضل مزيج من العنصرين الغذائيين الرئيسيين : العنصر النتروجينى فى شكل الزلاليات والعنصر غير النتروجينى فى شكل المركبات الكربونية . فالواقع له وجوده المستقل عن ارادة الانسان واعتقاده وهو الذى يفرض نفسه على الانسان وينعكس فى وعيه وحكمنا على القمح صادق لانه كذلك فى الواقع لا لأننا نعتقد فيه ذلك .

البرجماتية تنكر الواقع الموضوعى

ولكن الفلسفة البرجماتية وهى احدى صور المثالية الذاتية تنكر هذا الواقع الموضوعى وترد وجوده الى الذات أو الاعتقاد . فليس ثمة واقع غير « **مجرى الشعور** » أو « **الخبرة** » وأى بحث عما وراء هذا المجرى انما يعنى الوقوع فى وهدة الميتافيزيقا وظلام الغيبيات . والبرجماتية تعلن أنها ترفض تماما كل أشكال الميتافيزيقا ولكنها تعنى بهذا الاصطلاح المفاهيم الغيبية وكل مفهوم يقضى بوجود سند موضوعى للأفكار أو النظريات فى الواقع الموضوعى الذى يتميز بوجوده المستقل عن ادراك الذات .

ومن ثم فان البرجماتية حين تنكر الواقع الموضوعى ولا تبقى على شىء آخر غير « مجرى الشعور » أو الحالات الذهنية فانها تنفى بذلك العلم وتقوض دعائمه وتصبح فلسفة تجهيل وتترك الانسان أمام الوجود أعزل من كل سلاح حيث تنتفى الضرورة والقانون العلمى ويصبح العالم أو الوجود الموضوعى طلسما يعز على الانسان استكناه

حقيقته وتستحيل المعرفة اليقينية ويبقى الانسان فريسة للحيرة والغموض والارتجال .

ولا يسع الانسان فى هذه الحالة كما يقول هولز الا أن يراهن على أن كذا وكذا سيحدث وهى فى نظره كما يسميها مراهنة عشوائية . ولكن على أى أساس يحدد الانسان موقفه فى هذه المراهنة ؟ سبيله الى ذلك هو الاعتقاد ... والاعتقاد فى أى شىء ؟ فيما هو نافع ... ونافع لى أنا .

والاعتقاد هو حجر الزاوية فى الفلسفة البرجماتية ذلك لأن البرجماتية كما يرى أصحابها هى فلسفة عمل . ولـكن كيف يعمل الانســـان والوجود ليس الا عماء من الاحساسات المختلطة أو فيضا من الحالات الذهنية ؟ اننـا لا نستطيع أن نعمل على هدى المفاهيم والقوانين العلمية أو أن نتخذ نظرية علمية مرشدا ودليلا للعمل ذلك لأن هذه كلها لا تصور واقعا موضوعيا حيث لا يوجد واقع موضوعى وما هى الا عبارات اختزالية نافعة من صنع الانسان . ومن ثم فليس لنا الا أن نفترض صدق شىء ما نراه نحن مفيدا لنا ونافعا . اننا كما يقول چيمس بحاجة الى أن نعمل فى برود وكأن الشىء المطروح أمامنا حقيقى ونواصل العمل وكأنه حقيقى » . (**هارى ويلز ـ البرجماتية ص ١٣٢**) .

البرجماتية فلسفة نفعية

وطبقا للأسلوب البرجماتى فى التفكير فاننا لا نستطيع أن نرفض أى فرض له نتائج مفيدة فى حياتنا . والحق والواجب والنـــافع والخير كلهـــا مترادفات فى نظر البرجماتية . فاذا كانت الفكرة مفيدة ونافعة لى فى هذا الموقف الآن فهى حـــق وواجب على ، أن اعتقـــد فيهـا والتزم بها مثل ما هو واجب على أن أجنى الثروة أو أن أعنى بصحتى . فالفـكرة النافعة حق والعكس صحيح وكذلك فان الفكرة غير النافعة أو الضارة هى فكرة زائفة وباطلة . ومن حقنا أن نؤمن بأى فكرة أيا كانت هـــذه الفكرة طالما وانها تقودنا بنجاح نحو الهدف الذى ننشده الآن ويفرضه علينا الموقف الطارىء . وأولى بنا أن نصرف النظر عن المبادىء والأوليات ونوجـه نظرنا الى النتائج التى تشبع حاجتنا . (**چيمس ـ البرجماتية ص ٤٧ ـ ٤٩**) .

فالفكرة أو النظرية كلاهما أداة لتحقيق هدف نرجوه وأى أداة تصلح لذلك فهى حق وواجب وخـــير أو أن الغاية تبرر الوسيلة وتحددها ... أيا كانت هـــذه الوسيلة . والفكرة مثلهـــا مثل الطعام تكون مقبولة ومستـــاغة ومفيدة ونافعة لحياتنا . « فنحن فى هـــذا العالم نجد بعض الأطعمة ليست مقبولة فقط من حيث مذاقها بل ومفيدة كذلك لأسناننا ومعدتنا . وكذلك بعض الأفكار قد لا تكون مقبولة ومستـــاغة فقط لأنها تدعم



ف . نيتشه

أفكارا أخرى نحبها ونهواها بل كذلك لأنهـــا تعيننا فى نضالنا العملى فى الحياة » . (**چيمس ـ البرجماتية ـ ص ٥٩**) .

وهكذا توحد البرجماتية بين الخير والواجب والحق على أساس نفعى وصولى ولا تضع معيارا لتحديد ذلك سوى الذات ورغباتها أو ما هو نافع لها ، وخير الفرد وليس المجموع . ولنـــا أن نسأل چيمس ما هى الآثار المترتبة عمليا على هـــذا الطراز من التفكير ؟ اذا كانت الثروة واجب وحق وخير فان نهب المستعمرات حق وواجب وخير وقتل الشعوب من أجل مزيد من الأرباح للمؤسسات الأمريكية الاحتكارية حق وواجب لأنها كلها أفكار نافعة لأصحابها ولها نتائجها العملية النافعة لهم ، واذا كانت الحرب والمغامرة والعدوان أداة لتحقيق أمن الولايات المتحدة وضمان ثروات مؤسساتها فهى حق وواجب وخير . واذا كانت اسرائيل أداة للضغط والعدوان على الدول العربيـــة المتحررة لخدمة مصالح رجال المال الامريكيين فهى حق ووجودها واجب وخير . وبهذا الأسلوب يفكر قادة الولايات المتحدة الأمريكية حين يقول **دوايت ايزنهاور** الرئيس الامريكى الســابق اذا كانت القنبلة الذرية تحقق لى النصر فى الحرب فان استخدامها حق وواجب .

والسلام العـالمى لا يعنى بالضرورة سلام الشعوب وحقها فى تقرير مصيرها وحياة آمنة بل لنا أن نفسره كما يحلو لنـــا . وهذا هو ما يقره المبـــدأ البرجماتى فى التفكير حسب ما يقرره وليم چيمس صراحة حين يقول « واضح أن البرجماتيـــة تنحو نحو الارتقائية . وبعض الشروط التى تحقق خلاص العــــالم موجودة بالفعل ولا يسع المفكر البرجماتى أن يغمض عينيه عن هـــذه

الحقيقة واذا ما تهيأت لنا هذه الشروط فان الخلاص سيصبح حقيقة واقعة ... ومن حقك ان تفسر كلمة الخلاص كما يحلو لك وبأى طريقة تشاء وان تجعل منها كلمة واسعة مطاطة يمكن تطبيقها على أشياء كثيرة » . **(چيمس البرجماتية ـ ص ١٨٥) .**

وهكذا تكشف البرجماتية القناع عن وجهها كفلسفة لا مبدئية لا اخلاقية . فليس ثمة مبادىء ثابتة ومعايير اخلاقية محددة او عقيدة أو نظرية او قانون علمى ... لا شىء غير المنفعة وحدها وبأى وسيلة . « أولى بالمفكر البرجماتى ان يدير ظهره فى اصرار وعناد لكل القضايا القبليــة والمجردات والمبادىء الثابتـة والمذاهب المغلقة والمطلقات وعليه أن يعنى فقط بالنتائج الملموسة والعمل والقوة » . **(چيمس ـ البرجماتية ـ ص ٤٥) .**

وسبق ان تحدث المشرع البرجماتى أوليفر وندل هولز عن اخلاقيــات البرجماتية فى حفل غداء حيث قال : « البهجة والواجب كلاهما عنــدى شىء واحد . وانى لأعترف بأن الحديث عن الغــيرية والأنانية حديث غير واقعى ... ان غاية الحياة هى الحياة ذاتها . والحياة فعل وعمل واســتخدام المرء لكل قوته . واستخدام القوة الى أقصى درجاتها هو عين البهجة والواجب لذلك فانها الهــدف الذى يبرر ذاته .. واذا كانت الحياة غاية فى ذاتها فان السؤال الوحيد الذى نسأله لانفسنا عما اذا كانت الحياة جديرة بأن نحيــاها هو هل لديكم منها ما يكفى » . **(رالف بارتون بيرى : وليم‌چيمس ص ٢١٦) .**

ولقد وجدت الفاشية فى الفلسفة البرجماتية ضالتها المنشودة كفلسفة لا ديمقراطية تدعو الى سيادة القوة . وكما استفاد قادة الفاشية من فلسفة ارادة القوة التى قال بها **فردريك نيتشــه** كذلك فقد **اعترف موسولينى بفضل الفلسفة البرجماتية عليه حين قال فى حديث له فى ابريل ١٩٢٦ : « لقد ســحرتنى افكار كل من جورج ســوريل وفردريك نيتشـــه عندما كنت فى العشرين من عمرى ، ودعمت افكارهما عناصر العداء للديمقراطية التى جبلت عليها . وافادتنى برجماتية وليم چيمس فائدة جمة فى مستقبلى السياسى . اذ علمنى چيمس أن من الخير ان نحكم على الفعل على اساس نتائجه وليس على أساس مذهبى** . وتعلمت من چيمس كذلك الايمـــان بالعمل والارادة المحمومة للحياة والحرب وهى الافكار التى تدين لها الفاشية بنصيب كبير مما حققته من نجاح ... » **(رالف بارتون بيرى ـ وليم چيمس ص ٣١٧) .**

هل لنا أن نقول بعد ذلك أن البرجماتية تؤمن حقا بحرية الاعتقاد فيما يريد الفرد أو الجماعة أن تعتقد فيه . هل من حق الزنوج فى أمريكا أن يعتقدوا فى أنهم مســاوون للبيض ولهم أن يجالسوهم ؟ هل من حق الشعوب العربية أن تعتقد فى أى نظام اجتماعى يحقق لها الخير والأمن والرخاء وتقرر مصيرها كما تشاء ؟ هل من حق شعب فيتنــام أن يعتقد فى أنه صاحب السيادة على أرضه ؟ ان التطبيق العملى للفلسفة الأمريكية البرجماتية متمثلا فى عصـــابات شيكاغو التى تقتل الزنوج غيلة والاسطول السادس الذى يحمى اسرائيل ضــد العرب وطلقات المدافع فى فيتنــام كلهـا تجيب بأن الفلسفة البرجماتية تؤمن بارادة القوة وأن الدولة كما قال بيرس من حقها ان تســتخدم كل ما تملك من سلطة ووسائل البطش لارغام الأفراد والشعوب على الاعتقاد فيما تعتقد فيه السلطة الحاكمة الأمريكية والامتثال لأوامر الجنس الابيض . انها الفلسفة التى تعتقد فى أن القوة هى صانعة الحق .

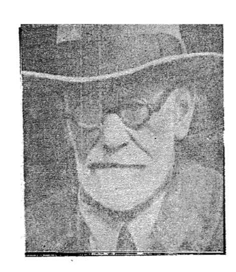
شوقى جلال

□ □

فى العدد القادم

الصهيونية حركة سياسية

وليست عقيدة دينية



فرويد وأسطورة الشعب المختار

فــؤاد محــمد شــبل

ادرك الشعب اليهودى مكانة سامية وقتما اعتنق فكرة الوحدانية الجليلة ، فى حين كانت الشعوب المحيطة به غارقة فى غياهب الشرك والضلال . وبلغ أوج استنارته الدينية فى عصر الأنبيــاء . وكان مدركا لكنزه الروحى الثمين فخورا به ، يضحى فى سبيله بكل مرتخص وغال ويبذل حياته للحفاظ عليه .

لكن هذا الشعب قد تحول عن عبادة الله الواحد الأحد الفرد الصــمد الى عبادة ذاته الفانية . فلقد اعتبر السمو الروحى الذى بلغه ، امتيازا خلعه الرب عليه وحده بموجب عهــد أبدى يجعل منه شعبه المختار . وهكذا ضل اليهود فترددوا فى خطأ مميت . وانحــرف بهم احتضانهم صفة شعب الله المختار الى العقم الفكرى . فلقد بات اليهود يؤمنون بأن الله قد كتب لهم ان يسودوا العالم بأسره لأنهم ـ كما يدعون ـ منحدرون من صلب **ابراهيم عليه السلام،** الذى عقد الرب معه ومع نسله ـ بالتالى ـ عهدا ينفذون بمقتضاه أوامره تعالى ويمنحهم مقابل ذلك الأرض المقدسة وسيادة العالم .

الخلط بين الديانة والقومية

وانبنى على ايمان اليهود بأنهم وحــدهم شعب الله المختار ، ان استحال قيام اليهــودية بدور العقيدة العالمية التى تهدى الناس ســواء السبيل . فكان ان تحجرت العقيدة اليهودية .



- **لقد ضحى اليهود برسالة مجيدة تتمثل فى هداية البشرية الى السبيل الحق ، لكفالة غاية زائلة تتبلور فى الحفاظ على ذاتيتهم ، وهكذا خلطوا بين الديانة والقومية .**
- **يخلص فرويد من مناقشة اسم موسى الى القول بأن موسى محرر اليهود من رق المصريين وبطلهم ومانحهم شريعتهم وناموسهم ، لم يكن يهوديا بل كان مصريا صميما ! .**

وبالأحرى ؛ ضحى اليهود برسالة مجيدة تتمثل فى هداية البشرية الى السبيل الحق ، لكفالة غاية زائلة تتبلور فى الحفاظ على ذاتيتهم : **وهكذا خلطوا بين الديانة والقومية .**

فلقد خشى أحبار اليهود أن تضيع مقوماتهم الثقافية فى خضم حياتهم مع الأمم الأخرى التى لا تؤمن بالوحدانية ، وان يحطم الاضطهاد معنوياتهم ، فيرتدوا عن ديانتهم ؛ فأوحوا اليهم بأنهم رسل الله الواحد الحق على الأرض وأن ما يكابدونه فى حياتهم عقاب على خطاياهم ، لكن الله سيغفر تلك الخطايا بعد فترة من المكابدة والمعاناة حتى يتمكن خلالها شعور الندم فى قلوبهم . ومناط غفران الخطايا العودة الى ارض فلسطين وتمكينهم من رقاب بقية شعوب العالم .

وتغلغلت فكرة الشعب المختار فى اعماق النفسية اليهودية حتى أصبحت جزءا لا يتجزأ من الديانة اليهودية بحيث أنها تصبح والعدم سواء ان جردت منها . ولا يمكن التبشير بالديانة اليهودية بين الشعوب الأخرى ؛ ذلك لأن الشعب المختار محدود بنسل ابراهيم وحده . ويعرف كاتب يهودى الشعوبية بأنها ترابط بين أفراد يقومون بتجربة فى علاقتهم بالله الذى اختارهم لتحقيق رسالة خاصة لا يعلمها سواه. **ولقد طلع العلامة الكبير سيجموند فرويد على العالم خلال عام ١٩٣٧ بدراسة خطيرة عن قواعد الديانة اليهودية نشرتها مجلة ((ايماجو** Imago **)) لا يزال لها صداها البعيد ، لا سيما بعد نشر القسم الثالث منها بعد وفاة فرويد بفترة طويلة.**

والدراسة التى قدمها فرويد للعالم طريفة الى ابعد حدود الطرافة .

ولا شبهة فى أن **العدوان الاسرائيلى** الحالى يثير الكثير من المسائل التى تتصل بالعدوان سواء عن طريق مباشر أو غير مباشر . اذ تسير القائمين على الحكم فى اسرائيل نزعة عدوانية ضارية ، هى بدورها صدى ايمان مزيف عميق الجذور بأن اليهود شعب الله المختار . فلقد انبعث عن هـذا الايمان ضرب من الشعوبية الجائرة . **ويهدم فرويد فى دراسته فكرة شعب الله المختار من أساسها** . ويبدأ فرويد كتابه **« موسى والوحدانية** Moses and Monotheism » بتقرير أن الأمانة العلمية تفرض عليه الافصاح عن الحقائق التى اهتدى اليها عن بحث وتمحيص ، وأن كانت شديدة المرارة للشعب اليهودى الذى ينتسب فرويد نفسه اليه ، وأنه لن يثنيه عن اظهار الوقائع العلمية التى اسفرت عنها دراسته مصالح قومية مزعومة زائلة .

وأول ما يلفت نظر فرويد ـ مثلما لفت نظر غيره من الباحثين ـ اسم **موسى عليه السلام** . فان الاسم مشتق من اللغة المصرية القديمة ويعنى « طفل » . ويدخل فى كثير من الأسماء المصرية مثل « آمون موسى » ويعنى « آمون وهب طفلا » و « بتاح موسى » أى « بتاح وهب طفلا » و « رع موسى » و «تحوت موسى » . **ويخلص فرويد من مناقشته اسم موسى وما احيط به مولده من أساطير وردت فى سفر الخروج للقول بأن موسى محرر اليهود من رق المصريين وبطلهم ومانحهم شريعتهم وناموسهم ، لم يكن يهوديا بل كان مصريا صميما** . لكن عز على اليهود أن يكون بطلهم القومى اجنبيا فأحالته أساطيرهم الى يهودى وان كانت التوراة قد اعترفت بأنه قد اكتسب حكمة المصريين بأسرها .

ويؤكد فرويد أن الشعب اليهودى ـ قبل موسى ـ كان يعتنق ضربا من العقيدة الدينية يخلو من فكرة الوحدانية المجيدة التى تؤمن بأن الله واحد احد قادر على كل شىء يسمو عن التصوير والتشكيل . كما كان المصريون ـ وقتذاك ـ يؤلهون عددا ضخما من الكائنات تمثل قوى الطبيعة على اختلافها وبخاصة السماء والأرض والشمس والقمر ؛ وكان معظم هذه المعبودات ذا طابع محلى ورثه السكان وقتما كانت البلاد تنقسم الى عدد كبير من الأقاليم ، وكان لكل اقليم طوطم يتخذ معبودا له حيوانا يألفه سكان الاقليم وتقام له طقوس العبادةوالمراسم والاحتفالات وتنحت له التماثيل .

فكرة التوحيد السامية

وها هنا يتساءل فرويد : **اذا كان موسى مصريا واذا كان المصريون على عهده يعبدون اشتاتا عديدة من الكائنات المؤلهة ، فما هو مصدر فكرة التوحيد السامية التى اعتنقها اليهود بفضل موسى ؟**

يكمن رد فرويد فى الخطوط التالية :

١ ـ اصبحت مصر لأول مرة خلال حكم الأسرة الثامنة عشرة دولة عالمية . وفى عام ١٣٧٥ قبل الميلاد تولى شئونها فرعون شاب عرف فى بداية حكمه باسم « امنحوتب الرابع » وآلى هذا الملك المستنير على نفسه أن يرغم رعاياه على اعتناق عقيدة دينية جديدة تجافى على طول الخط تقاليدهم العتيقة وتتنافى تماما مع عاداتهم المتوارثة . كانت العقيدة الجديدة توحيدا مطلقا ، وتعتبر أول محاولة من نوعها فى تاريخ العالم بأسره . وسيطرت على سياسة الملك الجديد نزعة عدم التسامح الدينى مع خصوم عقيدته الجديدة : نزعة لم يألفها العالم فى عهد اعتناق الأوثان والأرباب المتعددة ، لكنه قد الفها فى عهد اعتناق أديان التوحيد . ولم يطل الأمر بحكم امنحوتب الرابع سوى سبعة عشر عاما فلم يمض على وفاته عام ١٣٥٨ قبل الميلاد سوى القليل حتى زالت عقيدته الدينية وقضى عليها قضاء مبرما . وحاول خلفاؤه ازالة اسمه وتحريم ذكره .

٢ ـ واذا كان لكل شىء جديد جذور سابقة ، فانه يتأتى ارجاع أصل التوحيد المصرى الى فترة أبعد كثيرا من عهد امنحوتب الرابع (**أى اخناتون**) . ففى معبد الكهنة



بمدينة أون ، وجدت اتجاهات تنحو لتطوير فكرة اله عالمى والى توكيد مظاهره الاخلاقية. وكانت الربة « معات » تعتبر ربة الصدق والعدالة ، اخت رع اله الشمس . وكانت لعبادة اله الشمس ــ بالفعل ــ مكانة مرموقة فى عهد امنحتب الثالث والد اخناتون ؛ وقد سعى للحد من طغيان كهنة آمون معبود طيبة فأبرز اسم قديم لرب الشمس آتون أو آتوم . وفى هذا الدين الآتونى ، وجد امنحوتب الرابع (أى اخناتون) بغيته .

٣ ــ اخذت أحوال مصر السياسية فى هذا الحين تؤثر على العقيدة الدينية المصرية تأثيرا حاسما . فبفضل انتصارات **تحتمس الثالث العظيم** غدت مصر دولة عالمية تضم النوبة فى الجنوب وفلسطين وسوريا وجانبا من بلاد النهرين فى الشمال . واضفت هذه الامبريالية العالمية والتوحيد السياسى تأثير على العقيدة الدينية . واذا كان سلطان فرعون قد بات يمتد وراء حدود مصر الى النوبة وسوريا ، أصبح على الربوبية نفسها أن تنزل عن تحديدها الوطنى فيغدو اله المصريين الجديد ــ كما هو الحال بالنسبة لفرعون ــ السيد الواحد الأحد ذو السلطان المطلق على العالم الذى اتسعت آفاقه بفضل الامبريالية المصرية .

٤ ــ لم ينكر أخناتون قط ولاءه لعقيدة الشمس . وهذا ما يتجلى للباحث فى الأنشودتين اللتين ناجى فيهما آتون . فانه يمدح اله الشمس باعتباره موجد جميع الكائنات الحية وحافظها فى مصر وخارجها على السواء . وذلك فى حمية لم تحدث قبل ذلك ووردت بعد انقضاء مئات السنين فى الأناشيد التى مدح بها اليهود ربهم ((**يهوة**)) . ولم يقتصر الحال باخناتون على تنبؤه المذهل بتلك الحقيقة العلمية المتصلة بتأثير اشعة الشمس على الكائنات بأسرها ؛ **فثمة ما ينبىء عن أنه لم يعبد الشمس ككائن مادى ، لكنه عبد القوى التى تتبدى طاقتها فى اشعة الشمس** . اى ان اخناتون قد اله القوة التى جعلت من الشمس طاقة مادية تحس جميع الكائنات بتأثيراتها ، واستعار اسم « آتون » من المعتقدات المصرية القديمة للتدليل على ذلك الكائن الالهى الواحد الأحد ذى السلطان المطلق على الكون بأسره الموجود فى كل مكان ولا شريك له فى سلطانه . ومصداقا لهذا الرأى ذكر فى عدة مواضع من نشيديه **((أنت الاله الواحد)) و ((أنت الاله ولا شريك لك))**.



ويولى فرويد فى بحثه عناية فائقة لموضوع الختان . ويختلف هنا اختلافا بينا مع ما ذكرته التوراة التى ترجع الختان الى أن الرب أمر ابراهيم عليه السلام أن يختتن كجزء من العهد الذى تم بينه وبين الرب . كما تذكر التوراة أن الرب غضب على موسى لاهماله أن يختتن فأسرعت زوجته وختنته . وهذا قول ظاهر الخطأ؛ ذلك **لأن الختان ــ كما يذكر هيرودوتس وكما أسفرت عنه دراسة الموميات المصرية ــ عرفه المصريون قبل عهد الأسرات نفسها ،أى قبل دخول اليهود مصر بآلاف السنين** . وكان المصريون وحدهم دون بقية شعوب العالم بأسره يجرون عملية الختان . فكأن موسى ــ بحكم مصريته

كما يقرر فرويد ـ قد ألزم اليهود باعتناق عادة يجريها المصريون ، وهـــدف من وراء ذلك ان يساوي بين اليهـــود والمصريين فى عادة انفرد الأخيرون بها دون بقية العالم وكانوا يحســون ـ بفضلها ـ أنهم اسمى من الأجناس الأخرى . والحق ؛ **أصبح اليهود يميزون أنفسهم عن بقية الأجناس باحتفاظهم بعادة الختـان ، وأصبحت تحول دون ذوبانهم فى المجتمعات الأخرى أثناء ترحالهم وتجوالهم . وما كان احبار اليهـــود ليعترفوا بالأصل المصرى لعادة الختان ، ففى هذا الاعتراف اضعاف لفكرة شعب الله المختار ، فادعوا فى التوراة ان الختان التزام فرضه الرب على شعبه المختار بموجب عهـــد أرجعوه الى النبى ابراهيم .**

وثمة مظهر آخر لفكرة التسامي عن بقيـة الشعوب والعزوف عن الاختلاط بها اقتبسه اليهـــود من مصر وقد ذكره هيرودوتس فى تاريخه « كان المصريون من جميع النواحي أنقى شعوب العالم ، كما يختلفون عنهم بمزاولة عادة الختان والايمان بنجاسة الخنزير وتحـريم لحمه ولمسه لاتصال ذلك بأسطورة تقـــول أن رب الشر (**ست**) قد تنكر فى شـــكل خنزير وهاجم الرب حور . ولما كانت الشعوب الأخرى تأكل لحم الخنزير ، امتنع المصريون نساء ورجالا عن مصافحة الأجانب أو تقبيلهم أو استخدام ادوات مطبخهم خشية ان تكون قد تلوثت بلحم خنزير . وبفضل هذا انحصر اختلاط المصريين بالأجانب فى صور ضيقة للغاية » .

ولكن ما الذى دفع موسى للتبشير بعقيـدة التوحيد بين اليهود ؟

ارتداد اليهود عن الوحدانية

مناط اجابة فرويد أن اخناتون الملك قد باعد بينه وبين شعبه ، وكانت دعوته الدينية عاملا أساسيا فى تدمير ملكه الشاسع . فكان ان نبتت عند موسى ذى الطبيعة الجياشة بالعزم والنشاط **(ويجعل منه فرويد اميرا خطيرا من أمراء البيت المالك المصرى)** فكرة الاستعاضة عن الامبراطورية المنهارة والشعب الجاحد لرسالة التوحيـــد ، بامبراطورية جـــديدة وبشعب جديد يمنحهما العقيدة الجديدة التى لفظتها مصر وعزفت عن اعتناقها . ولعل موسى ـ فى رأيه ـ أحـــد حكام الأقاليم المصرية المجـــاورة للحـــدود ، فكان عليما بأحوال القبائل السامية التى كانت تستوطن تلك الأقاليم أو تتحول فى ربوعها . ومن هذه القبائل اختار شعبه الجديد ، فاتصلت بينه وبينها أواصر الألفة والود فأقام من نفسه زعيما عليها ، ثم قادها للخروج من مصر . بيد انه ـ اى فرويد ـ ينادى برأى يتناقض مـــع التوراة اذ يقول بخروج اليهود من مصر سلميا اســـتنادا على نفوذه ، ولأن أحوال مصر وقتذاك قد سهلت خروجهم دون مشقة . **ويعين تاريخ الخروج بين عامى ١٣٥٨ و ١٣٥٠ قبل الميلاد ، اى عقب وفاة أخناتون وقبل تولى حور محب العرش وما تلا ذلك من استقرار احوال البلاد .**



ويستبعد فرويد تماما فكرة استئصال تأثير عقيدة آتون — بعد وفاة أخناتون — بما تحمله العقيدة بين ثناياها من ايمان صادق بالله واحد أحد فرد صمد . فهو يجزم بأن جامعة « أون » الدينية قد حافظت على عقيدة التوحيد بعد وفاة أخناتون بعدة أجيال . ويعترف فرويد بأن أحبار اليهود قد أحاطوا موسى بالكثير من الأساطير ، وحاكوا حوله على مر الأجيال الروايات الخيالية الأمر الذى اسبغ الغموض على تلك الشخصية الفذة كما تروى التوراة سيرتها .

ويعرض فرويد لموضوع ارتداد اليهود عن الوحدانية فيقول بأن أخلاطا من القبائل المستوطنة الأراضى الواقعة بين مصر وكنعان قد انضمت الى اليهود بعد خروجهم من مصر . وكانت قبائل شمال شبه الجزيرة العربية تعبد كائنا تطلق عليه « ياهوى » وبذلك أصبح **مايطلق عليه الشعب اليهودى يتكون من عنصرين أساسيين : عنصر مصرى التربية والعقيدة ، وعنصر بدوى من شمال شبه جزيرة العرب . وهذا ما ظهر أثره فيما بعد من انقسام مملكة داوود وسليمان الى مملكتين : اسرائيل واليهودية** . وكان عدد اليهود المصريين أقل من عدد من انضموا اليهم من أبناء القبائل الأخرى ، لكنهم بحكم توطنهم الطويل بمصر اسمى ثقافة بما لا يقاس . ويرجح فرويد أن يكون اللاويون — وكانوا أدنى اليهود المصريين الى قلب موسى — مصريين أقحاحا من أتباعه من بقايا معتنقى



العقيدة الآتونية . وينفى فرويد — من ثم — فكرة التوراة القائلة بانتماء اللاويين الى قبيلة ليفى . ويعزز رأيه بما ذكرته التوراة عن انتماء موسى نفسه الى قبيلة اللاويين فمادام قد تبين — وفقا لرأيه — أن موسى مصرى قح ، فلابد وأن يكون اللاويون بدورهم مصريين ، وبخاصة أن اللاويين كانوا يتسمون بأسماء مصرية بحتة دون غيرهم من اليهود الذين خرجوا مع موسى .

وفى قادس — كما يقرر فرويد — اجتمع الفريقان : الأقلية المصرية (المصريون الأقحاح أى اللاويون واليهود المتمصرون) والغالبية من القبائل البدوية التى انضمت اليهم . وهناك تقبل الجميع اسم « ياهوى » الاله البركانى معبود منطقة فى شمال شبه الجزيرة العربية على أن يحل محل آتون (أو أدوناى) وأن يكون ربا عالميا مثل آتون . وكان موسى — كما يدعى فرويد — قد مات ويرجح قتل اليهود غير المصريين له قبل مؤتمر قادس بأكثر من مائة عام . وسعى المجتمعون لاستئصال كل شىء يربطهم بمصر . فكان أن ربطوا بين موسى وذلك الكاهن الذى أنشأ ديانة ياهوى فأطلقوا عليه اسم موسى السامرى . الا أنهم — تحت تأثير اليهود المصريين — قد احتفظوا بفريضة الختان وان أنكروا أصلها المصرى وأرجع مؤلفو التوراة — كما ذكرنا — أصلها الى عهد بين ابراهيم وربه تمييزا لنسله عن بقية أقوام العالم بحسبانه شعب الله المختار .

ويصف فرويد ادعاء اليهود بانهم شعب الله المختار بانه خرافة مطبقة . ويقرر بأن تلك حالة لا نظير لها على الاطلاق فى تاريخ العقائد الدينية . ففى الحالات الأخرى ؛ يندمج الشعب ومعبوده اندماجا تاما منذ البداية ، وفى حالات أخرى يتحول شعب الى عبادة معبوده :أى يختارالناس معبودهم . ولم يحدث قط — والحالة هذه — أن اختار اله عابديه . فالمنطق يفرض علينا أن نقرر أن موسى قد جعل من اليهود شعبه ، أى شعبه المختار بعدما تبين له عزوف المصريين عن الوحدانية .

لكن ما الذى فعله اليهود بموسى ؟

يجيب فرويد عن هذا السؤال بنظرية خطيرة استقاها هو وغيره من الباحثين الغربيين من دراسة الكتب المقدسة اليهودية ومن استقصاء التاريخ الدينى . ومدار النظرية أن موسى لاقى مصير أخناتون . فلقد عجز شعب موسى اليهودى عن احتمال فكرة دينية ذات طابع روحانى رفيع ، مثلما عجز بالمثل شعب الأسرة

الثامنة عشرة المصرى عن احتمالها . وكانت النتيجة واضحة فى الحالين : وتجات فى تمرد الناس على العقيدة الدينية التى فرضت عليهم رغم ارادتهم . ولكن بينما صبر الشعب المصرى المتحضر على حكم فرعون لتقديسهم شخصه الى أن مات ، ثار اليهود المتوحشون — وفقا لتعبير فرويد — على موسى وقتلوه . ويبنى حكمه هذا **على قصة التيه فى سيناء ؛ اذ ترمز فى نظره الى سلسلة من تمرد اليهود على حكم موسى ، وبلغ التمرد ذروته بعبادتهم العجل الذهبى وبغضب موسى وتحطيمه الواح الشريعة .**

واتى على اليهود بعد ذلك حين من الدهر ندموا على فعلتهم الوحشية وحاولوا نسيانها . وحدث ذلك — كما يقول فرويد — عند اجتماع اليهود فى قادس فى تاريخ يقع قبل عام ١٢١٥ قبل الميلاد اى فى أواخر عصر **الفرعون مرنبتاح ابن رمسيس الثانى** ، وقبل استقرار احوال مصر فى عصر حورمحب آخر ملوك الأسرة الثامنة عشرة ، أى فى تاريخ قريب من عام ١٣٥٠ قبل الميلاد .

ذلك لأنه عوضا عن « آتون » ذى الصفات الوديعة والخلق الكريم الذى ينفر من العنف فى شتى صوره وينشد السلام ، حل مكانه اله يصفه فرويد بأنه : عنيف ، غضوب ، ضيق الأفق العقلى ، محب لسفك الدماء : وعد اتباعه بأن يمنحهم أرضا تفيض لبنا وعسلا باغتصابها من سكانها الأصليين بحد السيف . ولم تكن ديانة **« ياهوى »** فى بداية امرها ديانة توحيد كاملة ؛ فلقد اعترف ياهوى بالآلهة الأخرى ولكن على اساس انه اقواهم . وهذه فكرة تجافى فكرة موسى ذات الطابع الروحانى السامى عن الاله : فهو اله واحد أحد يشمل سلطانه الكون بأسره ، قوى رحيم ، يطالب عابديه بأن ينشدوا الحق والصدق وينبذوا السحر والأساطير والكهانة .

ولقد جهد اللاويون — اتباع موسى ومواطنوه من المصريين — فى العمل على انتصار رب موسى واحلاله محل ياهوى الاله البركانى الأصل . ففى غضون السنوات الطوال التى تلت مؤتمر قادس ؛ عملوا على استعادة شريعة موسى وتطويرها والحفاظ على المتون المقدسة والزام الشعب اليهودى بمراعاة طقوس العبادة المأثورة عن موسى . وقد تأثرت بتعاليمهم واخلاقهم جمهرة من مثقفى اليهود **(من غير اللاويين)** **ثابروا بدورهم على التبشير بالمذهب الموسوى: ذلك المذهب الذى يستند على وجود اله واحد احد فرد صمد يزدرى الطقوس الوثنية بما تفرضه من تضحيات بشرية ، يتطلب الاله الواحد من اتباعه الايمان الصادق به والانغمار فى الحقيقة والعدالة (اى ما يعبر عنه بكلمة معات المصرية القديمة)** . وكللت جهود أنبياء بنى اسرائيل بالتوفيق فى نهاية المطاف فاستعاد المعتقد القديم سلطانه واصبح المحتوى الدائم للديانة اليهودية .

ويقرر فرويد انه يتبين التأثير المصرى فى الديانة اليهودية من تلك المسحة الشاعرية التى تلون الفكرة الالهية سواء ما اتصل منها بـ « ياهوى » أو منافسه (الوهيم) ففى هذه المسحه تتجلى طبيعة الديانه الموسوية ؛ فما كان « ياهوى » فى الأصل سوى وثن لا يفترق عن الأوثان التى كانت تتعبد لها **القبائل** والشعوب المجاورة لليهود ، وكان كل منها يتخذ وثنه الأثير رمزا يحارب تحت لوائه أعداءه . ولم تفترق طبيعة ياهوى فى جوهرها عن طبيعة تلك الأوثان الى أن اصطبغ بالصبغة الموسوية المصرية الأصل . وظلت القبائل اليهودية تعترف بآلهة قبائل كنعان ومواب وآماليك وغيرها من القبائل . **وليس ادل على صحة نظرية تأثير ديانة آتون على التوحيد اليهودى مما اظهرته الكشوف الأثرية من وجود جالية يهودية بجزيرة الفنتين باسوان كانت تتعبد — قبل انبعاث ديانة آتون — لوثن يدعى « ياهو » كما تتعبد الى معبود مؤنث اطلقت عليه اسم « آنات — ياهو »** .

خرافة الشعب المختار

ويعزو فرويد ارتداد اليهود عن الوحدانية وايثارهم اعتناق عقيدة **« ياهوى »** الى طابع تلك العقيدة العسكرى . اذ كان الها بركانيا فظا غضوبا ميالا الى التدمير . وكانوا هم مقدمين على غزو فلسطين والفتك بسكانها الأصليين للحلول محلهم . فكان ان صدفوا عن عبادة آتون لما تتصف به — كما يتصف صاحبها اخناتون — من وداعة ورقة وايثار السلام والتبشير بالمحبة والوئام بين الشعوب ، لا سيما ان ظهوره — اى آتون — جاء فى عصر اتسم باستقرار أوضاع الامبراطورية المصرية وانتفاء الحاجة للروح العسكرية بالتالى . لكن اخذت نزعة « ياهوى » التدميرية وطابعه العنيف الأصلى يتلاشيان تدريجيا متخذا صفات رب

موسى القديم محتفظا بالذات بطابعه كاله الكون باسره يهيمن على اقطار الأرض كلها وعلى كافة الشعوب . بيد أن انتقال الوحدانية من المصريين الى اليهود قد سلك — كما يقرر فرويد — سبيلا تجلى فى فكرة جديدة مدارها أن اليهود وقد أصبحوا المؤمنين به دون بقية الشعوب — شعبه المختار — يتلقون وحدهم بركاته وثوابه .

وما كان ايمان اليهود بانهم شعب الله المختار ليتواءم مع ما حفل به تاريخهم من اخفاق ومكابدات . فكان ان ابتعث احبارهم من اعماق شعور الشعب عقدة الذنب ففسروا — بالتالى — ما يمر به الشعب اليهودى من ارزاء بانه تكفير عن ذلك الذنب وان تلك ارادته تعالى الى ان يأتى الوقت الذى يحظون فيه برضائه تعالى كشعب الله المختار . وما هم — فى الواقع — كما يقول فرويد — الا شعب موسى المختار . وتطور ايمانهم بعقيدة الشعب المختار الى الايمان بفكرة ظهور شخصية الهية اطلقوا عليها المسيح تتولى تحقيق حلمهى المرتجى: **كفالة الخلاص للشعب اليهودى** . ويكمن الخلاص فى اخضاع العالم لسلطانهم . فالخلاص مادى الطابع وينصرف الى اليهود وحدهم دون بقية شعوب العالم . ويناهض هذا مبادىء المسيحية والاسلام بما تبشران به من الخلاص للمؤمنين جميعا من جميع العناصر والشعوب .

ولا شبهة فى أن العدوان الصهيونى الحالى الذى ينبى عن تأصل الشر فى نفوس الصهاينة يوحى الى الباحثين بأن فريقا كبيرا من اليهود قد أضلهم الشيطان فارتدوا — من جديد — عن الوحدانية والايمان بالله الواحد الأحد الفرد الصمد : ارتدوا لعبادة « ياهوى » الرب البركانى سفاك الدماء ، وأصبحت فكرة شعب الله المختار التى قصد بها — فى الأصل — الحفاظ على ذاتية المؤمنين بمبدأ الوحدانية الجليل من الضياع بين الأمم الوثنية : اداة للعدوان والتدمير .

فؤاد محمد شبل

عصر الرسم والجاز

يضم معرض « عصر الجاز » الذى يقام فى متحف غاليرا أكثر من ١٣٠ فنانا ممن يحاولون بجهودهم المتواصلة أن يقدموا لنا فكرة عامة عن هذا الفن فى هذا النصف الثانى من القرن العشرين . والفكرة التى نخرج بها من هذا المعرض هى أن فن الجاز الذى نشأ فى هذا الوقت تقريبا قد أثر بدون شك على الذوق الجماهيرى العام ، بل وعلى الحساسية العامة .

ويعتبر الجاز موسيقى شعبية مبتدعة ، وقد كان منذ بدايته تجديدا فنيا نتج عن الانفعال الجياش والعاطفة المتدفقة ، وهو يستند فى الأعم الأغلب على الموسيقى واللحن مستغنيا بذلك عن الموضوع .

هذا ويعتبر موضوع الموسيقى من الأمور الجارية فى تصوير الرسم وذلك عن طريق أسلوب تفكيك التكعيب او عن طريق أسلوب الأشكال المبنية أو المركبة . وبصورة عامة يمكن القول بأن فن الجاز صاحب جميع أعمال الفن الحديث سواء فى تحطيم الأشكال التقليدية او فى وضع رؤية جديدة عن العالم .

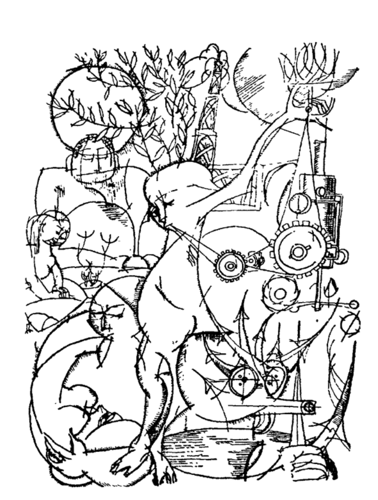

بيكاسو

جرى


لينين

فكر اقتصادى

رأسمالية القرن العشرين



الامبريالية أعلى مراحل الراسمالية

عنـــد مطلع القرن كانت الراسمالية قد استكملت تطورها الى مرحلة الامبريالية ، وهى المرحلة التى تناولها **لينين** فى كتابه « **الامبريالية أعلى مراحل الراسمالية** » . وقد أوجز لينين القسمات الرئيسية لهذه المرحلة على النحو التالى :

١ ـ تركز ومركزة الانتاج ورأس المال الى درجة عالية للغاية تنتهى آخر الأمر الى نشوء الاحتكارات التى تلعب دورا حاسما فى الحياة الاقتصادية .

٢ ـ اندماج رأس المال المصرفى ورأس المال الصناعى ، ونشوء الأوليجاركية المالية على أساس من هذا الاندماج .

٣ ـ تصدير رأس المال الى المستعمرات .

٤ ـ تشكيل الكارتلات الدولية التى تتوزع خيرات العالم فيما بينها .

٥ ـ تقسيم العـالم كله تقسيما اقليميا فيما بين الدول الراسمالية الكبرى .



بعض عناصر هذا المقال مستمدة من الكتاب الذى يحمل نفس العنوان للكاتب الاشتراكى المعروف يوجين فارجا ، كما ان بعضا آخر مستمد من مراجع اخرى . كذلك اخذت عن الدوريات الأسبوعية والشهرية لتغطية الفترة الاخيرة من حياة النظام الراسمالى .

أحمد فؤاد بلبع

بيد أن توزيع المستعمرات بالصورة التى كان عليها عند بداية القرن كان ثمرة تطور تاريخى طويل ، ولم يكن يتفق مع التوازن السائد بين الدول فى ذلك الوقت . فبريطانيا كانت تجمع بين يديها أكثر من نصف المناطق المستعمرة ، فى حين ان ألمانيا والولايات المتحدة اللتين اخذتا تتفوقان عليها اقتصاديا لم تكن لديهما أية ممتلكات استعمارية . **ومن ثم بدأت حروب استعمارية فى أرجاء متفرقة من العالم تستهدف اعادة توزيع المستعمرات .** ومهدت هذه الحروب ، جنبا الى جنب مع استمرار التطور غير المستوى للدول الراسمالية ، الطريق أمام الحرب العالمية الأولى .

وكانت سنوات ما قبل الحرب العالمية الأولى فترة تقدم علمى وتكنيكى واقتصادى كبير ، وتحققت فى أثنائها أعلى معدلات النمو فى الانتاج الراسمالى العالمى فى القرن العشرين (٥٪ سنويا فى المتوسط) . ولكنه كان تطورا غير مستو الى حد كبير .

وصاحب هذا النمو فى القوة السياسية والاقتصادية للراسمالية ، **نمو فى حركة الطبقة العاملة بحيث اصبحت أكثر قدرة وأفضل تنظيما ، وبحيث ازداد الصراع احتداما بين العمل ورأس المال .** وفى هذا الصراع انحاز الزعماء الاصلاحيون للاشتراكية الديمقراطية الى جانب أعداء الثورة بصورة أكثر سفورا من ذى قبل .

وتتميز رأسمالية القرن العشرين بأزمة عامة طاحنة بدأت جراثيمها فى الظهور مع بداية القرن ، وظلت هذه الأزمة تتفاوت فى حدتها ، وان كان اتجاهها العام قد سار فى صعود مستمر .

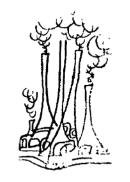
ولقد كان اندلاع الحرب العالمية الأولى تجسيدا حيا لهذه الأزمة ، غير أن خيانة زعماء الدولية الثانية ، قادة الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية ، كشفت عن عدم استعداد القوى الرئيسية للطبقة العاملة الدولية للاستجابة لتحدى الحرب ولاستخدام الأزمة الاقتصادية والسياسية التى أسفرت عنها لتحريك جماهير الشعب

والاسراع باسقاط الحكم الراسمالى . ففى عشية الحرب رفضت هذه الأحزاب تحليل الحرب باعتبارها حرب نهب استعمارى ينبغى تحويلها الى حروب أهلية لتحطيم النظام الراسمالى الاستعمارى فى بلادها ، ووقفت الى جانب بورجوازيات بلادها فى حربهـــا من أجل اعادة تقسيم المستعمرات وتوسيع رقعة ممتلكاتها الاستعمارية . كما كانت هذه الأحزاب السبب الرئيسى فى ضياع المكاسب والامتيازات التى انتزعها العمال من البورجوازية فى أثناء الأزمة الثورية التى أعقبت الحرب . فقد قسموا حركة الطبقة العاملة أحزابا ونقابات وتعاونوا مع البورجوازية على شل فاعليتها .

وقبيل نهاية الحرب وقع الحدث التاريخى الكبير . وهو اندلاع ثورة أكتوبر الاشـــتراكية العظمى والاطاحة بالحكومة القيصرية فى روسيا فى عام ١٩١٧ . وكان هـــذا الحدث عاملا جديدا تماما فى الموقف الدولى هز دعائم النظام الرأسمالى وأمد القوى المناوئة له على النطاق العـــالمى بذخيرة هائلة ، وترتب عليه اشتعال الحركة الثورية فى كل مكان واشـــتداد ساعد حركات التحرر الوطنى فى المستعمرات . وبعد أن كانت هذه الحركات جزءا من الحركة الديمقراطية العامة أصبحت جزءا من الثورة الاشتراكية العالمية .

واستجمعت البورجوازية قواها لمواجهـــة الخطر والمحافظة على النظام ، ونجحت فى الاطاحة بالحكومات الثورية فى بافاريا وهنغاريا وفى القضاء على الأزمة الثورية فيما بعـــد الحرب ، وان كانت قد وقفت عاجزة أمام الحكومة الاشتراكية فى روسيا على الرغم من تدخلها المسلح من الخارج ومساندتها لقوى الثورة المضادة فى الداخل .

كذلك أدت ثورة أكتوبر الى احداث تغيير فى توازن الموقف الدولى والى تغيرات أخرى عميقة . فقبل الثورة كان التناقض الرئيسى الفعال على النطـــاق العالمى هو التناقض فيما بين الدول الامبريالية المتنافسة المنهمكة فى صراع لا يهدأ من أجل اعادة تقسيم العالم ، والى جانبه التناقض داخل كل بلد على حدة بين الرأسمالية والطبقة العـــاملة والتناقض داخل الامبراطوريات الاســتعمارية بين الامبريالية وثورات التحرر الوطنى التى كانت ما تزال



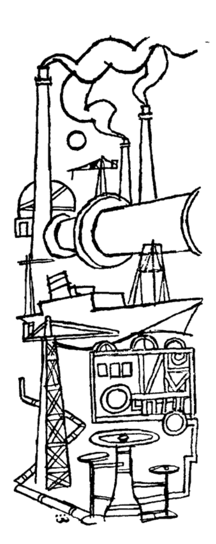
فى أدوارها الجنينية . **أما بعد الثورة فقد اضيف تناقض رابع الى هذه التناقضات الثـــلاث اصبح فيما بعد هو التناقض الأساسى فى الوضع الدولى ، وهو التناقض بين الراسمالية والاشتراكية .**

التناقض بين الراسمالية والاشتراكية

وفيما قبل الثورة كان هـــــذا النزاع بين الدول الامبرياليـــــة المتنافسة ، حول المستعمرات والأسواق ومصادر المواد الأولية ومجالات الاستثمار المجزى لراس المال ، هو الذى يحكم السياسة الدولية ، وكان هو طابع العلاقات الدولية التى أدت الى الحرب العالمية الأولى . أما بعد الثورة فقد تعقد هذا النزاع نتيجة لظهور التناقض الأساسى الجـــديد ، اذ توزعت الدول الامبرياليـــــة بين اتجاهين مختلفين : اتجـــاه التجمع فى مواجهـــة الاشتراكية (**حروب التدخل ومعاهدة لوكارنو واعادة بناء قوة المانيـــا العسكرية وسياسة ميونيخ الخ**) ، واتجاه ازدياد تنافس المصـــالح بأساليب تتعارض مع كيـــان الجبهة الامبريالية المتآلفة المعادية للاشتراكية (**معاهدة راباللو ، الحلف المعادى لهتلر فى أثناء الحرب العاليـــة الثانية ، الخ**) .

وكان من بين التغيرات الهامة التى تعرضت لهـــا الرأسمالية بعد الحرب العالمية الأولى أيضا انخفاض معدل نمو الانتاج (الى أقل من ٣٪ سنويا فى المتوسط) ، وحتى هذا المعدل الأقل كان محصورا فى السنوات العشر التى أعقبت الحرب ، وكان بسبب اتساع السوق والطلب المؤجل المتراكم ومتطلبات التعمير . وانتهى هذا الرواج المحدود بأزمة فائض انتاج شديدة العمق طويلة الأمـــد انعكست آثارها على كل من الزراعة والصناعة وترتبت عليها بطالة مزمنة واسعة النطاق وازدياد عدد من يعملون فى مهن غير انتاجية بأكثر من زيادة عدد من يعملون فى مهن انتاجية . وكاد يقضى على قاعدة الذهب واستفحل التضخم وانخفضت قيم العملات وتدعمت ظاهرة الطفيلية فى العالم الرأسمالى .

ومهدت الحرب لتغيرات عميقـــة فى ترتيب القوى فى العـــالم الراسمالى ، اذ تفتتت الامبراطورية النمساوية الهنغـــارية الى عـــدد من الدول الصغيرة ، وتلاشت الامبراطورية العثمانيـــة ، وفقدت المانيا مستعمراتها . وزاد التطور غير المستوى للبـــلاد الراسمالية من عمق هذا الاتجاه ، ففقدت بريطانيا موقعها بوصفها كبرى دول العالم ، واحتلت الولايات المتحدة مكانها بعد أن خرجت من الحرب ــ على عكس الدول الاوربية ــ أكثر غنى واشد بأسا ، وأصبحت فرنسا اقوى دولة برية فى أوربا .



وفى سنوات الحرب العالمية الثانية والسنوات التى تلتها ازدادت الأزمة العامة للراسمالية عمقا ووضوحا اذ تتميز هذه المرحلة **بضعف الامبريالية وازدهار الاشتراكية وتكوين النظام الاشتراكى العالمى** . وتلك حصيلة تناقض تماما ما كان الامبرياليون يتوقعونه من هذه الحرب . فقد تلاشت أحلام البورجوازية الألمانية فى حكم القارة الأوربية وغزو « **مجال حيوى** » لألمانيا يمتد حتى الأورال ، كما باءت بالفشل محاولات ساسة الغرب لتوجيه عدوان الامبريالية الألمانية نحو الاتحاد السوفيتى بأمل أضعاف كل من ألمانيا والاتحاد السوفيتى . وثبت أن التناقضات الداخلية فى صفوف الامبريالية كانت أقوى — وربما لآخر مرة فى التاريخ — من التناقضات بين النظامين الراسمالى والاشتراكى . **وبعد الحرب انتصرت الاشتراكية فى بلدان شرقى أوربا واكتسبت الأحزاب الشيوعية فى بلدان غربى أوربا قوة وشعبية هائلتين . وقاومت بريطانيا والولايات المتحدة هذه القوة المتزايدة بكل الطرق الممكنة** ، ومن **بينها اتخاذ الاجراءات لتهدئة الجماهير الساخطة على نحو ما فعلت فى أعقاب الحرب العالمية الأولى .**

وترتب على الطلب المؤجل المتراكم ، المتخلف عن الحرب ، على سلع الانتاج وسلع الاستهلاك المعمرة ، نمو سريع فى الانتاج وتوسع مؤقت فى السوق الراسمالية وعدم ظهور أزمة فائض انتاج فى العالم الراسمالى حتى عام ٧ — ١٩٥٨ . وبلغ معدل الزيادة فى الانتاج فى عام ١٩٥٦ ضعف ما كان عليه قبل الحرب . بيد أن هذا المعدل أخذ فى الانخفاض فيما بعد ، وعادت الطبيعة الدورية للانتاج الراسمالى ، التى هى من أهم خصائصه ، فظهرت من جديد بأجلى صورها . وكانت هناك زيادة مستمرة فى صادرات الولايات المتحدة على وارداتها ، وهو وضع يتعارض استمراره لفترة طويلة مع قوانين النظام الراسمالى ، وترتب عليه خلق مشكلة ندرة الدولار وانقسام السوق الراسمالية العالمية الى مناطق للعملات المختلفة . واضطرت الدول الراسمالية الأخرى الى تقليل استيرادها من السلع الامريكية والى الدخول فى منافسة حامية مع الولايات المتحدة فى السوق العالمية .

وقد انتهت الحرب العالمية الثانية بأن أصبحت الولايات المتحدة الدولة الرئيسية الوحيدة فى العالم الراسمالى . وفى مجال العلاقات الدولية أدى هذا التفوق الساحق للامبريالية الأمريكية الى افساح الطريق أمام العناصر الأكثر رجعية وعدوانية بين الامبرياليين الأمريكيين للسعى من أجل اقرار سيطرة أمريكا على العالم وتهديد البلاد الاشتراكية ومواصلة حروب القرصنة ضد البلاد التى تناضل من أجل تحررها الوطنى (ڤيتنام وكوبا وسان دومينجو والكونغو والشرق الأوسط الخ) . كما نتج عن هذه الحرب ، كما يقول **فيكتوربيرلو** فى كتابه ، « **الامبريالية الأمريكية** » ، توازن جديد فى القوى بلغ الاستعمار الأمريكى بفضله تلك المرحلة التى عجز عن بلوغها عقب الحرب العالمية الأولى : أعنى مرحلة القيام بمحاولة لاستعمار أوربا . وهكذا عبأت وول ستريت عشرات الملايين من الدولارات لتمويل هذه المحاولة ، وقدمتها فى شكل قروض وهبات لبلدان أوربا الراسمالية . وانتظمت الأساليب التى اتبعت الاتفاقات المالية المعقودة مع بعض الدول الأوربية كل على حدة ، **ومبدأ ترومان** فى اليونان وتركيا ، **ومشروع مارشال** الذى يستغرق أوربا بكاملها وينطوى على انفاق أكثر من ١٥ مليار دولار ، **وحلف الأطلنطى** . وكان لهذه البرامج كلها مجموعة واحدة من الأهداف : **السيطرة على أوربا اقتصاديا وسياسيا ؛ الاستيلاء على المستعمرات الأوربية ؛ اعداد القواعد العسكرية للحرب ضد المعسكر الاشتراكى .**

سيطرة الاستعمار الأمريكي

ولقد بدأت سيطرة الاستعمار الأمريكي السياسية على أوربا الغربية خلال الحرب العالمية الثانية . وبينما كانت مهمة الجيوش السوفييتية في بلدان أوربا الشرقية هي تمكين القوى المناوئة للاستعمار من انزال العقاب بمن تعاونوا مع الغزاة الفاشست ومن اقرار الحكم الديمقراطي بالبلاد ، فان مهمة الجيوش البريطانية الأمريكية كانت الحيلولة دون تحرير البلدان التي احتلتها . فعمدت الى تجريد قوى المقاومة الشعبية من السلاح ، وحملت معها قوات كانت الحكومات الرجعية المهاجرة قد جمعتها وزودتها بالسلاح ، بل وتعاونت في جميع المناطق التي احتلتها مع جمهرة السياسيين والرأسماليين الرجعيين ورفعتهم الى مراكز السلطة والحكم . ورافق ذلك صراع بين الاستعماريين البريطاني والأمريكي للسيطرة على أوربا ، وهو صراع كانت فيه كفة الاستعمار البريطاني الأضعف شأنا هي الخاسرة .

وتميزت معظم سنوات ما بعد الحرب بسرعة معدل نمو اقتصاديات اليابان وكذلك اقتصاديات غربي أوربا وبخاصة المانيا الغربية التي كثر الحديث عنها بوصفها « المعجزة الاقتصادية » . وترتب على ذلك تحول تدريجي في توازن القوى في المعسكر الامبريالي وضعف نسبي لنفوذ الولايات المتحدة الاقتصادي والسياسي . وكان لهذه التحولات آثارها البعيدة المدى . فقد حفزت الاحتكارات الأمريكية للسعي الى تحسين مواقعها التنافسية ، فشرعت في عام ١٩٦٠ في الاسراع بتجديد انتاجها وتوسيع نطاق أبحاثها العلمية وزيادة التسهيلات الائتمانية الممنوحة للبلاد الأجنبية لزيادة مشترياتها من الولايات المتحدة . وتسعى الدوائر الرأسمالية الحاكمة في الولايات المتحدة ، كما يقول **فيكتور بيرلو** في كتابه ، « **النزعة العسكرية والصناعة** » ، الى أن تجد لها متنفسا في صبغ الاقتصاد ، بل والحياة الاجتماعية بأسرها ، بالصبغة العسكرية ، والى امتصاص الطاقة الانتاجية الفائضة في صناعات الحرب . وسبيلها الى ذلك زيادة حدة التوتر الدولي واشعال الحروب المحلية في كل مكان ومقاومة اى اتجاه نحو نزع السلاح . وهكذا نجد الثروات القومية التي يخلقها الشعب العامل تستخدم بصورة متزايدة في صنع الأسلحة بأكثر مما تستخدم في تحسين حياة الشعب ، وهكذا نرى **الولايات المتحدة تخصص أكثر من ثلاثة ارباع نفقات ميزانيتها الفيدرالية ، سواء بطريق مباشر او غير مباشر ، للأغراض العسكرية ، الأمر الذي يرغم البلاد الاخرى على أن تنفق اموالا ضخمة على تأمين دفاعها .**



ويعدد فيكتور في هذا الكتاب **المزايا الهائلة ومعدلات الأرباح الأسطورية التي تحصل عليها مجموعة الشركات الأمريكية الكبيرة من اشتداد النزعة العسكرية في البلاد** ، وما استطاعت أن تتوصل اليه بشكل مؤقت ، بفضل هذه النزعة الشريرة ، من تخفيف لحدة البطالة وزيادة العمالة وبث الرعب بين الجماهير ، كما يعدد العراقيل التي تفرضها هذه النزعة العسكرية أمام نمو الاقتصاد الأمريكي الى جانب ما تشكله من تهديد للسلام العالمي . **فهؤلاء الذين لهم مصالح ثابتة في صناعة السلاح يؤلفون داخل الولايات المتحدة الركيزة الأساسية للمعارضة الحازمة لأي شكل من أشكال نزع السلاح** ولأية محاولة لتخفيف حدة الاستعداد للحرب .

ويؤكد ذلك دكتور **بول أ . باران** في كتابه ، « **الاقتصاد السياسي والتنمية** » ، فيقول ، « وهكذا فان استقرار الرأسمالية الاحتكارية غير ثابت الى حد كبير . فهي بعجزها عن اتباع سياسة لعمالة كاملة وأصيلة وتقدم اقتصادي أصيل ، وباضطرارها للاحجام عن الاستثمار الانتاجي ، وكذلك عن التوسيع المنتظم للاستهلاك ، يتعين عليها أن تعتمد في الأساس على الانفاق الحربي من أجل صيانة الرخاء والعمالة العالية التي تستند اليها في الحصول على كل من الأرباح والتأييد الشعبي . ومع ذلك فان مثل هذا المسلك ، بينما يخلق ما يشبه « **رخاء للجميع** » يرقى الى حد التبديد المستمر للفائض الاقتصادي للأمة ، ولا يؤدي الى اى تحسن في الدخل الحقيقي للشعب » .

ويمكن القول انه مع بداية الستينيات اخذت معدلات النمو في النقصان في كل من المانيا الغربية وفرنسا وايطاليا وبريطانيا ، وان التوازن قد عاد الى الاستقرار بصورة مؤقتة بين الطاقة الصناعية للولايات المتحدة والطاقة الصناعية لبلدان غربي أوربا ، وان حدة منافسة البضائع المصنوعة في أوربا قد بدأت في التضاؤل . كما يمكن أن يقال ان الجهد العدائي لبلدان غربي أوربا في صراعها ضد عملاق ما وراء البحار قد استنفد بدرجة

كبيرة (وان كان هذا الجهد قد عاد الى الظهور اخيرا بقوة متجددة من جانب فرنسا) ، ومع ذلك استمر كل من الجانبيين يحاول نسف مراكز الجانب الآخر . وادت الأسباب التى أسفرت عن هذا الوضع **الى قيام ست دول أوربية فى عام ١٩٥٧ ، وفى مقدمتها المانيا الغربيـــة وفرنسا ، بتكوين السوق الاوربيـــة المشتركة** ، والى تركيز جهودها فى خلق نوع من **« السوق الداخلية »** فيما بينها خاليـــة من الحواجز الجمركية . وساعدت هذه السوق كثيرا على تركيز رأس المال والانتاج وعلى خفض التكاليف ورفع القـــدرة التنافسية للشركات وزيادة الصعوبة أمام البلدان الخارجة على السوق فى التصدير الى داخل السوق . **وفى عام ١٩٥٩ ردت دول أوربية اخرى ، وفى مقدمتها بريطانيا ، على هذا الوضع بتكوين مجموعتها الخاصة — الاتحاد الأوربى للتجارة الحرة —** لمواجهة السوق المشتركة . ويدور الآن بين المجموعتين صراع عنيـــد ، ويزداد الصراع حدة كلما خفضت دول احدى المجموعتين الرسوم الجمركية فيما بينها . وتشتد وطأة هذا الصراع على بريطانيا عاما بعد آخر ، الأمر الذى يفسر تقدمها باستمرار بطلب عضوية السوق .

ولقد ترتب على تجسد النظام الاشتراكى العالمى ، وتقديم الاشتراكية لمعدلات لا نظير لها فى تنمية القوى الانتاجية والثقافية ، الى زيادة عمق الأزمة العامة للنظام الرأسمالى ، والى أن أصبحت سياسة العداء للشيوعية حجر الزاوية فى السياسة الخارجية للامبريالية ، والعداء للشيوعية مفهوم يتضمن الجوانب الأساسية فى سياسة وأيديولوجيـــة الامبريالية المعاصرة ، وهو الســـلاح الايديولوجى والسياسى الرئيسى للرجعية العالمية . ولقد سبق استخدام هذه الســـياسة ، قبل الحرب العالمية الثانية وفى أثنائها ، كدعامة أيديولوجية لمحور برلين — روما — طوكيو ، وهى الآن الستار الذى تســـتخدمه الولايات المتحدة لاخفاء الطبيعة الحقيقية لســـياستها الخارجية .

وبعـد الحرب العالميـة الثانية اكتسبت حركة التحرر الوطنى فى المستعمرات قوة ساحقة جارفة استطاعت تقويض دعائم النظام الاستعمارى وتحقيق الاستقلال الســـياسى للأغلبية الساحقة من البلاد المستعمرة . وتحاول هذه البلاد الآن الوقوف على قدميها وتدعيم استقلالها الاقتصادى وتنمية اقتصادها القومى المستقل . وفى هـذا الصـــدد تتعرض مساعى البلاد المتخلفة حديثـة الاستقلال لمقاومة ضارية من جانب الدول الاستعمارية . يقول **بول ا . باران** فى كتابه السابق الاشارة اليه :

« وتزداد الأمور سوءا عندما تتعرض المناقشة للتنمية الاقتصادية فى البلاد المتخلفة .... فالعامل الرئيسى هنا هو أن التنمية الاقتصادية فى البلاد المتخلفة تلحق ضررا عميقا بالمصالح المسيطرة فى البلاد الرأسمالية المتقدمة ، فالعالم المتخلف بتقديمه عـــددا كبيرا من المواد الأولية الشديدة الأهمية للبلاد الصناعية وامداده شركاتها بالأرباح الطائلة ومنافذ الاستثمار ، كان يمثل دائما الريف الذى لا غنى عنه للغرب الرأسمالى العالى النمو ، وعلى ذلك فان الطبقة الحاكمة فى الولايات المتحدة (وفى كل مكان آخر) تعارض بمرارة تصنيع ما يسمى « بلاد المصادر » وظهور اقتصـــاديات متكاملة ناميـــة فى البلاد المستعمرة وشبه المستعمرة . وتظهر هذه المعارضة **بصرف النظر عن طبيعة النظام فى البلد المتخلف** ما دام يسعى الى تخفيف القبضة الأجنبية على اقتصاده واتخاذ الاجراءات للتنمية القومية المستقلة ..

« وتصبح مقاومة الدول الامبريالية للتنمية الاقتصادية والاجتماعية فى المناطق المستعمرة والتابعة أكثر عنفا عندما تعبر التطلعـــات الشعبية فى التحرر القومى والاجتماعى عن نفسها فى حركة ثورية ، تهدد بما لها من صلات دولية وبما تتمتع به من تأييـــد دولى ، بالاطاحة بكل النظام الاقتصادى والاجتماعى للرأسمالية والامبريالية » .



ملامح الرأسمالية المعاصرة

ويمكن أن يقال عن رأسمالية اليوم أنها تشترك فى معظم قسماتها مع الرأسمالية التى عرفت فى مطلع القرن . كذلك يمكن أن يقال عن الوضع الفعلى اليوم أنه أقرب الى المجتمع النظرى القائم على طبقتين — البورجوازية والبروليتاريا الذى افترض **ماركس** وجوده كنقطة بدء فى تحليله ، منه الى الرأسمالية التى كانت موجودة فعلا أيام **ماركس** . كما أن قوانين النظام الرأسمالى ما زالت كما هى لم يطرأ عليها

تغيير ، وذلك على الرغم مما يورده أعداء التطور من صور كثيرة للنظرية القائلة باختلاف رأسمالية اليوم عن رأسمالية القرن التاسع عشر . فتركز رأس المال عن طريق تراكمه وتمركزه ، والزيادة النسبية فى عنصر رأس المال الثابت ، وزيادة انتاجية العمل ومعدلات الاستغلال ، والأزمات الاقتصادية والمنافسة وفوضى الانتاج ، الخ .... هذه كلها ظلت فى جوهرها على حالها لم تتغير ، كذلك لم يطرأ تغيير جوهرى على العلاقات الطبقية فى المجتمع الرأسمالى .

ومع ذلك يمكن أن يقال فى الوقت نفسه انه قد حدثت تغيرات اقتصادية هامة . فمن ناحية أدى عمل القوانين الاقتصادية الداخلية الى تحويل بعض التغيرات الكمية الى تغيرات كيفية ، ومن ناحية أخرى انبثقت ظواهر جديدة . وفى مقدمة هذه التغيرات والظواهر :

١ ــ بلغ تركز الانتاج وتركز رأس المال فى أيدى الاحتكارات وازدياد الفرص المتاحة أمامها لاستخدام رأسمال الآخرين أبعادا هائلة ، بحيث أصبح يمكن لشركتين احتكاريتين أو ثلاث أن تتحكم فى فرع كامل من فروع الصناعة . وترتب على ذلك أن أصبح التناقض بين الطبيعة الاجتماعية للانتاج وبين الشكل الرأسمالى الفردى للملكية أكثر حدة من ذى قبل . وقد حدث تطور رأسمالية الدولة الاحتكارية بأكمله على أساس هذا التركز الجبار ، ويمكن القول ان رأسمالية الدولة الاحتكارية التى انبثقت فى أثناء الحرب العالمية الأولى قد أكملت تطورها الآن ، ورأسمالية الدولة الاحتكارية حلف مدعم بين قوى الاحتكارات وبين الدولة البورجوازية من أجل : (أ) صيانة النظام الرأسمالى فى الصراع ضد الحركة الثورية داخل البلاد وضد النظام الاشتراكى العالمى ؛ (ب) قيام الدولة باعادة توزيع الدخل لصالح رأس المال الاحتكارى مما يؤدى الى توسيع الفجوة بين الاحتكارات والاقسام المالكة الأخرى فى المجتمع فيزيد بذلك من عزلتها .

وقد أدى تطور رأسمالية الدولة الاحتكارية الى حدوث تغيير فى توزيع عبء فائض الانتاج . فعند مستهل القرن كانت البورجوازية تتحمل جزءا من الخسائر الناتجة عن الأزمة بسبب الهبوط فى الأسعار وبسبب الأزمات الائتمانية وعمليات الافلاس . واليوم تتقدم الدولة لمساعدة البورجوازية الاحتكارية ، أما عبء الأزمة فيكاد أن تتحمله الجماهير (**فى شكل بطالة واسعة النطاق طويلة الأمد**) ، وتتحمله البلاد المتخلفة (**فى شكل انخفاض أسعار المواد الأولية وتدهور نسب المبادلة**) ، كما يتحمله القسم الأضعف من البورجوازية غير الاحتكارية .

كذلك تتعدد الاجراءات التى تستفيد الاحتكارات عن طريقها من اجراءات الدولة وميزانيتها : شراء منتجات الاحتكارات بأسعار عالية ؛ تحديد أسعار احتكارية عالية فى السوق المحلية بتقييد الاستيراد وفرض رسوم جمركية عالية أو مانعة ؛ تقديم اعانات لتصدير منتجات الاحتكارات ؛ تقديم الاعانات والقروض للاحتكارات تحت مختلف الحجج ؛ الخ .

٢ ــ فى مستهل القرن كانت هناك تنمية سريعة للغاية للصناعة ، وكان رجال الصناعة فى حاجة دائما الى الائتمان المصرفى ، وكان جزء كبير من رأس المال الصناعى لا يمتلكه الرأسماليون الذين يستخدمونه بل يأتى عن طريق البنوك ، وبذا كانت المشروعات الصناعية خاضعة للبنوك . وقد تغير هذا الوضع وبخاصة بعد الحرب العالمية الثانية . فقد كانت الاحتكارات فى أثناء الحرب قادرة على أن تحتجز لنفسها احتياطيات ضخمة أخذتها من أرباحها الاستثنائية ، كما أدى التضخم الى تقوية مواقعها نظر لارتفاع أثمان المبانى والآلات ، فى حين لم تفد البنوك كثيرا من التضخم ، ويفسر هذا لماذا اتخذ كثيرون من الاقتصاديين نفس موقف **كينز** الى جانب «**التضخم المنظم**» ، فى حين كانت المؤسسات المالية تحبذ العملة المستقرة . ومع ذلك فقد أخذت العلاقات بين البنوك والاحتكارات الصناعية تفقد دلالتها بالتدريج لأن مجموعة صغيرة للغاية من عمالقة المال تحقق الآن سيطرتها على كل من البنوك والصناعة .

٣ ــ أصبحت فروع كثيرة من اقتصاد البلاد الرأسمالية تعانى حالة من الكساد المزمن مثل الفحم والقطن والزراعة الخ . كذلك يلاحظ تفاقم ظاهرة تزايد عدد العمال العاطلين ، وان كانت هذه الظاهرة قد خفت حدتها فى السنوات الأخيرة بعد اشتداد حدة التوتر الدولى وتوجيه جزء متزايد من الطاقة الانتاجية فى البلاد الرأسمالية نحو صناعات الحرب .

٤ ــ انقسام السوق الرأسمالية الى كتل اقتصادية ومناطق عملة على نحو ما ذكرنا فيما سبق . كذلك تضاؤل حجم هذه السوق بصورة مستمرة . وهنا يقول **موريس دب** فى كتابه ، « **دراسات فى تطور الرأسمالية** » ، ان الزيادة فى الاستهلاك وفى فرص الاستثمار المربح أصبحت تتراجع بصورة مزمنة خلف النمو الهائل فى القوى الانتاجية .

٥ ــ التغير الجوهرى داخل الطبقات فى البلاد الرأسمالية العالية النمو ، فالبورجوازية قد قلت عددا ، فى حين ازداد حجم الطبقة العاملة . كذلك تضاءل الدور الادارى للبورجوازية فى الانتاج تضاؤلا أكبر بكثير من انخفاض عدد

افرادها ، فبعد ان كان جزء كبير من البورجوازية يلعب دورا نشيطا فى الحياة الاقتصادية كأرباب أعمال ومنظمين ومديرين لمشروعاتهم ومهندسين ومخترعين ، يقوم الآن بكل هذه الاعمال تقريبا أشخاص أجراء . وهكذا يتحول جزء متزايد من البورجـوازية من فئات طفيلية ، الى فئات من أصحاب الريع .

ويقول **موريس دب** ، فى كتابه السابق الاشارة اليه ، تعليقا على ما يؤكده بعض الملفقين من ظهور « **طبقة وسطى** » جديدة ، انه صحيح بالتأكيد أن متطلبات الصناعة الحديثة قد سببت زيادة كبيرة فى عدد موظفى المكاتب والفنيين سواء من الناحية العددية او النسبية ، وانها قد اعطت لهذه الفئات اهمية كبيرة فى العملية الانتاجية .

وهنـا يشير **اندرو جرانت** فى كتابه ، « **الاشتراكية والطبقات الوسطى** » ، الى أن الماركسية لم تقل بأكثر من ان هناك **اتجاها** فى المجتمع الرأسمالى نحو استقطابه الى طبقتين متنازعتين ، والى أنها لم تكن تعنى بذلك وجود طبقتين فقط فى ذلك المجتمع . اذ من الواضح أنه توجد نسبة متزايدة من السكان لا تنتمى الى أى من هاتين الطبقتين الرئيسيتين ، وأن الفواصل الطبقية ليست واضحة نقية ، وأن المراحل الوسيطة والانتقالية تمحو كل الحدود الواضحة . ولا يختلف آندرو جرانت كثيرا مع ما يعلن **دوبن وكروســلاند** ، وهما من زعماء حزب العمال ، عن « اكتشافه » ، وهو أن فئات وسيطة جديدة تحل محل البورجوازية الصغيرة نتيجة لظهور الفنيين والمهنيين ، وأن هذه الفئات تنتعش وتزداد عددا . بيد أنه يعزو انتشار الرأى القائل بتزايد حجم « **الطبقات الوسطى** » الى الفكرة القائلة بأن الطبقة العاملة تتكون من « **عمال يدويين** » فقط ، فى حين يشـكل المشتغلون « **بالأعمال الذهنية** » هذه « **الطبقة الوسطى** » ، وهى فكرة تفتقر الى كثير من الدقة العلمية ، فليست هناك حدود واضحة بين ما يمكن أن يسمى « أعمالا يدوية » وما يمكن أن يسمى « أعمالا ذهنية » .

وعلى كل حال فمن المسلم به وجود أقسام وسطى من السكان وأن هذه الاقسام تتزايد عددا ونفوذا كلما تقدم اسـتخدام الأساليب التكنولوجية الحـديثة فى الصناعة . وهـذه الأقسام تميل فى فترات الانتعاش الى أن تتخـذ موقفا سلبيا من أجل الابقاء على **الوضع الراهن** الذى يتوقف عليه مستقبل أفرادها ، فى حين تلعب دورا سياسيا مختلفا تماما فى فترات الأزمة : اما من اجل مجتمع اشتراكى جديد أو من أجل مجتمع رجعى متطرف (**كما حدث فى المانيا فى الثلاثينيات**) . ويتوقف



ميل الفئات الوسطى الى الاقتراب من اليسار على مدى تماسـك اليسار نفسـه واتحاد صفوفه حول الهدف المشترك .

كذلك أدى التغير التكنيكى السريع الى تغير جوهرى فى تركيب الطبقة العاملة . فالعمال المهرة كانوا من قبل العامل الحاسم فى الانتاج ، وكانوا يقضون مددا طويلة فى تعلم مهنتهم ، ولذلك كانت أجورهم أعلى بكثير من أجور العمال غير المهرة . وكانت الارستقراطية العمالية تتكون من العمال المهرة وحدهم . وقد استطاعت البورجوازية التأثير فى جماهير العمال عن طريق هذا القسم الصغير نسبيا . أما اليوم ، وبسبب التقدم التكنولوجى ، فلم يعد هناك سوى النذر اليسير من العمال المهرة بالمعنى القديم للكلمة ، ولذلك تساوت الأجور الى حد كبير . بيد أن ذلك لا يعنى أن الارستقراطية العمالية لم تعد توجد كقوة سياسية . فالارستقراطية العمالية قسم من العمال انفصل عن كتلة الطبقة العاملة ولم يعد يشترك فى نضالها السياسى وتنكر لطبيعتـه الطبقيـة ، ويحاول بسلوكه

وبطريقته فى الحياة أن يقلد البورجوازية ، وهى بهذا المعنى ما تزال موجودة .

ولقد ارتفعت انتاجية العمل ارتفاعا كبيرا ، واسفر ذلك عن تغير حاد فى توزيع العمال الذين تستخدمهم الصناعات ، فأصبح عدد العمال الانتاجيين لا يزيد كثيرا على عدد العمال غير الانتاجيين . ويرجع ذلك الى الزيادة السريعة فى عدد المهنيين والموظفين بسبب تضخم جهاز الدولة واتساع فروع الاقتصاد التى تقدم خدمات يقل فيها عدد العمال الانتاجيين . كذلك أدى التقدم التكنولوجى (الاوتومية والأجهزة الالكترونية الخ) الى زيادة أكبر فى عدد العمال غير اليدويين ، وعلى الرغم من أن الأغلبية الكبيرة من العمال غير اليدويين من البروليتاريا بطبيعة الحال ، الا أن الفئة العليا من الكتبة فى المنشآت الخاصة تندمج مع الرأسماليين ومع البروقراطية العليا فى الدولة وتلعب دورا سياسيا هاما . وقد يأمل أفراد هذه الفئة ، على خلاف عمال المصانع ، فى أن يأخذوا مكانهم فى صفوف البورجوازية .

وهى تقوم الآن بنفس الدور الذى كانت تقوم به الأرستقراطية العمالية من العمال المهرة فى مطلع القرن .

البورجوازية وجماهير العمال

ونختتم هذا المقال بالحديث عن العوامل المختلفة التى لعبت دورا فى اطالة أمد البورجوازية وفى المحافظة على نفوذها السياسى والايديولوجى بين جماهير العمال حتى الآن . وتعد الأرستقراطية العمالية فى مقدمة هذه العوامل . فلقد أدت الارباح العالية الواردة من المستعمرات الى انبثاق هذه الظاهرة فى المجتمعات الرأسمالية ، ولم يمنع عدم وجود مستعمرات لدى الولايات المتحدة من ظهور الأرستقراطية العمالية فيها . فقد وجد رأس المال الأمريكى داخل أراضيه ظروفا ملائمة (**وفرة الأراضى الخصبة وموارد المعادن الغنية وقوة العمل الرخيصة التى يقدمها المهاجرون**) مكنته من أن يحقق أرباحا استثنائية . وما زال بامكان البورجوازية فى الدول الرأسمالية العالية النمو بشكل عام ، اعتمادا على الزيادة المستمرة فى

الطبقة العاملة فى مصر لها تاريخ

قدم لنا الأستاذ أمين عز الدين كتابا فريدا فى بحثه .. علميا فى منهجه .. شاقا فى مصادره .. دقيقا فى نتائجه ، فهو يعرض لنشوء الطبقة العاملة المصرية خلال قرون بعيدة حتى مطلع القرن التاسع عشر ، اذ يركز بحثه على هذا القرن فيتناول الفلاحين من واقع اللوائح الرسمية ، ويشرح كيف انتهى الحظر على انتقال الفلاح من ارض الى أخرى بعد التحول من الاقطاع الى الملكية الخاصة ، ويشرح كيف تم الغاء السخرة بعد حفر قناة السويس ، ثم يتناول الصناع الحرفيين بطوائفهم وأصنافهم ودور النظام الاحتكارى الذى أدخله محمد على فى التصنيع ، وأثر رأس المال فى التصنيع والطائفة العمالية فى تلك المرحلة .. ثم يستقرىء بعض المنشآت الصناعية التى نبتت من هذه المرحلة مثل مصانع الأسلحة والنسيج وورش الترسانة البحرية وخدمات مصلحة الرى .. حتى ينتهى بنا هذا البحث الى المغزى الحقيقى لنشوء هذه الطبقة .. والذى يكمن فى تصدرها للقوى الاجتماعية وتصميمها على تحقيق الثورة الاجتماعية واسقاط التحالف الرجعى للاقطاع والرأسمالية باعتباره حجر عثرة فى طريق هذه الثورة . والكتاب ملىء بالتفصيلات الدقيقة فنقرأ عن بوادر العمل الجماعى بين عامى ١٨٩٩ و ١٩٠٧ ، ونعرف أشياء

انتاجية العمل على استغلال الشعوب المتخلفة ، وكذا استنادا الى التضخم والاسعار الاحتكارية ، من أن تلبى جزءا من مطالب العمال ومن أن تعمل على تحسين ظروفهم المعيشية دون المساس بجوهر أرباحها .

ولا يقل أهمية الدور الذى لعبته الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية فى هذا المجال . ولقد تعرضنا من قبل لدورها فى عشية الحرب العالمية الأولى وفى أثناء الأزمة الثورية التى اعقبت هذه الحرب . وبعد الحرب العالمية الثانية تمت مرة أخرى تعبئة الزعماء اليمينيين الخونة من الاشتراكيين الديمقراطيين والنقابيين ، وكانوا هذه المرة قد أقسموا داخل معسكرات الاعتقال النازية بالتعاون مع زعماء الطبقة العاملة المخلصين ضد البورجوازية ، والذين تعاونوا مع أمثال هؤلاء الزعماء بالفعل داخل حركات المقاومة ضد الاحتلال النازى .

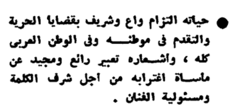
وبعد الحرب العالمية الثانية برز دور الكنيسة ، وبخاصة الكنيسة الكاثوليكية ، فى المحافظة على النظام الرأسمالى ، وذلك على خلاف الوضع بعد الحرب العالمية الأولى . فقد استفادت الكنيسة من المحن والآلام التى تعرضت لها الجماهير فى أثناء هذه الحرب ونظمت أحزابا جماهيرية أصبحت هى الأحزاب الرئيسية فى كثير من بلدان غربى أوربا . ان المسيحية التى كانت فى نشأتها دينا للفقراء والعبيد قد أصبحت معظم كنائسها فى القرن العشرين ركيزة لرأس المال الاحتكارى . ولا عجب أن حققت الكاثوليكية كل هذا الانتشار بين صفوف البورجوازية الكبيرة فى أمريكا . وقد كان جون كيندى أول كاثوليكى ينتخب رئيسا للولايات المتحدة . بيد أن نجاح الكنيسة هذا لم يكن سوى نجاح مؤقت ، فالحزب الكاثوليكى فى فرنسا لم يعد بين الأحزاب الكبيرة فى ذلك البلد . وفى ايطاليا فقد الحزب الكاثوليكى أغلبيته المطلقة فى البرلمان ، وفى ألمانيا الغربية أصبح حزبا رجعيا بصورة سافرة . ورغم ذلك فما زال للكنيسة الكاثوليكية دورها فى بلدان افريقية وآسيا وبخاصة فى الهند وفيتنام ، وكذلك فى الديمقراطيات الشعبية التى يسكنها كاثوليك (بولندا والمجر) .

أحمد فؤاد بلبع

عن التنظيم والنشاط الوطنى المستقل بين عامى ١٩٠٧ و ١٩١٤ على أيدى عمال الموانى والترام ، ويضع الكتاب أيدينا على مواقف السلطة ومقوماتها لهذه التشكيلات ، كذلك يطلعنا على بعض التنازلات من هذه السلطة لتهدئة أو تمييع تلك الحركات الطليعية، ومن ثم نحس مدى التضحيات التى عاناها قادة الحركات العمالية فى مطلع هذا القرن ، وبذلوها عن طيب خاطر باصرار على تحقيق الانجازات العمالية فى مصر .. ولذلك يدخل بنا الكاتب الى معمعة الحرب العالمية الأولى ، وما استتبعها من اعلان الأحكام العرفية والحماية البريطانية .. فمعايشة فى تلك الحقبة لتشتد وطأة الحياة على أبناء الطبقة العاملة نتيجة الغلاء الفاحش مع خفض الأجور وتوفير العمال .. ومن ثم استفحلت مشكلة البطالة وما نجم عنها من عنف ومظاهرات شارفت بداية ثورة ١٩١٩ . فنلمس بذلك أول تطبيق لصدارة الطبقة العاملة لثورة الشعب . ثم يعقد المؤلف فصلا أخيرا للدولة والطبقة العاملة وما كان بينهما من تناقض فى العلاقات وما كان مرجع هذا التناقض الذى يتطرف الى حد التصارع فى أكثر الأحيان .. ما كان مرجعه الا لوجود الاحتلال – كقوة خارجية – الذى يزيد الهوة بين القوتين الأصليتين .. حتى صارت الطبقة العمالية فى معزل عن مؤسسات الدولة مثل المجالس المحلية ومجالس المديريات ومجلس شورى القوانين والجمعية العمومية والجمعية التشريعية .. الخ .. ذلك لان أساس عضويتها . . كانت تشترط له الدولة ملكية عقارية لكل من يتقدم بالترشيح لعضويتها .. الأمر الذى حتم على أفراد هذه الطبقة أن يعتنقوا الفكر الاشتراكى لتدعيم ارتباطهم بفئات الشعب التى تشاركها فى قاعدة انعدام الملكية ، ومن ثم كانت تشريعات الدولة العمالية هى من قبيل التدخل الذى ترفضه الطبقة العمالية ولا تستجيب لـه .

... شاعر الالتزام

● حياته التزام واع وشريف بقضايا الحرية والتقدم فى موطنـــه وفى الوطن العربى كله ، واشعاره تعبير رائع ومجيد عن مأساة اغترابه من أجل شرف الكلمة ومسئولية الفنان .



● وان الجديد حقا فى شعر هذا الشاعر هو تطويع الشعر لحركة الحياة المعاصرة ، وتوظيفـــه لخـــدمة قضايا العصر ، وتهديفه بحيث يصبح سلاحا فى مواجهة قوى الشر والدمار وكل ما هو مضاد للحياة .



● اذا كان لابد للشعر لكى يكون دعوة أن يحتضن قضية ويبلغ رسالة ، فلابد له لكى لا يصبح دعاية الا يقع فى هـــوة الخطابية والمباشرة .

والاغتراب

جــــلال العشــــرى



ع . البياتى

ما بين ((عــذاب الحلاج)) و ((محنة أبي العلاء)) فى ((سفر الفقر والثورة)) ، وبين ((ثورة الخيام)) فى ((الذى يأتى ولا يأتى)) تكمن رحلة فنية وفكرية طويلة قطعها الشاعر **عبد الوهاب البياتى** عبر التاريخ والزمن .. عبر الانسان والوطن .. عبر الالتزام والاغتراب .. الالتزام بأنبل القضايا وأشرفها ، والاغتراب فى سبيل التحرر بكافة أبعاده ، والتقدم بشتى صوره ، والسلام بكل معانيه .. التحـــرر السياسى والاجتمـــاعى والاقتصادى ، والتقدم العلمى والثقافى والحضارى ، والسلام للفرد والوطن ولمجموعة الشعوب .

واذا جاز لنا أن نلخص رسالة هذا الشاعر العراقى الموطن .. العربى الوطن .. الانسانى الكلمات . لاستطعنا أن نجـدها فى كلمتين : **الوطن والانسان** ، فحياته التزام واع وشريف بقضايا الحرية والتقـدم فى موطنه وفى الوطن العربى كله ، وأشعاره تعبير رائع ومجيد عن مأساة اغترابه من أجل شرف الكلمة ومسئولية الفنـــان .

وجه الشاعر الملتزم

فعبـــد الوهاب البياتى ليس شاعرا .. أى شاعر ؛ أعنى ليس واحدا من هؤلاء الشعراء الذين يحتفلون بشكل الفــكرة ورنين العبارة والبحث عن تفعيلات عروضية جديدة ، على الرغم من وقوفه على رأس حركة التجـــديد فى الشعر الحديث ، وانما هو من **أولئك الشعراء الثوار الذين كفروا بأن يظل الأدب والفن مجرد صدى للمجتمع والحياة ، وآمنوا بوجوب أن يصبح الأدب قائدا لحركة المجتمع والفن رائدا لدفعة الحياة** . فقد انقضى الزمن الذى كان ينظر فيه الى الأدباء والفنانين على أنهم جمـاعة من الهائمين على أوجههـــم ، أو المنطوين على أنفسهم ، أو المجترين لأحلامهم وآلامهم الخاصة ، أو الباكين لضياعهم وخيبة آمالهم فى الحياة ، وجاء الوقت لكى يلتزم الأدباء والفنانون بمعارك شعوبهم وقضايا عصرهم ومصـــير الانسانية كلهـــا .

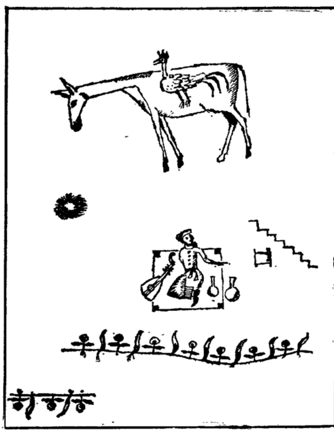
من هنـا لا من هنـاك كان التزام البياتى بواقع مجتمعه وما يموج به من معارك وتصطرع فيه من مذهبيات ، ومن هنا أيضا كان تفضيله الأدب أو الفن القـائد على الأدب أو الفن الصدى ، ومن هنا اخيرا كان ارتكازه فى أشعاره على منطق العصـر وحاجات البيئة ومطالب الانسان المعاصر .

وهكذا جاء شعر البياتى فى شكله ومضمونه تعبيرا اصـيلا ومعاصرا عن تجربة خاضها وانفعال كابده وواقع عاشه وعاناه .. فلم تكن ثورته على شكل الشعر التقليدى مجرد خروج على أوزان الخليل ، أو مجاراة لحركة الشعر الجديد ، **وانما هى فى صحيحها مضمون جديد اختار شكله الجديد** ؛ فلم يكن يمكن لأحاسيس الشاعر المتصارعة ورؤاه المتداخلة ومواقفـه المليئة بصيحات الرفض والاحتجاج ، وعباراته التى يصطك بعضها ببعض حتى تكاد تطفر من فوق سطح الورق .. لم يكن يمكن لهـذه الرؤى الرافضة الثائرة أن يطمسها قالب الشعر التقليـدى .. ذلك القالب الرخامى الأملس الذى يقضى على كل نتوء أو انفعال ولا يتسـع للمواقف الفكرية الجديدة والصـور الشعرية الجديدة التى يتألف منها عالم الشاعر الجديد، لهذا كان البياتى فى **طليعة من حاولوا البحث عن شكل شعرى جديد يفى بتطلعات الشاعر المعاصر فيعطيه حرية أوسع فى التعبير ، وحركة أعرض فى التصوير ، ويخفف من القيود الشكلية التى تعـوق احساسه بالجمـال وتعطل اعجابه بالأشياء .**

على انه اذا كان البياتى من ابرز الشعراء الذين سارعوا الى تقبل الشكل الجـديد ، فهو فى الوقت نفسه من ابرز الشعراء الذين عملوا على تعميقه وتأصيله حتى لا يصبح شيئا منبتا عـديم الجذور ، فليست ثورته على الشعر التقليدى فى تكسير أوزانه بمقـدار ما هى فى توزيـع تلك الأوزان ، ثم فى توزيع القافية ثم فيما هو اهم من هذا وذاك وأعنى به ((**مضمون**)) الشعر .. فالشعر الجديد عند البياتى ليس هو شعر التفعيلة الواحـدة ، ولا هو الشعر غير المقفى ، لأن الأوزان القديمة مرعية فى شعره ، كما ان اغلب أشعاره تكاد تتكامل أبياتها وتنتظم قوافيها ، **وانما الجديد حقا فى شعر هذا الشاعر هو تطويع الشـعر لحركة الحياة المعاصرة ، وتوظيفه لخدمة قضايا العصر ، وتهـديفه بحيث يصبح سلاحا فى مواجهه قوى الشر والدمار وكل ما هو مضاد للحيـاة .**

وبمقـدار ما يحرص البياتى على الوفاء بمضمون العمل الشعرى ، يحرص فى الوقت ذاته على الوفاء بفنية الشعر ؛ فاذا كان لابد للشعر لـكى يكون ((**دعوة**)) أن يحتضن قضية ويبلغ رسالة ، فلابد له لكيلا يصبح ((**دعاية**)) الا يقع فى هوة الخطابية والمباشرة ، ومن هنا كانت معالجة البياتى لموضوعاته الشعرية معالجة غير تقريرية تتسم بالوحدة العضوية من ناحية، وبالصورة اللاواقعية من ناحية أخرى ، هذا فضلا عن معالجته الواقع بما هو فوق الواقع .. بتوظيف الرمز ، وتعصير الأسطورة ، واستدعاء شخصيات من جوف التاريخ .

والحقيقة أن شاعرنا البياتى قد وفق توفيقا كبيرا فى ان تكون له لغته الخاصة فى التعبير سواء فىموسيقى الفاظه ، أو فىمفردات شعره ، أو فى صوره الجزئية ورؤاه العامة . فشعره يتميز بتعـدد الصور الجزئية المتناثرة التى تتكامل فيما بينها لتعطى الانطباع الكلى العام ، كما يتميز باللمسة السريعة واللمحة القافزة والاقتراب من لغة الحديث اليومى مما يضفى عليه تدفقا وحيوية يعمقان احساسه الدرامى بالحياة ، ثم هو يتميز بعد هذا وذاك بظاهرة التعميم الشعرى التى هى فى جوهرها ارتفاع من الوقائع الجزئية الى مسـتوى الفكر ، أو ارتفاع بالرؤية البصـرية الى مسـتوى الاستبصار ، وأخيرا يتميز شعره بالاحالةالمتبادلة بينالمدرك الحسى والمعنىالذهنى أو بين((**العرض**)) المحسوس و ((**الجوهرى**)) المتصور ؛ فعلى الرغم مما فى شعره من صور حسية ظاهرة الا أن وراء هذا الظاهر معانى كلية مجردة ، ورموزا أكثر شمولا وأعمق دلالة ، وتجارب مريرة قاسية .. تجارب انسان ذكى حساس احس دفء الوطن فعاش فيه ، وأحس مـرارة الاغتراب فعبر عنه بل وعاش فيه ، ولكنه كان افضل من غيره لأنه استطاع أكثر من غيره ان يعتصر من مرارة التجربة رحيقا يقتات به فى نضاله البطـولى من أجل قضايا الحرية والسلام .. **حـرية الوطن وسلام الانسان** .. فالشاعر على الأصالة هو القادر على تحرير وطنه حتى ولو كان خارج الوطن .. وهو القادر على مناصرة قضـية الانسان ، حتى ولو كان بعيـدا عن اهله .. بعيدا عن زوجته .. بعيدا عن أولاده ..



وهكذا يخطىء من يتناول شعر البياتي كشكل من غير أن ينظر اليه كمضمون ؛ فثمة وحدة عضوية بين قالب شعره وفحواه بحيث تنبع خصائصه الشعرية من تجاربه الحية وخبراته الوجودية ؛ **أو كما سبق أن قلت ان الالتزام والاغتراب كوسيلة والوطن والانسان كغاية هذه جميعا هى الجهات الأصلية الأربع فى عالم عبد الوهاب البياتى .**

وجه الشاعر المغترب

على هذا النحو وبهذا المعنى يمكن التوفيق بين التزام شاعرنا بقضايا وطنه وانسان عصره ، واغترابه فى نفس الوقت عن أرض هذا الوطن فضلا عن احساسه بمعنى النفى وتجربة الضياع . فالاغتراب فى حياة البياتى وشعره ليس هو **الاغتراب الوجودى** الذى نجده عند اديب مثل **البير كامى** ، ولا هو **الاغتراب الحضارى** الذى نطالعه عند كاتب مثل **كولن ويلسون** ، ولا هو **الاغتراب الميتافيزيقى** الذى نلقاه عند الشاعر **ت . س . اليوت** . فغربة الواحد من هؤلاء ليست غربة جزئية أو موضعية يرجع سببها الى العزلة أو النفى أو الترحال ، ولا حتى الى الفقر أو البطالة أو سوء الطالع ، وانما هى غربة جذرية شاملة لا تقف عند مجرد الرفض لوضع من أوضاع المجتمع ، أو السخط على جانب من جوانب الحياة ، لأنها تمتد لتشمل الحياة ذاتها من حيث هى معطى كأى عام ..

فالوجودى مغترب لأن ذاته الحقيقية ضاعت منه فى زحام الحياة اليومية ، ولم يعد يشعربالأنا بل أصبح يشعر باللا أنا ، **واللا منتمى** مغترب لأن حضارته الروحية داستها عجلات المجتمع الصناعى التكنولوچى ، ولم تعد نتائج أعماله ملكا له بل تجاوزته وأصبحت شيئا آخر غيره ، **والميتافيزيقى** مغترب لأنه لم يعد يتعرف على نفسه لا فى عمله ولا فى الآخر ، مما جعله يسقط ذاته على اله تصوره موضوعا مطلق القدرة والقوة فاذا به يتحول الى قوة موضوعية غريبة على الانسان .. **فهؤلاء جميعا غرباء يعيشون فى عالم غريب .. عالم يناصبهم ويناصبونه العداء .. عالم لم يعد لهم فيه هدف ولا غاية لأنه لم يعد عالمهم على الاطلاق .**

وجوهر المشكلة عند هؤلاء جميعا ان العمل الذى يقوم به الانسان بدلا من أن يشبع حاجاته الانسانية ، وبدلا من أن يكون وسيلة لتحقيق

التكامل النفسى والتكامل الاجتماعى ، وبدلا من ان يكون سبيلا لاقامة مجتمع انسانى اشتراكى عماده الكفاية والعدل ، أصبح فى ظل المجتمع الرأسمالى التكنولوجى الذى تحكمه قوانين العرض والطلب ، أصبح قوة غريبة ومغتربة عن الانسان .

وهنا يقع شقاء الانسان الغربى المعاصر ، ويقع فى الوقت ذاته الخلاف الجذرى العميق بينه وبين الانسان العربى فى المنطقة العربية ، أو بينه وبين البياتى كواحد من أفراد هذا الانسان ؛ فتجربة الاغتراب التى نستشعرها فى شعر هذا الشاعر ، انما هى فى صحيحها تجربة تاريخية عابرة نتجت عن ظروف سياسية واجتماعية معينة مر بها وطن الشاعر فى أعقاب كارثة فلسطين ، وفى أثناء سيطرة الأنظمة الرجعية ، وبعد تآمر قوى الاستعمار فيما عرف بحلف بغداد .. لهذا كله ولكثير غيره انطلقت فى العالم العربى وعلى أوسع نطاق معركة التحرر الوطنى سواء فى داخل نفوس الأفراد أو فى داخل صفوف الشعب . انطلقت تهتف بسقوط الرجعية والتبعية والأحلاف ، وتناضل من أجل التقدم والعدالة والحرية .

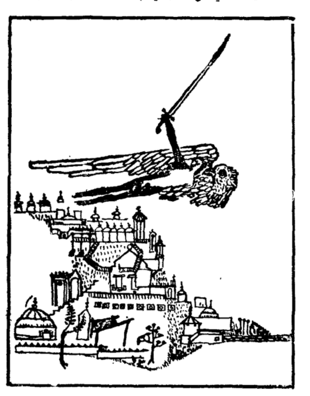
وكان من الطبيعى بالنسبة لشاعرنا الذكى الحساس ان يرى الواقع الأليم أمام عينيه فيعلن عليه الثورة ، ويرى المستقبل المأمول بعين خياله فيغنى له اغنيات الأمل والاستبشار؛ فدواوينه كلها بوجه عام ، وديوانه قبل الأخير **« سفر الفقر والثورة »** بوجه خاص ، وديوانه الأخير **« الذى ياتى ولا ياتى »** بوجه أخص ، كلها ثورة على الحكام الطغاة الذين اكلوا خبز الجياع ، وشربوا رى العطاش ، واستحموا بالدم الحى ، وثورة على تجار السياسة وسماسرة الحروب الذين قتلوا الأغنيات وذبحوا الأمنيات وانشبوا مخالبهم فى عنق الحياة ، ثم ثورة على أشياع هؤلاء وهؤلاء من الزاحفين كالجرذان فوق أشلاء النهار ، وبخاصة تلك الفئة التى تملك سلاح الكلمة ولكنها تمرغ شرفها فى الوحل والتراب :

كان زمانا داعرا يا سيدى ، كان بلا ضفاف
الشعراء غرقوا فيه ، وما كانوا سوى خراف
وكنت أنت بينهم عراف
وكنت فى مأدبة اللئام
شاهد عصر ساده الظلام

ولكن الشاعر الثورى الأصيل هو الذى يستخلص من ذبالة الواقع عنفا وصلابة، ومن عتمات الطريق وميضا ونارا ، ومن الكلمة التى لطخ شرفها فى الطين سلاحا لمواجهة العدو ايجابا وسلبا :

فاستيقظى يا صخرة فى الصدر ، يا رمحا بلا سنان
يا كلمات خضبت بالدم ، يا نارا بلا دخان
ولتسكتى ضفادع السلطان

والذى نخلص اليه من هذا كله هو أن غربة البياتى فى حياته وشعره ، **غربة جزئية عابرة لها ظروفها السياسية والاجتماعية التى بزوالها تزول غربة الشاعر وليست غربة وجودية شاملة ترفض الحياة فى ذاتها ومن حيث هى حياة .** فالشاعر العربى يرفض وضعا معينا من أوضاع المجتمع وحالة بعينها من حالات الحياة دون ان يعنى هذا فراره من المجتمع أو تشاؤمه من الحياة . وهذا هو المعنى الذى ذهب اليه الفيلسوف الألمانى **هيجل** فى معرض تفرقته بين الاغتراب من حيث هو **ظاهرة تاريخية** ترجع الى ظروف مرحلية كالظلم والاستبداد وفقدان الحرية ، وهى ظروف اذا زالت زالت معها ظاهرة الاغتراب ، وبين الاغتراب من حيث هو **ظاهرة انطولوجية** تخرج فيها أفعال الانسان عن ذاته بحيث تصبح وكأنها غريبة عنه ، وهذا النوع من الاغتراب لا يمكن للانسان ان يقهره أو يتجاوزه لأنه باق ابدا .



اسلوب الوجه والقناع

غربة البياتى اذن غربة ارادية واعية تعرف سبيلها الى الخلاص ، وهى لذلك تجـربة مضمون يعرف كيف يختار شكله .. وامعانا فى الغربة مضمونا وشكلا لجأ الشاعر فى ديوانيه الأخيرين « سـفر الفقر والثورة » و « الذى يأتى ولا يأتى » الى **أسلوب التعبير من وراء قناع** ، فاذا كان بعض الشعراء يخلعون مشاعرهم على **الطبيعة** محاولين بذلك **تجسيد** تلك المشاعر ، فالبياتى انما يخلع مشـاعره على **التاريخ** محاولا تجريد تلك المشاعر ، اعنى انه لا يقف عند مجرد الصورة الشعرية ، وانما يحاول ايضا أن يمزجها بالفكرة الشعرية . وبذلك يضيف الى وظيفة الشعر فى التعبير عن الأشياء ذات الطبيعة الكلية ، وظيفة التاريخ فى التعبير عن الأشياء الخاصة المحدودة ، أو على حـد تعبير المعلم الأول **يجمع بين الشاعر الذى يروى ما قد يحدث وبين المؤرخ الذى يروى ما قد حدث .**

والواقع أن البياتى لم يصل الى هـذا الأسلوب فى التعبير الا بعد رحلة طويلة من التجـارب قطعها الشاعر فى البحث عن هذا الأسلوب ، ولعل قصـائده العشر فى ديوان **« النار والكلمات »** والتى تحـدث فيها الى فنانين وأدباء وشعراء من أمثال **لوركا وهمنجواى واراجـون وألبير وبابلو بيكاسو وناظم حكمت** هى أولى تجاربه فى هذا الصدد ؛ ولكن على الرغم مما فى هذه القصائد من وهج الانفعال وحماسة التعبير الا اننا لا نجد فيها شيئا من عمق التـأمل أو ابداع التفكير ؛ فهى شحنات انفعالية عامة تفتقر الى تخصص النظرة وتفرد الرؤية وترتبط بانفعالات الشاعر الثائرة أكثر مما تكشف عن نظرته الخاصة الى حـركة التاريخ ؛ ومن هنا كان تعاطف شاعرنا مـع هؤلاء الفنانين والأدباء والشعراء تعاطفا قوامه النزعة الانسانية أكثر من أن يكون تعاطفا مع اناس تربطـه بهم علائق الماضى ووشـائج التراث .

وربما كان هذا هو السبب الذى من اجله لجأ الشاعر الى شخصيات من التراث العربى تأصيلا لرؤيته الشعريةوامتدادا بها الى العصر الحاضر ؛ وهو ما فعله فى قصـيدته الطـويلة **« موت المتنبى »** التى أسقط فيها مشاعره على **شخصية ابى الطيب ، وتعاطى فيها التاريخ من خلال منظوره الخاص ؛ غير ان البياتى هنا ايضا وان كان قد وفق فى أن يضع يده على** المصدر التاريخى الذى يستقى منه شخصياته الا انه لم يوفق فى اختيار شخصية ابى الطيب بالذات ، لا لشىء الا لأن تمرد الشاعر العربى القديم على واقع عصره لم يكن تمرد من يحتضن قضية ويعانق فكرة ويلتزم بموقف اجتماعى عام ، وانما كان تمردا شخصيا خاصا ، سببه احساس الشاعر بفضائله ومزاياه ، وهدفه هو الحصول على الجاه والسلطان ، ومن هنا كانت مأساة حيـاته ومأساة موته ، ومن هنا أيضا كان الصدع الشعرى العميق بين طبيعة الشاعر القديم وقضية الشاعر المعاصر ، ومن هنا اخيرا كان غلبة أسلوب السرد القصصى على أجزاء القصيدة ، فبدلا من أن يتحد البياتى بشخصية المتنبى ، وبدلا من أن يرتدى قناعه لكى يعبر من خلاله ، لجأ الى تصوير قصة حياة المتنبى بطـريقة مأساوية مؤثرة تثير القارىء ولكنها لا تحمله على التفكير .

ولكن شاعرنا البياتى سرعان ما وضع يده على أسلوبه الجديد فى التعبير والذى ظـل يبحث عنهطويلا ، واعنى به **أسلوب التعبير من وراء قناع** ؛ ففى قصيدتيه الطويلتين **« عذاب الحـلاج »** و **« محنة ابى العلاء »** من ديوان **« سفر الفقر والثورة »** ثم فى قصيدته الأكثر طولا **« ثورة الخيام »** فى ديوان **« الذى يأتى ولا يأتى »** نراه يعرف كيف يختار الشخصية التاريخية التى يتحد بها اتحادا حياتيا وفكريا فلا نحس معها بذلك الصدع الشعرى العميق ، كما نراه يعرف كيف يتخلص من مشكلة الذاتية فى التعبير ليعبر تعبيرا أصيلا ومعاصرا من خلال شخصيةتاريخية تحمل كلمته الحاضرة ، ثم نراه بعد هذا وذاك يوفق على حد تعبير احد النقاد فى خلق شخصية **« البياتى ـ الحـلاج »** و **« البياتى ـ المعرى »** ثم **« البياتى ـ الخيام »** وذلك بعد أن خانه التوفيق فى خلق شخصية **« البياتى ـ المتنبى »** .

والسؤال الآن هـو كيف وفق البياتى ـ وعلى أى نحو ـ فى خلق كل شخصية من هذه الشخصيات ؟

البياتي ـ الحلاج

الحلاج هو الحسين بن منصور الصوفي الاسلامي الشهير الذي تشابكت طريقته في اصلاح واقع عصره مع طرق رجال السياسة في ذلك العصر ، فضربوه وصلبوه وقتلوه في بغداد عام ٣٠٩ للهجرة ، ولقد بكته العامة بكاء كثيرا وكادت ان تقع الفتنة ، ذلك لأن الحلاج لم يكن صوفيا فحسب ، ولكنه كان أيضا معلما للفقراء ، **وهاتان الحقيقتان أكثر من غيرهما هما الركيزتان المحوريتان اللتان أدار عليهما الشاعر قصيدته عن « عذاب الحلاج »** والتي احتوت على ستة أجزاء ينتظمها نسق درامي متجانس يتصاعد حتى يصل الى قمة الأزمة في الجزء الرابع « **المحاكمة** » ويزداد تصاعدا حتى ذروة المأساة في الجزء الخامس «**الصلب**» وتنتهي القصيدة في الجزء السادس « **رماد في الريح** » باضاءة المعنى الكلي لمأساة الحلاج ووصول شاعرنا البياتي الى معانقة الحقيقة الكبرى .

ولأن الذي يتكلم هو البياتي من خلال الحلاج ، لا البياتي صريحا ومباشرا ، فان العذاب يبدو جليلا اكثر مما يبدو مؤسيا ، ويدفع الى التأمل والتفكير اكثر مما يقف عند حد الاثارة ، وهكذا نجد البياتي في مطلع القصيدة وقد تجرد من ذاتيته واصبح « **هو** » الحلاج الذي كان يمشي في أسواق المدينة منذ الف عام شريدا هائما يبحث عن الطريق الذي يصلح به أحوال العامة ويدخل به الأمن في نفوس الفقراء ، فهو في الجزء الأول من القصيدة « **المريد** » الذي يشتاق الى معانقة الحقيقية الكبرى :

سقطت في العتمة والفراغ

تلطخت روحك بالأصباغ

شربت من آبارهم

اصابك الدوار

تلطخت يداك بالحبر وبالغبار

ولكنه يعود فيدرك أنعزلة الصوفي عنالخلق من أجل الوصول الى الحق ، ومن حيث هو حق يطلب لذاتهدون نظر لأي اعتبار لن يساعده في اصلاح أحوال العامة ، فيخلع خرقة الصوفية وينزل الى الأسواق ويعلن التزامه بواقع عصره وتمرده على الظلم الاجتماعي ، وذلك في الجزء الثاني الذي اسماه « **رحلة حول الكلمات** » :

يا مغلق الأبواب

الفقراء منحوني هذه الأسمال

وهذه الأقوال

فمد لي يديك عبر سنوات الموت والحصار

والصمت والبحث عن الجذور والآبار

ومزق الأسداف

وليقبل السياف

فناقتي نحرتها واكل الأضياف

وفي الجزء الثالث والذي عنوانه « **فسيفساء** » يحكي لنا الشاعر قصة مهرج أحب ابنه السلطان ، وكان حبه هو الذي يساعده على الاستمرار في عمله الوضيع وعلى المضي في تحمل أعباء الحياة ، ويحدث أن تموت ابنة السلطان تموت « **كما الفراشة البيضاء في الحقول** » فيصاب المهرج بالجنون ويلوذ بالصمت الحزين وتنتهي القصة :

رويت ما رأيت

رأيت ما رويت

كان وياما كان

والذي يقصده الشاعر من وراء هذا المعنى الرمزي هو أن الحلاج الصوفي العاشق الذي ظل مأخوذا بوصال معشوقته متحملا من أجلها آلام الزهد والنسك والعبادة ، لم يجدها أمامه فجأة بعد أن خلع خرقة الصوفية ونزل الى العامة وباح لهم بالسر ، وهذا معناه أن قصته مع **الحقيقة الصوفية** قد انتهت لتبدأ قصته مع **الحقيقة الواقعية** ، ولكن الحقيقة الواقعية ليست مكاشفات ومشاهدات وانما هي رياضات ومجاهدات ، وهي كذلك مغالبة لقوى الشر والدمار ، وتحمل الانسان مسئوليته ازاء تغير الواقع من حوله ، لهذا كان من الطبيعي أن يقع الصدام بين طريقة الحلاج في الاصلاح وبين طرق رجال السياسة في عصره :

بحت بكلمتين للسلطان

قلت له : جبان

وكان من الطبيعي أيضا أن يؤخذ الحلاج بكلمتيه ، فيحاكم من أجلهما ويصلب فوق حروفهما ، وهكذا ينتهي فصل « **المحاكمة** » قمة الصراع ، ليبدأ فصل « **الصلب** » ذروة المأساة ، مأساة الكلمة الشريفة المناضلة حين تعاني آلام الاستشهاد :

واندفع القضاة والشهود والسياف
فأحرقوا لسانى
ونهبوا بستانى
وبصقوا فى البئر ، يا محيرى
ومسكرى
وطردوا الأضياف

ولكن البياتى فى الفصل السادس والأخير ((**رماد فى الريح**)) يجرد عذاب الحلاج من أله لكى يبقى على عظمتـه ، فالصـوفى القـديم الذى حـل فى الشاعر المعاصر ، والذى مر بالتجربة كلها حتى الموت ، لم يعد يجـزع من أى عذاب . ان الشاعر هنا يمزج فى براعة فائقة بين فكرة الحلول التى كان يعتنقها الحلاج ، والتى تقول بأن روح الله ((**اللاهوت**)) تحل فى جسد الانسان ((**الناسوت**)) فتهبها الحياة ، وبين ايمان الشاعر الثورى المؤمن بحتميـة التطور وارادة التغيير :

أوصال جسمى اصبحت سماد
فى غابة الرماد
ستكبر الغابة يا معانقى
وعاشقى
ستكبر الأشجار

فكأن ((**البياتى ـ الحلاج**)) هنا انما يحل فى الحياة لكى ينتصر على الموت ، ويحـل فى الوجود لكى ينتصر على العدم ، ويحل فى الحرية لكى ينتصر على القيود والأغلال .

البياتى ـ المعرى

بعد ((**عذاب الحلاج**)) تجىء ((**محنة أبى العلاء**)) الشاعر العربى الكبير الذى ولد فى معـرة النعمان قرب حلب ، وفقد بصره وهو صغير فاعتزل الناس فى بيته وسمى نفسه ((**رهين المحبسين**)) ... عزلته وعمـاه . ولقد لاقى من ذيوع الصيت ما لاقاه ، فأحبه من أحب ، وكرهه من كره ، وتحدث عنه من تحدث كأنه من خوارق العادات .

والبيانى هنا يتخذ من عزلة الشاعر العربى القديم واغترابه ركيزةمحورية يدير عليهاقصيدته



«محنة أبى العلاء» ؛ فمحنة الشاعرين واحدة . **العزلة والاغتراب** ، وموقف الاثنين واحـد **الالتزام الفكرى بقضايا السياسة والمجتمـع وان لم يشاركا فيها بطـريقة مباشرة** . وهكذا يقـوم البياتى برحلة علائية فى العصر الحاضر يناقش فيها الأمور ويعالج الأشياء ، متخـذا من أبى العلاء مرشدا وهاديا على نحو ما فعل شيخ المعـرة مع **ابن القارح** فى ((**رسـالة الغفـران**)) .

وتقع القصيدة فى عشرة أجزاء لا يؤدى بعضها بالضرورة الى البعض الآخـر ، ذلك لأن الشـاعر لا يروى قصة ولا يحكى رواية وانما هو يختار مواقف أساسية فى حياة المعرى تتلاقى رموزها وتتجمع دلالاتها لتصب فى بؤرة شعورية واحدة تعطينا فى نهاية الأمر الأثر الثانى المطلوب . أما الجزء الأول وعنـوانه ((**فارس النحاس**)) فأشبه بالبرولوج القصير فى مسرحية تراجيدية فاجعة يصف لنا فساد العصر الذى عاش فيه المعـرى وأدى به الى الاعتزال ، وهو فساد العصر الذى عاش فيه البياتى وأدى به الى الاغتراب ، انه عصر القيم النحاسـية .. ظاهرها رنين أجوف وباطنها خواء . أما انسان هـذا العصر فهو فارس النحاس الصدىء الذى فقد صوته وفقد معه فجره وضحاه :

والباب اغلقت الى الأبد
ثلاثة منها أطل فى غد عليك
مقبلا يديك :
لزوم بيتى وعماى واشتعال الروح فى الجسد

ولكن غربة الشاعر واعتزاله داخل سجونه الثلاثة لم تحل دون وعيه بذاته ومحاولته تخطى حدود وعى الذات ، وذلك لكى يلتزم بمشكلات الكل ويعانق قضايا المجموع . **فالذات وحدها بدون الآخر تصبح شيئا .. أى شىء** ، لأن الحياة ما هى الا حوار بين الذات والآخر اشبه بالحوار الدائر بين حركتى الشهيق والزفير احدهما وحده اختناق وكلاهما معا حياة :

يدى — التى استرجعتها
أمدها ، لتنفخ الحياة فى الجماد
لتزرع الأوراد
امدها للشمس والريح والمطر
لاخوتى البشر

ولا يقف التزام الشاعر عند مجرد مصافحة الآخرين والالتقاء معهم على طريق الفقر والثورة ، بل يمتد ليتخذ خطوة اكثر ايجابية ، فيها يدين الشاعر عصره بأكمله ، عصره الذى ساده الظلام . وفيها يرفع صوته فى وجه مولانا السلطان .. سلطان الزيف الذى استشرى والنفاق الذى طغى وزاد :

قافية الهمزه كانت بغلة عرجاء .
يركبها الأمير كل ليلة ليلاء
كل القوافى اصبحت ، يا سيدى ، كالبغلة العرجاء
كان زمانا داعرا ، كان بلا حياء

ولكن وعى الشاعر بالجماعة — بعد وعيه بالذات — قد تضخم الآن ، فلم يعد قاصرا على ثورة الشاعر على سلطان الزيف والظلام بل امتد ليشمل ضفادع السلطان .. من شعراء وكتاب واصحاب كلمة ؛ **فعلى هؤلاء أكثر من غيرهم تقع مسئولية فساد العصر ، لأنهم أكثر من غيرهم طليعة الوعى الانسانى والمندوبون لتحقيق المثل الأعلى ، فان هم خانوا شرف الكلمة ورسالة التنوير اضحت حكمتهم جنونا وكلماتهم لغوا واحاديثهم ثرثرة .**

كانت تقىء حقدها على الجماهير ، على المارد وهو يكسر الأغلال
ضفادع كانت تسمى نفسها « رجال »
رايتهم فى مدن العالم ، فى شوارع الضباب
فى السوق ، فى المقهى ، بلا ضمير
يزيفون الغد والأحلام والمصير

وعلى الرغم مما فى الأرض من فساد وعلى الرغم مما فى الكون من شر ، فان الشاعر يؤمن بأن الخير باق واصيل لأن الشر عارض وزائل ، ومن ثم فهو يبشر بالفجر المشرق فوق اشلاء النهار ، والغد الباسم بعد أعاصير الحياة :

وبعد الف سنة ستنضج الأعناب
تملأ الأكواب
ويبعث الغنى
فآه ثم آه يا صبابتى وحزنى

ولكنه ليس الايمان الطوباوى الحالم ، ايمان المؤمنين الذين يشع منهم النور ولا يشع اليهم النور ، وانما هو ايمان الثوار والمناضلين الذين يقولون بحتمية التطور ويقولون معها بجدلية التاريخ ، **فالسماء لا تمطر عدلا وانما العدل شىء تستخلصه ارادة الحياة :**

الموت عدل — حسنا — فليضرب الشاه على قفاه
حتى يموت ، ولتكن عادلة — يا سيدى — الحياة

ومع هذا كله ، فاذا كان لابد للشاعر الثورى أن يفعل ما يريد ، فلابد له ايضا أن يريد ما يفعل ، لأن ارادة الفعل اهم من الفعل نفسه كما أن ارادة الحياة اهم بكثير من الحياة نفسها ، وتلك حقيقة كان من التوفيق أن تنبه لها شاعرنا البياتى فجعل عنوان المقطع العاشر والأخير من هذه القصيدة « محنة ابى العلاء » الكلمة الشهيرة التى اطلقها جاليليو فى وجه السلطة — سلطة الدولة والدين جميعا — **« ولكن الأرض تدور » :**

والأرض ، رغم حقدكم ، تدور
والنور غطى نصفها المهجور

البياتى — الخيام

وبعد **«محنة ابى العلاء»** تجىء **«ثورة الخيام»** الشاعر الفارسى الشهير صاحب الرباعيات الأكثر شهرة ، والذى كانت حياته ثورة على اعداء الحياة ، ثورة على قراصنة المجتمع .. ثورة على سماسرة الدين .. ثورة على تجار الفكر .. ثورة على عشاق الظلام ، ولذلك قطع

الخيام رحلة عمره ، النار قلبه ، والماء دموعه ، والهواء حياته ، والتراب مثواه .

ومن هنـــا كانت ثورته على واقع عصره وعلى معطيات الحياة من حوله .. على العناصر الأربعة ، وعلى الحواس الخمس ، وعلى الجهات الست ، وعلى الأفلاك الســـبعة ، بل وعلى العقل والدين جميعا ، وبعد أن فشلت الثورة وفر الثائر أخـــذ الخيام يتلفت الى الماضى الضـــائع والمستقبل الضبابى ، يجتر الآلام ويتلمس العزلة ، يتدبر الأشياء ويؤثر الأغتراب **« لا تحسب أنى خليع سكير ، فأنا لا أشرب الخمر طلبا للنشاط أو الطرب ، ولا ابتغـــاء المروق على الدين أو الخروج على الأدب ، وانما أشتهى الغفلة عن نفسى قليلا »** .

وعبر حياة الخيام وثورته على واقع عصره، حاول البياتى أن يقيم جسرا بيننا وبين تراثنا العربى القديم ، مستدعيا حياة الخيام الى وقتنا الحاضر ، مسقطا عليها دلالة عصرية جديدة ، متناولا اياها على مستوى المجـــاز تارة وعلى مستوى الحقيقة تارة أخرى ، وذلك فى قصيدته الطويلة **« الذى يأتى ولا يأتى »** والتى تقـــع فى ثمانية عشر مقطعا استهلها الشاعر بافتتاحية أسطورية الجو ، وصف فيها العصر الذى عاش فيه الخيام محيـــلا هذا الوصف الى عصرنا الحاضر ، محققا الاحالة المتبادلة بين العصريين، مستخدما المأثور الشعبى **« لا غالب الا الله »** كوسيلة من وســـائل التســـتر الفنى خلف قنـــاع :

— مولاى ! قال النجم لى ، وقالت الأقدار
بأننا ممثلون فاشلون فوق هذا المسرح
المنهار
وأن هذى النار
الشاهد الوحيد فى محكمة الزمان
تصدع الايوان
واحترقت أوراقنا الخضراء فى الحـــديقة
المعطـــار
والعندليب طار
— مولاى : لا غالب الا الله
فآه ثم آه

فى هذا الجو ولد الخيام ، ولد فى نيسابور ، ولد كما يولد كل انســـان ، ولكنه لم يعش كما يعيش أى انسان .. فقد كانت حياته صرخة احتجاج مادى وروحى على الظلم الاجتماعى ، والتفاوت الطبقى ، والامتهان لقيمة الحرية ، مما ادى به الى الثورة على كل سلطة ســـواء كانت سلطة الدين أو سلطة العقل او سلطة الدولة . ولكى لا يدفـــع هـــذا المضـــمون الأيديولوجى الساخن بشـــاعرنا البياتى الى الوقوع فى هوة الخطابية المباشرة ، نراه ببراعة الفنان يعود الى حياة بطله الخيام ليستخلص منها رموزا ذات دلالة أكثر عمومية ، وأعمق شاعرية :

— يا عندليب العاشق الأعمى ، ويا خزائن
الأسرار
أبحرت السفينة
تبحث فى الأصقاع عن مدينة
لم يقف الشحاذ فى أبوابها يوما ولم يسند
على رصيفها جبينه

وبعـــد أن يخلق الشاعر خلفية رمزية للصورة ، يعود الى المضمون الفكرى فيؤكده من جديد مضيفا اليه بعدا جديدا ليس فى هذه المرة المأثور الشـــعبى المستخلص من تراث الشعب ، ولكنه المأثور الأدبى المستخلص من تراث الانسان ، انها العبارة المشهورة التى قالها **شكسبير** على لسان بطله **مكبث** من أن الحياة «نكتة» أطلقها مأفون ، ملؤها الصخب والعنف ، ولكنها لا تدل على شىء :

كل الغزاة بصقوا فى وجهها المجدور
وضاجعوها ، وهى فى المخاض
حياتنا فيها ، وفى داخل هذا النفق المسدود
رواية مملة مثلها أحمق أو مجنون

فمثل هذه اللفتة الفكرية تحقق بتفاعلها مع الصورة الفنيـــة نوعا من التوازى الهارمونى الذى يضيف الى الرمز الدال الكلمة الموحية ، واللذان يحققان معا بتفاعلهما مع النغم الأصلى فى القصيدة — وهو ثورة الشاعر على واقـــع عصره — نوعا من البناء الشعرى الأشد قوة والأكثر تكاملا ، والذى لا يلبث أن يبدأ منه ويعود اليه أبدا :

القمر الأعمى ببطن الحوت
وأنت فى الغربة لا تحيا ولا تموت
نار المجوس انطفأت
فأوقد الفانوس
وابحث عن الفراشة
لعلها تطير فى هذا الظلام الأخضر المسجور

ولو أننا قرأنا هذه الأبيات فى منظـــور جـــديد ، لو أننا قرأناها على أن الشاعر انما يتحـــدث عن نفسه لا عن الخيام ، لارتسمت أمامنـــا شخصية البياتى بخصائصها الخاصة وظروفها المميزة ، ومع ذلك فالشاعر لا يلبث طويلا حتى يبث الخيام شكواه ليؤكد هـــذا المعنى :

— أهذه الآلام ؟
وهذه السجون والأصفاد ؟

(٤)

شهادة الميلاد ، يا خيام
في هذه الأيام ؟

فنحن هنا أمام صورتين متشابهتين ، احداهما خارجية والأخرى داخلية ، فسجون الخيام وأصفاده في الخارج يقابلها عزلة الشاعر واغترابه في الداخل ، ومع اختلاف الأيام الا أن الآلام واحدة . **وهكذا يلجأ الشاعر في تأكيد مضمونه الفكرى الى أسلوب الاحالة المتبادلة بين الداخل والخارج .. بين الذات والموضوع .. بين الوجه والقناع** ؛ ولكنه لا ينسى أن يرتد الى مضمونه الفكرى من حين لآخر ليؤكده في كل مرة بأسلوب جديد ، فهو في هذه المرة الثالثة يستخدم المأثور الدينى المستخلص من الكتاب المقدس والذى يتمثل في عبارة السيد المسيح .. « **الكل باطل وقبض الريح** » .

ـ مولاى ، لا يبقى سوى الواحد القيوم
وهذه النجوم
الكل باطل وقبض الريح

وببراعة فنية نادرة يجمع الشاعر بين القديم والمعاصر على مستوى الألفاظ ، بعد أن برع في تحقيق هذا الجمع على مستوى الصورة الشعرية والفكرة الفنية ، فهو يستخدم الكلمات الخيامية أو الكلمات القادرة على تهيئة الجو الخيامي بوجه عام مثل : الخمر والسكر ، والحانة والتقويم ، والحكمة والرغيف .. الخ كما يتحدث عن نجمة الصباح وبساط الف ليلة وحانة الأقدار وقراءة التقويم ونار المجوس وبائعى الخواتم النحاس وثمن الخبز الذى اشترى به زنبقا .. ولكننا نلاحظ ـ بين طيات القصيدة ـ أن الألفاظ المعاصرة تطل علينا من حين لآخر بحيث تخرجنا من الجو التاريخى الذى كنا فيه الى العصر الحاضر الذى نعيش فيه الآن كل هذا من غير أن تهتز الصورة في وجداننا ، ومن غير أن نحس بالتنافر اللفظى بين أجزاء القصيدة .. فكلمات مثل البنوك والأرقام والمقهى وشهادة الميلاد ، وعبارات مثل صحف الصباح والوظيفة الشاغرة وورق الجرائد الصفراء والثورة على الطغاة والاعدام رميا بالرصاص .. تمتزج بآبائها وأجدادها القدامى في مركب هارمونى متجانس اللفظ متكامل البناء .

ولا تقف المزاوجة بين القديم والمعاصر عند هذا الحد بل تتعداه الى أن تصل الى المعنى التراجيدى للحياة ، أعنى الى ما وراء الحياة الخيامية من ثورة ثم فشل ثم فرار ثم نفى واغتراب بحيث نشعر بأن مأساة الشاعر الفارسى القديم هى هى مأساة الشاعر العراقى المعاصر . لأن المأساة لا تزال مستمرة وان تخفت في ثوب عصرى جديد :

وريث هذا العالم ـ الانسان
يحوم حول سوره عريان
فاكهة محرمة
ومدن بلا ربيع مظلمة
مفتوحة مستسلمة
تحيا على الفتات
مات المغنى ، ماتت الغابات
والعندليب مات .

ولكن الشاعر بمقدار ما يعمق وعينا بالمأساة بمقدار ما يحاول أخراجنا منها على رؤية أكثر شمولا ونظرة أبعد مدى ؛ فالأمل لا قيمة له ان لم ينبثق من مقاومة الواقع الأليم ، ولا قيمة للتفاؤل ان لم يكن وليد نضال ومعاناة، وعلى ذلك فالانسان الثورى الشريف هو من يثور على مجانبة الحياة لأن الحياة عنده وعى وارادة ، وعلى ذلك أيضا فان الطلائع الثورية هم أولئك الذين :

يحرقون ليضيئوا : شرف الانسان
أن لا يموت رائعا منسحقا مهان
كالكلب تحت عجلات العار
وأن يعيش في خطوط النار
منتصرا ، حتى وان حاقت به الهزيمة

فالهزيمة في ذاتها لا تهم ، وانما المهم هو الوعى بالهزيمة من أجل أن يكتسب الانسان عمقا جديدا ، ومن أجل أن ينطلق الانسان نحو غاية ابعد مدى .. **نحو اعادة بناء الحياة** . فالنصر بلا معاناة نصر ساذج رخيص ، أما النصر النابع من جوف المأساة فهو النصر الواعى العميق ، ومع ذلك فالبطولة ليست في الهزيمة ولا في الانتصار وانما البطولة في التضحية والنضال .. في الثورة ابدا :

معجزة الانسان ان يموت واقفا ، وعيناه
الى النجوم
وأنفه مرفوع
ان مات ـ أو أودت به حرائق الأعداء
وأن يضىء الليل وهو يتلقى ضربات القدر الغشوم
وأن يكون سيد المصير

هذا هو عبد الوهاب البياتى .. الشاعر الذى جعل من حياته مدادا لكلماته ، ومن الاثنين معا وقودا فكريا وفنيا في معركة الحرية والتحرر ، الحرية من أجل الوطن .. والتحرر من أجل الانسان .

جلال العشرى

أحلام الزورق الغريق

« وتر من أوتار قيثارة تركتها الريح على قارعة الليـل ! وتر مشـدوه دائما .. ومشدود الى ضلوع غائرة .. كأنما يطالع الحياة لأول مرة » .

بهذه الكلمات الرقيقة فى عمق .. الصارخة فى صدق قدم الشاعر فتحى سعيد ديوان زميله الشاعر عبد القادر حميدة .. انه ديوان « أحلام الزورق الغريق » أول ديوان يصدر للشاعر وثانى كتاب يصدر له بعـد مجمـوعته القصصية « رغم كل شئ » وهذان العنوانان يلخصان أبلغ تلخيص تلك الرحلة الطويلة التى قطعها الأديب رحلة الفن والحياة . فعلى الرغم من الشاعر .. رحلة الفن والحياة . فعلى الرغم من كل شئ خرج فتى القرية الصغيرة الاقطاع ساخطا على شقاء الفلاحين ، عاقدا العزم على أن يقف بكلمته فى خط الدفاع الأول .. فى وجه الاقطاع فى أبشع صورة والاستعمار فى أعلى مراحله . ومن هنا كانت قصصـه صرخات فيها الدوى وفيها الأنين .. أنين الانسان المقهور الموجع ودوى الايمان بارادة التغيير .

وكان مما يتفق وطبائع الأشياء بالنسبة لأديبنا الثـائر من أجـل الفلاح ، أن تمتـد ثورته لتشمل الانسان .. ذلك الغريب الضائع . فى زيف المدينة وانحدار القيم والجرى وراء اللاشئ .. ومن هنا كان ديوان شعره « أحـلام الزورق الغريق » تعبـيرا دراميا مؤسيا عن فقـدان الانسان الحديث أصالته وبكارته بعد أن زيفته المدينة وداسته عجلات الحضارة

ومن هنا أيضا كان اختياره للشـعر الجديد قالبا يفى بانفعالات الشاعر المعـاصر ، كما كان اختياره لقالب «السوناتة» الذى ينضح بما فى داخله من أنين وثورة واحتراق .

أما أنين الشـاعر فنسمعه فى قصـائد « غدى » و « الربيع » و « رحـلة » و « حكاية حب » وهى عبارة عن مجموعة من الانفعالات الانسانية أثقلها الواقع الأليم وجثم فوق صدرها فلم تملك سوى هـذه الأنات الحائرة .. ولكن الأنين سرعان ما يصبح صراخا وثورة ففى قصائد « ثورة فلاح » و « رسالة من جميلة » و « سماء افريقية » و « طريق الى السلام » نرى الشاعر يعانق الواقع من حـوله فيهدف أغنياته ويوظف كلماته ويلتـزم بقضـايا عصره ؛ فالكلمة تصبح طلقة والأغنية تتحول الى نشيد .. نشيد من أجل ثورة مصر ونشيد من أجل ثورة الجزائر ونشيد من أجل ثورة افريقيا ونشيد بعد هذا كله من أجل كل خطـوة يخطوها الانسان فى طريق السـلام .

ومن أجل معانى الحرية والتقدم والسـلام يحترق شاعرنا الثائر ، يحترق من أجل حياة أضيق ما فيها يتسع لآمال كل الناس .. وليست قصائده « صلوات » و « حياة قلب » و « فى عيد الأم » و « أحلام الزورق الغريق » الا أشواق انسان أحب الحياة وعاش فيها ، وآمن بأن شيئا لا يساوى الحياة على الرغم مما فى الحياة من بقع سوداء ، ومع ذلك فنحن نستطيع أن نزيل هذه البقـع ونجعل الحيـاة أكثر بياضا واشراقا اذا نحن أردنا ذلك وحاولناه ..

تحية لشاعر الزورق الغريق الذى استطاع أن يحيا الحياة .. رغم كل شئ .

صورة البطولة في شعر المقاومة

اذا كان الشعر هو فن المقاومة بشكل عام ، أى أنه أكثر الانواع الأدبية قدرة على امتصاص وحيق الكارثة ومقاومتها فى حينها ، فان شعر المقاومة الفرنسية ابان الحرب العالمية الثانيـــة ، يحتل مكانا خاصا فى مقدمة القوائم التى تسجل دور الشعر فى المعارك الوطنية ضد النازى . **فالشعر بصورة من الصـــور هو فن الذيوع والانتشار لما يحتويه بناؤه الموسيقى فى اختيار الكلمات وطريقة وضعها الى جانب بعضها البعض من قدرة على الانتقال من الفم الى الأذن الى القلب ، ومن فم الى فم الى فم** . ولعل شعر الحب وشعر الحرب ، يأتيان فى مقام الصدارة من قائمة الأشعار القادرة على الذيوع والانتشار فكلاهما يعتمد على حرارة الانفعال التى يسهل انتقالها بالعدوى اذا ما كان المناخ العام والخاص يهيىء المجتمع والأفراد لهذه العدوى .

أراجون .. شاعر المقاومة

ولقد كانت **المقاومة الفرنســـية** وما تزال من أروع صور الكفاح الانسانى ، اذ اشترك فيها ما يقرب من ربع مليون نسمة من أبناء الشعب غير العسكريين ، وضمت مختلف الاتجاهات من أقصى اليمين الكاثوليكى الى أقصى اليسار الشيوعى ، وشارك المثقفون فيها مشاركة فعلية بدمائهم حين اتخذت كثرتهم مكانها فى صفوف القوات الشعبية المسلحة . على أن هذا المكان لم يكن دائما هو أنسب الأوضاع للمثقف الفرنسى فقد كانت المقاومة فى أمس الحاجة اليه بين سراديب الجرائد والمطابع السرية . ولكن هذه المطابع لم تتوفر منذ البداية ، وهكذا كانت الفرصة مواتية للشعراء — من بين المثقفين الفرنسيين جميعـــا — أن يقولوا مالا يستطيعون قوله عن طريق

ب . ايلوار



ل . أراجون



غالى شكرى

« ليست فرنسا الجريحة الا وطنى ، وليست الحرية الا حياتى او موتى لانها حياة وطنى المسلوب أو موته » .

اراجون

« بقوة الكلمة ، ابدا حياتى ثانية ، لقد ولدت لأعرفك ، لاسميك ايتها الحرية » .

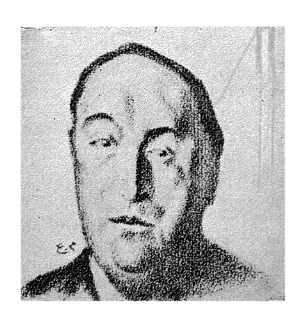
ايلوار

« آه يا فتى ، دخان البارود يذوب فى الضياء ، وانت بعندليب وبندقية ، ماض فى ليل ونهار المعركة » .

نيرودا

الروايات أو المقالات أو المسرحيات ، لأن هذه الوسائل جميعها قد أحكم الحفاظ عليها سواء من حكومة فيشى أو من الرقابة النازية . **واكتشف الشعراء أن فنهم يكاد ان يكون الفن الوحيد القادر على الهرب من سطوة الرقابة والبوليس واستطاعت قصائدهم القصيرة أن تصل الى آذان الناس وافئدتهم** ثم انتقلت من فم الى فم تحمل حرارة الانفعال المتوهج بالمعركة . ولم يكن الاستظهار وحده هو اداة نقل الشعر ، بل كان هناك من ينسج القصائد على سجاجيد الأوبيسون الفرنسى . وكانت قصائد **لويس أراجون** بمثابة التجارب الأولى فى التحايل على عيون السلطات والتهرب من قيود الرقابة التى تيقظت على **« الشعر »** فجأة حين أخذ يتردد على كل لسان ، وحين امتلأت به صفحات المجلات السويسرية التى كانت تنشره

ب . نيرودا



بتوقيع الشعراء وأسمائهم الحقيقية حينا ، أو بأسماء مستعارة فى معظم الأحيان . ويعد أراجون **« شاعر المقاومة »** بحق ، كما وصفه مالكوكم كولى وبيتر رودس فى عنوان كتابهما عنه ، ذلك أنه ــ على حد تعبيرهما ــ « كان الشاعر الوحيد الذى ترك سجلا حافلا بالانفعالات السائدة فى زمن الحرب ، تلك الانفعالات التى كان يشعر بها الجميع منذ أول صدمة للتعبئة حتى فرحة باريس المحررة » .

وكانت المهمة الأولى أمام أراجون أن يعيد الى الكلمات **« سمعتها »** الأولى بعد أن كادت الاحداث أن تشوه هذه السمعة وتمرغها فى الطين ، أى بعد أن كادت الهزيمة أن تجعل الفرنسيين ينطقون بكلمات لغتهم لغة اخرى أو لغات أخرى فيحدث للروح الفرنسية ما حدث لبرج بابل القديم : السقوط العظيم . كان على أراجون أن يعيد المعانى القديمة الى كلماتها فيصبح شعره دفاعا عن الروح الفرنسية وحماية لها من السقوط فى برائن الهستريا بل الجنون الذى أراده النازى لها وكتب فى احدى قصائده يقول « دعنى أقول للجماهير : ان **الشمس هى الشمس »** وتسترسل خلال القصيدة فى وجدان المتلقى فتستكمل رؤيا الشاعر : **اجل ، الموت هو الموت ، والحب هو الحب ، والوطن هو الوطن ، وليست فرنسا الجريحة الا وطنى ، وليست الحرية الا حياتى أو موتى لأنها حياة وطنى المسلوب أو موته** . ويكتب فى قصيدة **« ورود عيد الميلاد »** تحية الى رواد الاستشهاد على يدى النازى :

« نويل ، نويل ! هذا الشروق الخابى
اعاد اليكم أيها الرجال ذوو الايمان العفيف
الحب الذى يموت المرء فى سبيله بصدر رحب
والمستقبل الذى يعيد الحياة الى موته » .

تلك كانت أولى « مزايا » الحرب التى عنى بها شعر اراجون خاصة والشعر الفرنسى ابان تلك الفترة عامة .. فقد عادت الى الكلمات معانيها الحقيقية حتى ما يعد منها عند البعض « **مبتذلا** » فى وصف التجارب الانسانية ، وهكذا اكتسبت أشعار أراجون بساطة وألفة وحياة لم تعرفها أشعاره السريالية السابقة وان كان لتجربته السريالية أثر لا شك فيه انعكس على التكوين الشعرى فى مرحلته الجديدة ، وأكسبه أبعادا لا تستطيع « **مجريات الحياة اليومية** » وحدها أن تحتويها . **كان عبء الهزيمة الرازح على القلوب هو أول ما تنبه اليه اراجون ، وكانت « مجريات الحياة اليومية » فى وضع لا يسمح للشعر أن يصوغ « صورة البطولة » من نسيجها فاتجه اراجون الى التاريخ الفرنسى يستلهم صفحاته أن تجود بقوة الأمة الحقيقية ، قوة المقاومة** .. ولكنه لا يجعل من التاريخ « **عقدة الماضى** » ولا يتخذ من الحاضر « **عصب الهزيمة** » بل هو يمزج حكمة التاريخ بمأساة العصر ليخرج من نسيجها المركب بقصيدة مثل « **باريس** » :

« لا شىء من قبل جعل قلبى ينبض هكذا
لا شىء ألف بين ضحكاتى ودموعى هكذا
مثل هذه الصرخة لمواطنى المنتصرين
لا شىء عظيم قدر كفن ممزق منسول
باريس ، باريس حررت من نفسها .. »

هو لا ينسب البطولة لأفراد ، حتى لأولئك الذين عرفهم وعاش معهم أقسى لحظات عمره ، حتى لأولئك الذين نالوا من العدو أقصى درجات التعذيب حتى الموت .. ان صورة الفرد فى خياله تتحول الى « **وجه فرنسا** » بأكمله ، الوجه الغائب فى أتون المعركة من ناحية ، وفى صفحات التاريخ أو طيات الحضارة من ناحية أخرى . لقد شارك أراجون بنفسه فى المعارك ، خدم كمساعد طبيب ، وترقى الى رتبة الملازم ، ومن هذه المعاناة الخصبة لمعنى الحرب ، ومعنى المقاومة ، ومعنى الوطن .. جاء شعره بمثابة خط الدفاع الأول عن الروح الفرنسية الكسيرة ، حتى اذا استعار من أسبانيا ، المظهر والقناع ، فيقول فى قصيدة « **سانتا اسبنيا** » :

انى لأتذكر نغمة مثل صوت البحر العارى
مثل صيحة الطيور المهاجرة ، نغمة خلفت
فى الصمت ، بعد الألحان ، تنهيدة مكتومة
ثأر البحار المالحة من قاهريها
انى لأتذكر نغمة سمعت صفيرها فى الليل
فى زمن لم يعرف الشمس ، عصر بلا فارس آفاق
عندما كان الأطفال يبكون من القنابل ، وفى المقابر
كان الشرفاء من الناس يحلمون بنهاية الطغاة

ويمتاز هذا الشعر — كما يقول بعض النقاد — بحذق أدائى باهر ، غير أن أهميته بلا جدال ، ترجع الى أنه عبر عن التصدع والحنين الذى الهب فى الجيش الفرنسى نيران العودة الى الوطن .. لهذا يختتم قصيدته بقوله :

اود لو اصدق ان الموسيقى لا تزال
فى قلب هذه المدينة ، ولو مخبوءة تحت الأرض
سوف ينطق الأخرس والمشلولون
سوف يسيرون فى يوم بديع الى صوت القبلة المنتصر

ويعد الشعر الذى كتبه فى ذلك الوقت تصويرا حيا

للمعركة مثل « **بساط الخوف الاعظم** » و « **اغانى فرنسا المهزومة** » و « **ريتشارد قلب الأســد** » و « **الزنابق والزهور** » وكلها تتصف بهذا القدر العظيم من الانفعال بالتجربة الانسانية العميقة التى خاضها الشعب الفرنسى تجربة المقاومة البطولية لجحافل النازى . **ورويدا رويدا اكتشفت رقابة فيشى حقيقة الأشعار التى يكتبها اراجون ، فاكتفت فى البداية بان تنصح المجلات العلنيــة الا تنشر شيئا له ، فاتجه الى المجلات والصحف السرية ، والى المجلات والصحف القادمة من سويسرا . وقد جمع بعد التحرير هذه القصائد التى نشرها سرا أو باسماء مستعارة تحت عنوان شامل « يقظة فرنسا »** ، وتتسم فى أغلبها بما يمليه الحيز الضيق فى الجرائد السرية من تركيز شديد يقترب من المباشرة أحيانا ، ولا يبعد عن جو المعركة لحظة واحدة ، ذلك أن الشاعر والمسئولين عن الطباعة السرية كانوا يعرفون جيــدا ان هذه « **الورقة** » تعرض حاملها للموت اذا وقع بين يدى البوليس . وجاءت الأغنيات والقصائد الطويلة فى « **يقظة فرنسا** » صياغة رائعة للألم العظيم الذى أحسه كل انسان عاش تلك الأيام حيث كان كل فرد على استعداد ان يموت فداء للآخرين . يصف اراجون تلك الأيام « لقد عانينا الكثير ، وبصفة خاصة من الناحية الروحية ، فلا يمكنك أن تعرف معنى أن تعيش كل يوم وأنت تجهل ما سيأتى به الغــد ، فربما يختفى أحباؤك أو أهلك أو تختفى أنت بنفسك .. أو عنــدما تعرف أن كل كلمة وكل فكرة وكل عمل فى سبيل وطنك وأى احتجاج فى سبيل حرية التعبير قد يكون جواز سفرك الى العالم الآخر . أو عنــدما ترى قوة مواطنيك المادية والمعنوية تتسرب وتضيع وتفتت عن قصد ، وبأثم عدوانى عن طريق عدو خبيث يدرك أهمية العقل وقد درس بحذق كيف يقوم بتسميمه . وأنت تلاحظ هذا السم يقطر من جهاز دعاية واسعة النطاق ، التى تحقن فى عقول البسطاء من الرجال والنساء فى كل مكان ، وأنت تلاحظ أثر الشك والخوف القارص على هؤلاء الذين كانوا من الشجاعة حتى أنهم عادوا الى القتــال » . وكان من الضرورى للشعراء – كما اعتقد **أراجون** – أن يكتشفوا طرقا جديدة للتعبير لا أن يظلوا خرسا ، ذلك أنه اذا استمرت حركات القبض والاعدام فربما يخرس قادة فرنسا المثقفون ، فتحرم حركة المقاومة النامية من قيادتها .

واذا كانت صورة البطولة فى شعر اراجون هى صورة « فرنسا » أو « باريس » وليست صورة الأفراد الذين اقتيدوا الى ساحات الاعدام ، فان هذا لا ينفى « التجربة الخاصــة » فى حيــاته التى اتخــذت صورها من ميدان القتال ، ومن علاقته برفيقة عمره **الزا** ، على السواء . يقول فى قصيدة « **الزا أمام المرآة** » :

فى أوج مأساتنا
كانت طوال النهار جالسة امام مرآتها
تسرح شعرها الذهبى اللامع . وكان يخيل الى
أن يديها الوديعتين ترتبان اللهيب
فى أوج مأساتنا
قد ضحت راضية بذكرياتها
فى أوج محنتنا القاسية
مرآتها السوداء كانت صورة العالم
ومشطها وهو يجعد نيران هذه الكتلة الحريرية
أضاء أركان ذاكرتى
رأت الذين نمدحهم فى هذا العالم المظلم من يمثلون
أدوار مأساتنا ، وهم يموتون الواحد اثر الآخر
لا حاجة لذكر أسمائهم فأنت تعرف أية ذاكرة
تحترق فوق أتون هذه الأيام المتهرئة .

ايلوار .. شاعر الحرية

ويمكننا القول انه « **حتى الزا** » لم تكن فى شعر أراجون فردا من الأفراد ، بل كانت صــورة أخرى لفرنسا التى استطاع اراجون أن يتمثل أغوار روحها العميقة ، فاكتشف بطولتها فى الهزيمة والانكسار ، كما اكتشف هذه البطولة فى سنوات المقــاومة أو ســنوات العذاب كما يسميها ، واكتشف أخيرا هــذه البطولة فى انتصارها العظيم حين أصر الفرنسيون على تحرير مدينتهم قبل أن تصل اليهم قوات الحلفاء . وفى أواخر عام ١٩٤٣ قررت جمعية الكتاب القوميين الدعوة لعقد اجتماع سرى فى باريس لاقرار تفاصيل الشكل النهائى لعملهم قبل الانتفاضة القومية . وفى محطة باريس كان فى انتظاره صديق لم يره منذ أن ثار على السرياليين عام ١٩٣١ . ولكن « **اقدار فرنسا وعذاباتها** » وضعتهما معا على الطريق من جديد . كان هذا الصديق هو **الشاعر بول ايلوار** . وكان هذا الاجتماع السرى فى باريس من أهم الاجتماعات التى عقدتها جمعية الكتاب القومية ، فقد أصر أراجون أن المقاومة فى المرحلة الحالية ليست بحاجة الى « **عسكريين من الشعراء** » وانه مقتنع بأن دور **الثقافة عموما ، والشعر خصوصا ، لايقل أهمية عن حمل السلاح** ، وأدان بقسوة وعنف الشاعر **جان مارســيناك** فى حضــوره انه حاول الانخــراط فى ســلك الجنــدية ، بينمــا ســاحة الشعر فى حاجة الى كل موهبة « **تحث الجموع على القتال ضد العدو** » . ويبرز بول ايلوار من بين جميع **الشعراء الذين** اصطفوا فى كتيبة المقاومة « كباب يتأرجح مفتوحا لكل من يعادى الظلم » كما قال عنه **كلود روا** ، وكما يقول هو عن نفسه « **ان لى قوة الوجــود بلا مصير** » ولكنه – فى صبر ومعاناة هائلين – صنع لنفسه مصيرا . وكان ايلوار قد التحق بصفوف المقاومة عام ١٩٤٢ ولم يكن حتى ذلك الوقت الا شاعرا كبيرا من شعراء العاطفة الانســانية العظام . فلما تحولت هذه العاطفة عبر مأساة الهزيمة الى اللون الحزين الفاجع ، لم يتخلف ايلوار عن « التأقلم » مع اللون السائد على العاطفــة الجديدة التى اجتاحت الوجدان الفرنسى . **لذلك حلت صورة « الحرية » مكان**

صورة « الحب » فى قصائده التى اكتفت من حيث المظهر ببطولة العـــادى والمألوف ومن حيث الجوهر ببطولة « النفس الفرنسية » بل « العاطفة الفرنسية » كما كان يصر دائما على القول .

ويبدو لنا للوهلة الأولى أن « الحرية » صورة مجردة خاصة اذا جاءت فى الشعر ، ولكن شعر ايلوار بالذات يتمتع بهذه السمة البارزة فى كل ما كتب ، وهى التقاء المجرد بالمجسد فى جوهر واحد هو « الحرية » .. واذا عنت الحرية فى الماضى « الخلاص بالحب » فهى الآن ــ أى منذ ١٩٤٢ ــ هى « الخلاص بالمقاومة » ... ليست البطولة اذن فى شعر المقاومة عند ايلوار ، بطولة أفراد ، كما انها ليست بطولة تاريخ ، وانما هى بطولة « العاطفة الفرنسية » التى لا تقهر .. هكذا يخاطب ايلوار « الحرية » فى القصيدة المسماة باسمها :

على ملاجئى المخربة
على مناراتى المتداعية

على جدران ضجرى
أكتب اسمك

على غياب بلا رغبة
على عزلة عارية
على خطوات الموت
أكتب اسمك
وبقوة كلمـــة
ابدأ حياتى ثانية
لقد ولدت لاعرفك
لاسميك ايتها الحرية

هذا اللقاء بين المجرد والمجسد هو النسيج الشعرى الغالب على « صـــورة البطولة » عند ايلوار . والمجرد ، أو الحرية ، لا يسوقها بالمعنى الفلسفى الذى يختلف حوله الكثيرون من المثقفين الفرنسيين الذين شاركوا فى المقاومة مشاركة فعالة من بوليتزبر الى سارتر ، وانما يسوقها مع فتات موائد الحياة اليومية ، حياة الصراع الضارى مع النازية الهتلرية والميليشيا الفاشية التى نظمتها حكومـــة فيشى الموالية للغزو . ويبدو أن « أسبانيا » بكل ما يحمله انينها على طول التاريخ ، هى القاسم المشترك الاعظم بين شعراء المقاومة . ولكن صورتها تختلف من أرجوان الذى يرى فيها « صورة التاريخ » الى ايلوار الذى يرى فيها اعمق العواطف وانبلها ، عاطفة الصراع الانسانى ضـــد الظلم . و « فى اسبانيا » هى قصيدة ايلوار « عن الحرية » لا عن أسبانيا وحدها :

لو وجدت شجرة ملطخة بالدم فى اسبانيا
فهى شجرة الحرية
لو وجد فم ثرثار فى اسبانيا
فهو يتحدث عن الحرية
بل انه حين يتحدث « عن باريس » نفسها فى قصيدته

الطويلة « سبع قصائد حب » فانه لا يتحدث عن باريس مثل اراجون الذى يتخذ منها نموذجا للروح الفرنسية ، انه يتحدث عنها فى يأسها « كبطل » يدعى الحرية :

المساء طوى جناحيه
على باريس اليائسه
وقنديلنا
يعلق بالليل
كأسير يتشبث بالحرية

ولعل ايلوار من أكثر الشعراء الذين واجهوا المأساة بشجاعة كبيرة « نحن لا نتبجح بمأساتنا ... لا نخجل من خجلنا » ولكن هذا الوجه المهزوم ، يعترف بهزيمته حقا ، ولكنه لا يستسلم لها :

لا تصيحى : النجدة ! ياباريس
انك تعيشين حياة لا مثيل لها
ووراء عرى
شحوبك ، عرى هزالك
يتكشف فى عيونك كل ما هو انسانى
لقد مات خيرتنا من اجلنا
وها هى دماؤهم تجد قلوبنا ثانية

ولعل « انشودة نازية » من أروع قصائد ايلوار التى صور فيها الشجرة تنزف والربيـــع ينزف لانه « آخر الفصول » لألمانيا الراكعة فى الدم والصديد ، فى الجراحات التى حفرتها فى وجه الانسانية .

صور المقاومة فى الشعر السوفيتى

وكانت الجبهة السوفيتية من أكثر الجبهات المناضلة ضد النازى قدرة على الصمود بالرغم من العشرين مليون قتيلا الذين استشهدوا من السوفييت على خط النار وخلف خطوط القتال وفوق الأرض المزروعة وفى قاع المناجم .. ذلك أن الاتحاد السوفيتى كان هدفا رئيسيا ومباشرا لهتلر أعد له كل ما يستطيع من خطط وقوات . **وكان المثقفون السوفييت يعيشون مرحلة قاسية من تاريخ بلادهم التى كانت قد انتقلت فى أول ثورة اشتراكية عرفها التاريخ الحديث الى مجتمع يعانى من ميراث القرون والأجيال**





ن . حكمت

وتناقضات العصر وحضارة القرن العشرين . واقبلت الحرب العالمية الثانية لتحاول النيل من كل التضحيات التى قدمتها الشعوب السوفييتية فى سبيل حياة أفضل من المجتمع القيصرى المتخلف . وعلى النقيض من الشعر الفرنسى الذى يتجه فى معظمه الى المجردات من المعانى والقيم ، الى التاريخ والروح والحضارة والعاطفة ، **يتجه الشعر السوفيتى فى معظمه الى صورتين أساسيتين هما الانسان والأرض ، الانسان الروسى والأرض الروسية** . البطولة فى حركة المقاومة هى بطولة هذا الانسان بالذات ، من أجل هذه الأرض بالذات . من هنا جاء الشعر فى هذه المنطقة من العالم شعرا حسيا وثيق الارتباط بالواقع ، حتى ما حلق منه فى سماوات الرومانتيكية . وصدق أحد شعراء هذه المرحلة الدامية حين قال « **كنا نجد الشعر مكتوبا فى حياتنا لا يحتاج الى المداد ، فقد كتبناه بدمائنا** » . وليس الاختلاف بين صورة البطولة فى شعر المقاومة الفرنسية وصورتها فى الشعر السوفيتى مقصورا على زاوية التصوير وحدها – الانسان والأرض – بل تجىء بعد ذلك مجموعة من التفريعات الهامة ، كتركيز **الشعر الروسى على بطولة « الفرد » وتركيزه على « التجربة الشخصية » ثم بتركيزه على « التفاصيل المادية المحسوسة »** . ان شعراء عديدين من الشعراء السوفييت حملوا السلاح جنبا الى جنب العمال والفلاحين والمثقفين الثوريين فى الجبهة ، وعاشوا مختلف مراحل الكفاح الدامى بهزائمه وانتصاراته ، ثم بطولاته بعد ذلك ، البطولات المهزومة التى لقيت مصرعها وسط الثلوج والبطولات المنتصرة التى دقت أبواب برلين وقد داست فى طريقها جثث النازى المدحور . كانت « التجربة الشخصية » بمثابة العمود الفقرى للتجربة الشعرية فى حياة شعراء المقاومة الروس ، فيكتب ميخائيل لوكونينى الذى عمل مراسلا عسكريا فى الجبهة طوال الحرب العالمية الثانية ، الى زوجته أو حبيبته يقول :

انني سأسلبك الأمن
اذ أثقب فى البوابة كوة
وانتفض فى الليل مفزوعا
أصيح بك :
« قف من أنت ؟ »

والتجربة الشخصية تعتمد على بطولة الفرد كانسان يصارع فى حلبة جهنمية لا تمنحه الفرصة أن يتحول الى أحد فرسان العصور الوسطى ، بل لا بد له – لكى يكون بطلا حقيقيا – أن يحسم اختياره بنفسه كتاتيانا التى أعدمها الفاشست بعد تعذيب وحشى ثم القوا بها عارية فى الثلوج حتى تجمدت وأصبحت كلوح الجليد . **حينئذ تجد** مارجريتا اليجر ضالتها – الشعرية – لتصوغ معنى البطولة ، بطولة العروس التى زفت الى الثلج فى وحدة فريدة بين الضعف والقوة الأبدية « **لكى تصون شرف البطولة ... فلتصبحى لنا معبودة** » .. فالفرد هنا بمعناه المادى البحث هو « **الخامة** » التى تستلهمها الشاعرة فى رؤية الانسان والأرض من منظور « **المقاومة** » . بل ان المستقبل الذى يتيح للمخيلة ان ترتاد المجهول بكل ما يحتويه من مجردات لا قبل بنا الى تجسيدها ، **يحاول الشاعر ستيبان شيباتشوف** أن يجد له « **بديلا موضوعيا** » فى أن مئات السنين التى تفصل بينه وبين أحفاده (ليست استحكامات حصينة) فعندما كان العدو يمطرنا بقنابله

(كانت شظاياه تتطاير اليكم) . واذا كانت الشـاعرة **مارجريتا اليجر** قد وجدت بغيتها فى تجسيد معنى البطولة عن طريق مأساة واقعية حلت بفتاة دفنوها فى الثلج ، فهل يختلف الأمر عند الشاعر **ايليا سيلفنسكى** حين يرى ذات يوم سبعة آلاف قتيل فى أخدود من الجليد خضبه الدم كحديد علاه الصدا ؟ هل يختلف الأمر بينه وقد رأى بطولة «جماعية» عن الشاعرة التى رأت بطولة الفرد فيما رأت ؟ كلا .. ان « البطولة الفردية » فى شعر المقاومة السوفيتية هو ظاهرة فكرية وفنية معا ، حتى اذا انفعل الشاعر برؤية سبعة آلاف جثة استشهد أبطالها فى « صورة واحدة » . يقول **ايليا سيلفينسكى** فى قصيدته « **بعينى رأيت** »:

لكل منهم حركة خاصة

خاصة الى حد مذهل

تتأكد « صورة الفرد » هذه من خـلال « التجربة الشخصية » بمعناها الواسع ، لا بمعناها البطـولى فحسب .. **فالشاعر سيمونوف** يخاطب زوجته أو حبيبته بهذا الوجدان الفردى المزق « انتظرينى » مهما آمن الأب والأم انه « مفقود » ، ومهما أصاب الأصدقاء « الملل » وعاودوا الشراب أو تجرعوا النبيذ المر فى ذكراه (لا تتعجلى مشاركتهم الشراب) .. (انتظرينى ولسوف أعود) . هذه الحياة الخاصة التى يحياها الأبطال بالرغم من كل الأهوال التى يلقونها فى الجبهة ، هى « **باقة الزهور** » التى يتوقون الى شم عبيرها وسط الرياح المغنة القادمة من جوف القتلى . هذه الحياة الخاصة هى التى تدفع الشاعر اليكسى سوركوف الى مناداة زوجته أو حبيبته (الوصول اليك يشق على أما الموت فتفصلنى عنه اربع خطوات) . هذه الحياة الخاصة أخيرا هى التى تصوغ فردية الأفراد ، أى بطولة الأبطال ، ولكن فى جانبها الانسانى الذى لا يفتعل البطولة برسم الخطوط المستقيمة التى تجعل من الأبطال تماثيـل جوفاء من خزف . ان « الأبطال » السوفييت من لحم ودم ، يزهون بالانتصار حقا ، ولكنهم يشعرون بالهزيمة حتى النخاع .. وحين يصور الشعر لحظات شوقهم العارم الى انفاس امرأة أو ذراعى أم أو دمعة صديق أو ذكرى حب ، فانما لينحت لنا صورة « الانسان » فيهم ، وان تجسـدت — ولا بد لها من أن تتجسد — فى صورة الفرد . على أن الانسان ليس الا طرفا ناقصا فى المعادلة الشعرية — ان جاز التعبير — عند الشاعر السوفيتى ، ولابد للمعادلة من أن تتكامل بالطرف الآخر وهو الأرض . فاذا كان للانسان بطولات ، فالارض هى « المحك » الذى أعلن عن وجود هذا المعنى البطـولى ، **والأرض — لذلك — هى العنصر الذى يشكل خلفية الصورة الشعرية فى ادب المقاومة السوفيتية** . وهى أرض بلا رموز ، ربما يصفها الشاعر بأنها الأم ، ولكن الصورة لا تكتمل الا بأشجارها وجليدها وترابها . والأرض هى « الوطن » وليسـت « الطبيعة » كما سنرى فى شعر بلاد أخرى . وترابها اذن هو تراب الوطن الذى يصفه **ميخائيل ايساكوفسكى** قائلا :

كنا ننسحب

نودع الديار الحبيبة

نروى الطريق

بدموع الانكسار

نيرودا .. شاعر البطولة

ولعل شاعر « الطبيعة » الأول من بين شعراء المقاومة جميعا هو **شاعر شيلى الكبير بابلو نيرودا** . نيرودا يفترش أرض المقـاومة بمعناها الاكثر شمولا من الوطن بمعناه الضيق . ولقد حارب هو نفسه جنبا الى جنب الشعب الأسبانى فى قتاله التاريخى ضد الفاشـية . ولم تكن أسبانيا بالنسبة له الا صورة أخرى من شيلى ومن كل الأوطان التى عانت وتعانى من القهر والطغيان . هكذا كانت أسبانيا عند مثقفى العالم ، على أرضها استشهد **كريستوفر كودويل** وبين ثراها دفن **لوركا** صريعا .. لم تفرق بين الاسبانى والانجليزى ، تماما كما استشهد بيرون فى أرض الأغريق وهى تناضل الغزو التركى . بابلونيرودا شاعر « الطبيعة » بهذا المعنى ، لم يستلهم ظلالها الرومانسية الوارفة ، بل جعل منها « خلفية » الصورة الشعرية التى رسم فيها معنى البطولة على نحو مختلف تمام الاختلاف عن المعنى الفرنسى ، والمعنى السوفيتى . **عمد نيرودا الى « البطولة الفردية » حقا ، ولكن من خلال صور المثقفين الذين عاشوا أو استشـهدوا فى معركة الحرية** ، تجد قصيدته « **الى هاورد فاست** » فى سجنه هى صورة الشاعر الذى تأرجحت رأسه فى الظلال ، وأبواب اسبانيا مغلقة ، والوحوش الدموية تجهز عليه . كما انك تجد قصيدته «الى ميكويل هرنندز» الشاعر القتيل فى سجون اسبانيا ، صورة لهـذه « البطـولة » التى يراها نيرودا فى اطار « الطبيعة » التى لا تتخلى الوانها وأشـكالها وحركتها وسكونها عن المشاركة الايجابية فى رسم الصورة التراجيدية للمقاومة وبطولاتها .

وجلبت العندليب أيضا فى فمك

عندليبا برتقاليا

شاطىء أغنية عذراء ، حيوية ورقة خضراء

آه يا فتى ، دخان البارود يذوب فى الضياء

وأنت ، بعندليب وبندقية ، ماض

فى ليل ونهار المعركة

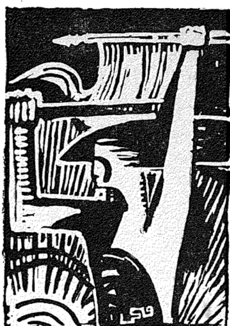
شباب أبدى ، متمرد ، متحرر من الماضى

فاض بالقمح والربيع ،

معقد ومظلم مثل معدن خام

ينتظر اللحظة التى يحمل فيها سلاحك .

ونيرودا هو صاحب « النشيد الشامل » الذى يعد اكبر ملحمة بطولية كتبها شاعر فى عصرنا ، وهو تتويج لانتصار الديموقراطية على الفاشية ، وتمجيد لشـعوب



الأرض فى النضال ضد الوحش النازى وفى قهره وتقليم مخالبه . ولعل ملحمته « **رياح آسيا** » هى تأكيد لهذه الخصائص الفنية التى تميز بها شعره النضالى : استلهام بطولات « الأفراد » ولكن من حياة المثقفين والشعراء منهم على وجه الخصوص ، واستلهام « الطبيعة » بمعناها الذى يتجاوز معنى « أرض الوطن » الى المعنى القريب من حدود الرومانسية التقليدية — من حيث المظهر — وهو المعنى القديم فى الدراما الاغريقية من حيث الجوهر وان شئنا تسمية فلسفية لقلنا أنه يتمثل النزعة « الحلولية » فنيا ، لا فكريا . ونحن لا نجد ظلالا لتجربة شخصية أو حياة خاصة فى شعر نيرودا ، ولا نجد ظلالا « لحكمة التاريخ » أو « عاطفة الأمة » ، وانما نجد صدى عميقا لمحصلات الخبرة الفكرية والعملية ، الشاملة والمباشرة ، للحياة .

لوركا شاعر الصراع

وليس هذا هو الاتجاه الذى سلكه الشاعر الذى لقى مصرعه فى أتون المقاومة ، الشاعر الذى تغنت بحياته وبطولته وشعره ، بقية شعراء العصر ، **الشاعر فيديريكو جارسيا لوركا** . ولا شك فى أن لوركا كان مولعا بالطبيعة فى شعره ، ولكنه الولع القريب من روح الطفولة ، وهذا ما دعاه لأن يكون قريبا أشد القرب من التراث الشعبى بأغنياته ومراثيه وملاحمه . **وهو يقترب فى تكوين « صورة البطولة » فى شعره النضالى من الشعراء الروس الذين يعنون كثيرا بالتفاصيل المادية** ، هكذا نراه فى مراثيه جميعها أو فى معظمها على أقل تقدير . انه فى قصيدته « مرثية لاجناثيو سانشث ميخياس » يكاد يذكرك بمطلع قصيدة مايكوفسكى فى رثاء لينين حين يقول « **فى الخامسة من بعد الظهر** » . الى بقية التفاصيل الدقيقة التى تنتهى بالموت .. فلا يترك الموت الى ما ورائه من معانى الاستشهاد ودلالات المقاومة ، بل يؤكده تأكيدا « ماديا » صارخا :

الثور لا يعرفك
ولا شجرة التين
ولا جياد منزلك ولا نملاته
الطفل لا يعرفك
ولا الأصائل
لانك قد مت الى الأبد .

وكأنه يريد أن يعيد الى كلمة « الموت » معناها الحقيقى — مثل أراجون — بعد أن كادت تصبح « خبرا » عاديا لا « فعلا » رهيبا ضاريا . والى جانب التفاصيل الدقيقة يقترب لوركا من الشعر السوفيتى وبابلونيرودا على السواء فى معنى البطولة ، معناها الفردى الخاص ، لا معناها الانسانى الشامل . ولكنه يميل الى نيرودا فى الابتعاد عن « الحياة الخاصة » و « التجربة الشخصية » ثم يضيف بعدا جديدا هو ما يمكن أن ندعوه باللحظة التراجيدية ، أو هى — على حد تعبيره — ساعة الموت . لوركا يفترض فيك سلفا أنك تعلم من يكون هذا « البطل » الذى يرثيه ، ولماذا قتل ، ولكنه يحرص أشد الحرص على تصوير « القتل » أو « الموت » .. انه بعبارة أخرى يجيب على السؤال : كيف قتل ؟ ولا يعنيه ان يخبرك لماذا قتل . وتعميق « لحظة القتل » من شأنه جلاء بؤرة الصراع بين البطل والقوى التى يقاومها . ويركز لوركا على عملية « التعميق » هذه لأنها مصدر الاستجابة عند المتلقى ، والتفاعل مع البطل ، وأخيرا الانفعال بالمأساة ، أو الدفقة الشعورية التى تنساب من وجدانه المأزوم فى اتجاه الأزمة .. أى صوب المقاومة . على أن لوركا — من أجل هذا الهدف ، استجابة المتلقى — لا يعمد الى استلهام سير الشعراء « الأبطال » كما يفعل نيرودا مثلا ، بل هو يقصد الى شخصيات عادية ، ولكنها حقيقية يعرفها الناس أو بعضهم . انه أقرب ما يكون الى الشاعرة الروسية التى صورت الفتاة القتيلة بين الثلوج . ولكنه لا يقتصر على « **الصورة الخارجية** » بل هو ينطلق من المظهر الخارجى الى ما هو أكثر فاعلية فى الوجدان . يقول فى « **مصرع انتونيو الكمبوريو** » :

ان صراخ الموت يدوى
قرب الوادى الكبير
انها أصوات عتيقة تحيط
بصوت القرنفل النضر

لقد انفذ عضاته الخنزير البرى
فى احديتهم
وفى صراعه ، كان يثب
كوثبات دلفين الماء ،
واغرق ياقته المدعوكة
بدم الأعداء
ولكنهم كانوا أربعة خناجر ،
فانتهى بالسقوط صريعا .
وعندما سمرت النجوم
حرباتها فى الماء الداكن ،
وعندما حلمت العجول
بالأردية المزركشة بالمنثور
دوت صرخات الموت
قرب الوادى الكبير

وتكاد لا تختلف قصائد لوركا الأخرى التى كتبها فى المقاومة عن هذا المطلع من حيث الجوهر : التركيز على بطوله الافراد حقا ، ولكنهم الأفراد العاديون ، التركيز على بؤرة الصراع أو اللحظة التراجيدية مع الاستناد على خلفيـــة الصـــورة الشـــعرية الوافدة من الطبيعـــة وليس العكس .. أى أنها ليست الطبيعة « الحالة » فى الاشياء ، وان تضافرت معها فى صنع الحدث . ونحن نعلم أن لوركا لم يغن للمقاومة الوطنية بمعنى الغزو ، وانما كان ينشد اغنيات المقاومة فى الحرب الأهلية (وقد مات عام ١٩٣٦) غير ان الحرب الأهلية الأسبانية على وجه خاص ، كانت حربا بين الفاشست والديموقراطيـة ، أى انهـا كانت تصغيرا مركزا لمشهد الحرب العالمية الثانية بعد مصرعه بثلاث سنوات .

ناظم حكمت .. شاعر النضال

فليست الحرب الوطنيـــة وحدها هى التى تشحذ « المواطن » الى المقـــاومة ، وربما كان التمهيد للغزو بحرث لنفسه أرضا فى قلب « الوطن » أفلا يحق لجنود الوطنية أن يذودوا عن أرضهم ضـــد العدو الداخلى بنفس القوة والقدرة التى يلاقون بها الغازى الأجنبى ؟ هذا هو السؤال الرئيسى الذى وجهه الشاعر التركى **ناظم حكمت** الى ضمير الانسانية المعاصرة ؟ وفى صياغة أخرى نقول أن ثمة فرقا بديهيـــا بين الحروب الوطنية والحروب الأهليـــة ، بين الحروب التى تســتهدف صد العدوان القادم من الخارج بقصد احتلال أرض الوطن وسلب سيادة أهله عليـــه ، والحروب التى تستهدف التغيير الاجتماعى الداخلى بقصد تغليب نظام اجتماعى

عندما يصبح الأديب ناقدا

بعد دراساته الأدبية ، دراساته فى الأدب العربى المعاصر ، ودراساته فى الحب ، تجىء هذه الدراســات فى الرواية والقصة القصيرة للاديب القصصى يوسف الشارونى .

وعلى الرغم من قلة انتاج يوسف الشـــارونى الادبى بالقيـــاس الى دراساته الأدبية ، فقد استطاع هذا الاديب بمجمـــــوعتيه القصصيتين « العشاق الخمسة » و « رســـالة الى امراة » ان يشــق لنفسه طريقا فريدا وأن يختار له اسلوبا متميـــزا وأن يصـــبح بحق فى طليعـــة كتاب القصة القصيرة فى مصر ، ان لم اقل علما من معالم هذا الفن المســتحدث فى أدبنا العربى الحديث .

وعلى ذلك فيوســـف الشارونى اديب بالجـوهر ، ناقد بالعـرض ؛ الا أنه على عكس كثير غيره من الادباء قد أوتى الوعى الفلسفى الذى يجعله يحاول باستمرار أن يفلسف أدبه ويطل عليه من الخارج فاذا به يبدى عليه من الملاحظات النقدية ويصدر عليه من الأحـكام التقويميـــة ما مكنه فى نهاية الأمر وعلى حد قوله من أن يستخلص نظرية فى الأسس التى ينبغى أن تقوم عليها دعائم العمل القصصى . رواية كان أو قصة قصيرة .

ومؤدى نظريته كما استخلصنا من مجموعتيه القصصيتين وكما شرحها فى احدى مقالات هذا الكتاب « أن سر نجاح أية قصة هو ان كل عنصر من عناصرها : كالشخصيات والحركة والأسلوب والموضـــوع ، بل زمانها ومكانها ، له وظيفته العضوية بحيث لا يمكن فصل أحدها عن الآخر ، بل بحيث لا يمكن تغيير عنصر من هذه العناصر الا اذا تغير العمـــل الفنى كله » . وعلى هـــذا الأساس ..

معين على نظام اجتماعى آخر ، ولكن — هنا يتساءل **ناظم حكمت** فى معظم أشعاره ألا يمكن أن تكون هناك حروب « داخلية » من حيث الشكل ، ولكنها تقوم من أجل صد عدوان خارجى له قواعده فى الداخل من حيث المضمون ؟ ويجيب أغلب النقاد المعاصرين ، أن شعر ناظم حكمت يندرج فى باب أدب المقاومة الوطنية ، لأنه ألهب الوجدان الوطنى فى تركيا وغيرها من بلدان العالم المعادية للاستعمار ، لكى تقاوم « الطغاة » من عملائه فى الداخل . **ويكاد شعر ناظم أن يتميز عن شعر المقاومة فى مجموعه بأنه شعر « الحدث » لا شعر « الحادثة »** .

وهو بهذا المعنى يكاد يلج أبواب الشعر الدرامى ، بالرغم من أن أعمال ناظم حكمت الرئيسية هى أعمال سياسية مباشرة ، أكثر مباشرة من غيره من الشعراء الآخرين . وهو الشاعر الذى « تأثر » به الكثيرون من الشعراء العرب الشباب طيلة الخمسينات من هذا القرن ، أى فى غمرة النضال العربى ضد الاستعمار . ولكن أغلب شعرائنا لم « **يتمثلوا** » جوهره الحقيقى فأخذوا منه « **القشرة** » السياسية دون اللباب الانسانى والفنى . هذا اللباب الذى يمكن ايجازه فى « الحدث الدرامى » .. ربما كان هذا الحدث هو جماع جزئيات الحياة اليومية فى حياة الطفل « منصور » فى حرب بورسعيد عام ١٩٥٦ ، وربما كان هذا الحدث هو اضرابه عن الطعام فى زنزانة مظلمة باستانبول ، وربما كان الحدث متبلوراً فى فارس الشباب الأبدى الذى نلقاه فى قصيدته « **دون كيشوت** » حيث كانت بغلته البرصاء « حزينة ومشبعة بفكرة البطولة » . اننا قد نجد عند ناظم حكمت ، كما هو الأمر عند شعراء المقاومة جميعا ما يقترب من دائرة « السباب التقريرى المباشر » لقوى الشر ، ولكن تظل هذه السمة لديهم جميعا ، أمرا عارضا ، لا يشكل ظاهرة فنية مستقلة .

الشعر هو فن المقاومة

وبعد ، فالشعر هو « **فن المقاومة** » فى لحظة حضور ، نادرا ما يتنبأ بالكارثة ، وقليلا ما يؤرخ للهزيمة ، ولكنه دائما فى خط النار ، بل خط القتال الأول من الجبهة . والشعر هو فن المقاومة بمعناها الوطنى ، ونادرا ما يتخذ أبعادا انسانية شاملة ، وقليلا ما يرتكز على أبعاد اجتماعية واضحة ، ولكنه دوما هو رسول الدفاع عن الأرض وانسانها ، لذلك كانت صورة البطولة فى شعر المقاومة أقرب ما تكون الى السيرة الذاتية للشاعر متمثلا أعمق خصائص الفرد ، وأشمل جوهريات الوطن .

غالى شكرى

أساس الوحدة العضوية للعمل الفنى يؤمن أديبنا الناقد بمذهب النقد المتكامل أى النقد الذى يتناول العمل الأدبى بالدراسة من أكثر من ناحية . من نواحيه الجمالية والاجتماعية والنفسية والتاريخية . الخ لأن العمل النقدى عنده كالعمل الفنى كلما كانت له أبعاده الاجتماعية والجمالية والنفسية .. كان أكثر عمقا .

ومن واقع هذه النظرة أو هذا الاتجاه تناول يوسف الشارونى بالنقد عدة أعمال لعدد من الأدباء فى طليعتهم نجيب محفوظ وزكى نجيب محمود ، ويحيى حقى ، ومحمد عبد الحليم عبد الله ، وعباس خضر ، ثم عاد فتناول المحاولات القصصية الأولى لأصحابها حرصا منه على الكشف عن اتجاه الكاتب أكثر من حرصه على متابعة تطوره .. من هؤلاء الكتاب فاروق منيب وعبدالقادر حميدة وشوقى عبد الحكيم ومحمود دياب وعلاء الديب . وأخيرا تكلم يوسف الشارونى الناقد عن يوسف الشارونى الأديب فى مجموعتيه « العشاق الخمسة » و « رسالة الى امرأة » .

فى العدد القادم

رحلة فى مدائن الأعماق

قراءة جديدة فى شعر أدونيس



الفيلسوف العقلى المعتدل



قــول مأثور **ليوسف كرم** فى مفتتح كتابه ((**العقـــل والوجود**)) ويوسف كرم هو بالفعل كذلك .

ارخ للفلسفة اليونانية وللفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ثم للفلسفة الحديثة .

وهو فى تاريخــه لا يقتصر على سر آراء الفلاسفة مهشمة يابسة ، وانما هو يسردها بعد أن يعيد اليها الحياة التى كانت لها حين خرجت من عقل الفيلسوف فى بيئة معينة وعصر معين .

وهو فى تأريخه لا يقف عند هـــذا الحد ، وانمـا هو يتجـــاوزه الى التعقيب بالتأييد أو التفنيد .

وهو على ((**المذهب العقلى المعتدل**)) فى التأييد والتفنيد .

وقد جاء هذا المذهب مقتضبا فى مؤلفاته الثلاثة عن تاريخ الفلسفة ، لأنه كان بســـبيل التأريخ أولا .

ثم جاءمفصلا فى مؤلفه عن((**العقل والوجود**)) ونســال : ما المذهب العقلى المعتدل فى راى **يوسف كرم ؟**

انه مذهب يؤمن بالعقل ، ويؤمن بالوجود وبقدرة العقل على تعقل هذا الوجود .



ابن سينا

دكتور مراد وهبه

ومعنى ذلك أن دراسة العقل تأتى فى المقام الأول . ولهذا فأن يوسف كرم ، فى عرضه لمذهبه ، لا يجرى على نهج القدماء ، ولا على نهج المحدثين . فالقدماء يفتحمون المنطق أولا ويثنون بالفلسفة الطبيعية ،والمحدثون يقتحمون علم النفس ويثنون بالمنطق . أما نقد المعرفة فتابع لعلم ما بعد الطبيعة .

وتبرير يوسف كرم لتقديم دراسة العقل هو أن ((**مسالة المعرفة هى المحور الذى تدور حوله مسائل الوجود ، بمعنى أن حلول هذه المسائل تتعين تبعا للحل المرتضى لمسالة المعرفة**)) .

ولقضية العقل وجهان : أحدهما وجوده ، والآخر قيمة اداركه اذا كان موجودا .

ونسأل : ما العقل ؟

يذهب الحسيون والتجريبيون من الفلاسفة الى أن الحواس والمخيلة هى وسائلنا الوحيدة للمعرفة ، وأن العقل ليس الا جملة أفعال ترجع اليها .

ويعترض يوسف كرم على هؤلاء الفلاسفة بحجة أن أفعال العقل مغايرة لأفعال الحس .

ونسأل : ما هذه الأفعال العقلية ؟

انها التصور الساذج ، والحكم ، والاستدلال
وما التصور الساذج ؟

التصور الساذج هو محض اداراك **((معنى))** ما كالعلم والانسان والفضيلة .

وما المعنى ؟

انه ((**ماهية**)) الشىء المدرك .

والماهية كيف نحصل عليها ؟

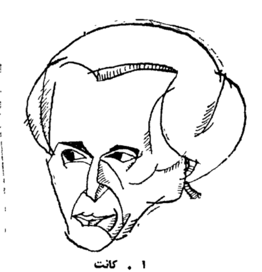
يحصل عليها عقلنا بفضل عملية التجريد

وما التجريد ؟

سلبا ، التجريد ليس انتزاع صورة جزئية من صورة جزئية مثلما تفعل الحواس .

وايجابا ، التجريد هو ((انتزاع الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن المادة وعن علائق المادة ولواحقها)) ويوسف كرم يأخذ بهذا التعريف السينوى المنقول عن المدرسة الأرسطوطالية .

والتجريد أساس العلم ، لأن العلم هو وصول العقل الى معنى الشىء . ومتى وصل العقل الى معنى الشىء فقد عرفه بعلته . ومن ثم فان الذى يدرك معنى الشىء فانه يدرك علته . المعنى اذن يتضمن العلة ــ فحين نجد الانسان بأنه حيوان ناطق نحن نعلم أن الحيوانية والنطق علة كون الانسان انسانا .



١ . كانت

والمعنى ، من هذه الزاوية ، ليس موضوع حس . ثم هو ليس موضوع المخيلة من حيث ان المخيلة قوة حسية عاجزة بطبعها عن تمثيل ما ليس بمحسوس .

وبعد التصور الساذج يأتى الحكم ، لأن الحكم — موجبا أو سالبا — يفترض أننا قد وضعنا مسألة وضياهينا بين معنيين مجردين أحدهما موضوع والآخر محمول . وهذا يخرجه من دائرة الحس بالمرة .

والذى يحكم هو العقل وليس الارادة . لهذا يعترض يوسف كرم على **ديكارت** « **أبى الفلسفة الحديثة** » الذى يذهب الى أن العقل وحده لا يثبت ولا ينفى ؛ انما الارادة هى التى تحكم .

ورد يوسف كرم أن الارادة ليس من شأنها الاثبات أو النفى الا بتسويغ من العقل . ودليله على ذلك أنه فى حالة تحريض الارادة لنا على الفعل فنحن نرجع الى تقدير العقل ونزعم أن من « المعقول » أن نفعل كذا أو كذا .

والاستدلال يتميز من الحكم كما وليس كيفيا ، اذ أنه يزيد على النسبة بين الحدين فى كل حكم نسبة الأحكام فيما بينها . ولهذا يأخذ يوسف كرم بالتعريف الذى وضعه أرسطو وهو أن « **الاستدلال قول مؤلف من أقوال اذا وضعت لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطرارا** » .

والنتيجة المحتومة أن لنا عقلا ، وأنه أصيل والسؤال الآن : هل يعقل هذا العقل الوجود ؟ وهل يعقله على حقيقته ؟

والذى يدفع يوسف كرم الى هذا السؤال هو المذهب التصورى

والتصورية ، فى رأى فيلسوفنا ، تدور على حجة أساسية هى أن المعرفة ظاهرة نفسية ، أى فعل باطن يصدر عن العارف ويستقر فيه ، فلا يسع العارف أن يعرف غير ذاته ، أى لا يسعه أن يهرب الى خارج لكى يعرف موضوعا خارجيا . ذلك أنه من التناقض أن تكون المعرفة فعلا باطنا وتدرك شيئا خارجيا .

والتصورية تتفرع الى تصورية مطلقة وتصوريةمعتدلة . التصورية المطلقة تنكرالوجود الخارجىمثل تصورية **بركلى** والتصوريةالمعتدلة تعترف بحقيقة الوجود ، غير أنها تنكر قدرة العقل على ادراك الوجود فى حقيقته بحجة أننا لا ندرك من الأشياء سوى انفعالنا بها ، مثل تصورية **كانط** .

ويوسف كرم يرفض التصورية بفرعيها لأنها تتجاهل نظرية التجريد الأرسطوطالية .

وماذا تقرر هذه النظرية ؟

تقرر أن الحس متصل بالأشياء اتصالا مباشرا ، وأن العقل لا يكتسب معرفة الا اذا تلقى مادتها من الحس .

والنتيجة بعد ذلك ماذا تكون ؟

أن العقل مرتبط بالحس . غير أن هذا الارتباط لا يمنع تمايزهما تمايزا كيفيا .

ويشهد على هذا الارتباط أن من عدم حاسة عدم معارفها ، وأن تعقلنا مصحوب بصور خيالية . وليس من تفسير لهذه المصاحبة سوى أن عقلنا يتجه أولا الى الماديات يستخلص ماهياتها مما يلابسها من أعراض مشخصة .

وهذا الاستخلاص تجريد . والتجريد ، من هذه الزاوية ، يضمن موضوعية المعقول ، أى يضمن أن يكون المعقول متحققا فى الاحساس

يستطيع العقل اذن أن يدرك الوجود كما هو فى حقيقته سواء هو وجود طبيعى أو وجود رياضى .

بيد أن العقل يستطيع كذلك أن يدرك الوجود بالاطلاق ، أى الوجود بما هو وجود . وأفعال العقل الثلاثة دليل على هذه الاستطاعة . ففى التصور الساذج يعبر العقل عما « هو » الشىء أو ماهيته . وفى الحكم يثبت العقل « **وجود** » الشىء وفقا لماهيته أو ينفيه . وفى

الاستدلال اذ يقارن العقل بين المقدمتين يرى فيهما علة « وجود » النتيجة .

ويترتب على هذه الاستطاعة امكان تأسيس علم ما بعد الطبيعة باعتبار أن موضوع هـذا العلم هو الوجود بما هو وجود . ومن شأن هذا التأسيس أن يفسح امامنا الوجود بأكمله اثبات وجود النفس ووجود الله . وقد أثبتهما فى مؤلف بعنوان « **الطبيعية وما بعد الطبيعة** » .

فالنفس باطلاقها موجودة .

ولكن على اى نحو ؟

ينكر الحسيون وجود النفس لأنها لا تقع تحت الحواس . غير أن الحواس ليست آلاتنا الادراكية الوحيدة .

ويثبت العقليون المتطرفون وجود النفس ولكن بمعزل عن كل فعل . بيد ان ادراك وجود النفس انما يحدث فى ادراك افعالها .

ولهذا اخطا **ديكارت** ـ وهـو من العقليين المتطرفين ـ عندما قال « انا افكر اذن فانا موجود » . فان قوله « **أنا أفكر** » يعنى أنه قد صرف النظر عن موضـوعات الفكر . ومن ثم ليس من حقه اسناد الفكر الى مفكر .

ومن اجل ذلك فان يوسف كرم يجرى على سنة المذهب العقلى المعتدل فيقرر ادراك وجود النفس فى أفعالها . والنفس الناطقة لها فعلان : العقل والارادة ، وهما مستقلان .

وهذا الاستقلال دليل ميتافزيقى على عدم فناء النفس الانسانية .

غير أن ثمة دليلين احدهما نفسى والآخر خلقى .

الدليل النفسى ماخوذ من ميل فينا طبيعى أساسى للبقاء دائما . اذ أن كل حاصل على العقل يشتهى بالطبع ان يوجد دائما ، ويحس أن هذا الاشتهاء لا يمكن ان يكون عبثا . وعلامات هذا الاشتهاء فى تأييد افراحنا واعمالنا واسمنا ، والنفور من الموت .

والدليل الخلقى مستفاد من ضرورة الجزاء التام على أفعالنا الحرة . والجزاء التام يشترط حياة اخرى لأنه غير متوفر فى الطبيعة لأنها غير خلقية ، ولا فى المجتمع لأنه لا يتناول سوى الأفعال الظاهرة ، ولا فى الضمير لأنه لا يحكم على نفسه .

النفس اذن موجودة على نحو خالد .

والله كذلك موجود .

والبراهين على وجوده عديده . وأهمها ، عند يوسف كرم ، ثلاثة هى على التوالى :

برهان من الحركة الى محرك ثابت . وهذا البرهان يعتمد على مبدأ العلية وصيغته « كل ما يظهر للوجود فلوجوده علة » . وطبقا لهذا المبدأ فان كل متحرك هو فى الحقيقة متحـرك من غيره . ثم انه من المحال التداعى الى غير نهاية فى سلسلة العالل المحركة . اذن لابد من الانتهاء الى محرك أول غير متحرك وهو الله .

وبرهان من النظام الى المنظم . وهـذا البرهان يستند الى مبدأ الغائية وصيغته « **كل فعل فهو لازم عن غاية** » . فالنظام البادى فى الكائنات ، وفى علاقاتها بعضها والبعض يلزم منه وجود موجود عارف صنع هذه الكائنات ، ورتب لكل منها هذين النوعين من النظام : واحد له فى ذاته ، وآخر له مع غيره .

وبرهان من الممكن الوجـود الى الواجب الوجود . وهذا البرهان كالبرهان الأول يعتمد على مبدأ العلية ، ولكن يختلف عنه من حيث النظر الى الوجود . البرهان الأول ينظر الى الموجود من حيث الحركة . أما هذا البرهان فينظـر الى الموجود من حيث التغير . فالموجود المتغير هو موجود ممكن ، بمعنى أنه قد يوجد وقـد لا يوجد . لهذا فان الموجود الممكن لابد له من موجود واجب ، اذ من غيره لا يوجد شيء ممكن .

ومعروف ان يوسف كرم يقرر ان مبداى العلية والغائية هما من مبادىء العقل .

وهذه المبادىء بينة بذاتها لأن موضوعهـا الوجود أبين المعانى على الاطلاق ، ومحمولهـا هو الوجود كذلك .

ثم هى كلية لأنها تنطق على كل وجـود سواء فى الذهن أو فى الخارج . وهى حاصلة فى العقل جميعا .

ومعروف كذلك أن الحسيين من الفلاسفة ينكرون أن للعقل مبادىء بينه بذاتها أو كلية . أما العقليون المتطرفون أو التصـوريون فانهم يقرون كلية هذه المبادىء ، ولكنهم يجعلونهـا قوانين ذاتية للفكر فلا يصـلون بينهـا وبين الوجـود .

وباقرار كلية هذه المبادىء وموضـوعيتها يتم تأسيس علم ما بعد الطبيعة . ومن ثم يمكن تأسيس علم « **الأخلاق** » ، اذ يزعم يوسف كرم تناول مبادىء هـذا العلم من علم ما بعـد الطبيعة فيبدو لنا الوجـود معقولا فى جميـع نواحيـه .

غير أن المطلع على مؤلفات يوسف كرم لا يجد من بينها مؤلفا عن « **الأخلاق** » . وهذه مسألة

ملفتة للنظر ، خاصة وان فيلسوفنا يقول فى خاتمة كتابه عن « **تاريخ الفلسفة الحديثة** » : ان عصرنا الحاضر ، على تضارب الآراء فيه ، تواق الى فلسفة تكفل الأخلاق والدين .

وغياب « **الأخلاق** » فى فلسفة كرم وراءه قصة قصيرة ولكنها مثيرة وذات دلالة هامة .

فقد عكف عشر سنوات على تأليف كتاب « **الأخلاق** » . وفى صيف عام ١٩٤٨ كنت جالسا معه فى منزله بطنطا .

سألته : متى تنتهى من تأليف كتاب « **الأخلاق** » .

أجاب : انتهيت منه ، ولكنى لن أطبعه .

ـ لماذا ؟

ـ لأنى لست قانعا بما كتبت .

ـ وماذا تريد اذن ؟

ـ كتابته من جديد .

ـ يا الهى .. انه مجهود شاق جدا .

ـ ليس هذا هو ما يؤرقنى ، وانما الذى يؤرقنى هو هذا الجسد . انه بدأ يمرض ويضمحل وينهار .

ـ اذن فاذهب بالكتاب الى المطبعة .

ـ مستحيل .. ليس هذا من طبعى .

وبدأ يكتب من جديد ...

وفى شهر نوفمبر من عام ١٩٥٨ ذهبت اليه فى طنطا فاذا بجسمه عاجز عن الحركة بسبب شلل أصابه من أسفل . وهو من أجل ذلك حبيس الحجرة ، يجلس على كرسى من الخشب ، وأمامه رقعة من الخشب لها أربع أرجل يبدو أنه يستخدمها كمكتب .. عليها يضع أوراق . والحجرة خالية من كل شىء الا من سرير بسيط : وهذا الكرسى ، وتلك المنضدة .. ليس فيها مراجع ولا مكتبة . فقد انهار المنزل الذى كان يقيم فيه سابقا ، قبل أن ينتقل منه بيومين . واختفت ترجمات دقيقة كان قد اجراها لبعض مؤلفات افلاطون وأرسطو وافلوطين .

سألته بلهفة : وكتاب « **الأخلاق** » أين هو الآن .

أجاب : مأساة يا أستاذ .. فقد فرغت من تأليفه . وفى اليوم الذى قررت فيه طبعه انهار المنزل الذى كنت أقيم فيه ، واختفت « **الأخلاق** » .

وساد الحجرة صمت رهيب . وفجأة استأنف الحديث .

قال : أحاول كتابة « **الأخلاق** » من جديد ، ولكن فى يأس . فليس عندى كتب ، والصداع يلازمنى فى أوقات محددة . فهو يبدأ من الثامنة صباحا ، وينتهى فى الثانية بعد الظهر .

قلت : ظاهرة غريبة .

قال : الغريب هو أمر هذا الجسم . يبدو أنه آلة دقيقة جدا . انها تتحرك بنظام حتى فى انحرافها .

وفى نهاية الزيارة دارت فى راسى أسئلة بصدد كتاب « الأخلاق » يمكن ايجازها فى سؤال واحد :

هل فى الامكان تأسيس علم للأخلاق استنادا على المذهب العقلى المعتدل ؟

ينكر الحسيون « **الأخلاق** » بدعوى أن ليست هناك ماهيات ، وأن ليس لنا من موضوع معرفة سوى المحسوس ، وأن العلم الواقعى انما يقرر ما هو كائن لا ما يجب أن يكون .

ويوسف كرم ليس من الحسيين لأنه يقرر الماهيات والمعقول ، ويقرر أن العلم الواقعى محصور فى دائرة محدودة والفلسفة تمتد فيما وراء هذه الدائر وتماسها فى جميع نقاطها .

ويضع التصوريون الأخلاق وضعا دون تعقلها كما يفعل كانط ومن على شاكلته .

ويوسف كرم ليس من التصوريين لانه لا يضع الا مبادىء العقل . اما فيما عدا ذلك فهو فى حاجة الى برهان .

اذن تأسيس الأخلاق كعلم ممكن ، غير انه ليس ممكنا من غير ميتافزيقا .

لهذا فان تأسيس الأخلاق يسبقه سؤال : ما العلم ؟

ويوسف كرم يأخذ بتعريف القدماء من الفلاسفة أن العلم هو بالكلى لا بالجزئى . فاذا لم يكن لدينا معان مجردة فاتنا العلم .

اذن فالى المعنى المجرد الكلى ينبغى ان ترجع الأخلاق ونسأل : ماذا يعنى المعنى المجرد الكلى فى مجال الأخلاق ؟

انه يعنى ما حقه أن يكون فى مقابلة ما هو كائن .

وما هو كائن حسى بالضرورة مثل اللذة والمنفعه .

« **أخلاق** » كرم اذن ينبغى أن تتجاوز مذهب اللذة ومذهب المنفعة .

ولكن الى ماذا ؟

يضع يوسف كرم فرضا مؤداه ان فى كل موجود ميلا الى الفعل ، وهذا الفعل تحقيق لقوة مكنونة وبلوغ الى غاية مرسومة ؛ ومن ثمة

فى كل موجود ميل الى الخير ، فان الخير ما يلائم الموجود .

ويترتب على هـــذا الفرض أن الخير على ضربين ، خير محســوس وخير معقول . الخير الحسى جزئى وناقص ، وهو مثير للميل عند الحيوان . والخير المعقول كلى وتام اى مطلق وهو مثير للميل عند الانسان .

أخلاق كرم اذن تتجاوز اللذة والمنفعة الى الخير الكلى .

والسؤال الآن : كيف يمكن ادراك هذا الخير الكلى ؟

بالعقــل بالضرورة من حيث أن الكلى هو موضوع الادراك العقلى . غير أن الخير الكلى لا يمكن أن يكون معروضا علينا فى الحياة الا على نحو جـــزئى . والخير الجزئى ينطوى على شر . ومن ثم فان العقل عاجز عن اصدار حكم جازم بشأن الخير الجزئى . وهذا العجز يتضمن تعليق الحكم .

وماذا يعنى تعليق الحكم ؟

يعنى أن العقل فى حاجة الى قوة أخرى تختار احــدى الخيرات الجزئية . وليس غير الارادة قادرة على الاختيار . وهى لهـــذه حرة . بيد أن هذه الحرية ليست بالنسبة الى الخير الكلى باعتبار هذا الخير هو مطلب ضرورى للانسان ، وهذه الضرورة ليست منافية للارادة لأنها تجىء على وفق ميل الارادة ، الارادة اذن حرة فقط بالنسبة الى الخير الجزئى .

وحرية الارادة شاهد على استقلالها ، اى على وجودها الخاص . ومن أجل ذلك فان كرم يرفض انكار الحسيين والعقــــليين المتطرفين لهذا الوجود الخاص .

فالحسيون ينكرون الارادة بردها الى المزاج ، أى الى جملة الاستعدادات البدنية وذلك بمقتضى مبدئهم القائل بأن للمعرفة مصدرا واحدا هــو الأحساس .

والعقليون المتطرفون يجحدونها بردها الى العقل باعتبار أن العقل قادر على أن يدلنا على ما هو أفضل .

وكرم يقف عنــد حد وسط بين هؤلاء وأولئك . فهو لا يفكر فاعليــة الاستعدادات البدنية ، ولكنه يقرر أن هذه الفاعلية ليست هى الوحيدة . ثم هو لا ينكر قدرة العقل على الحكم ، ولكنه يقرر أن العقل وحده يعجز عن الفعل .

بيد أن هـــذا الحد الوسط من شأنه أن يفضى الى أشــكال تخص العـــلاقة بين العقل والارادة . فكل منهما يحكم ، وكل منهما علة من حيث أنه مبدأ للحكم . ولكن ثمة فارق بينهما . الارادة علة فاعلية لحكم العقل لأنها توجه العقل الى ناحية دون غيرها . وحكم العقل علة غائية لفعـــل الارادة لأنه يخصص لها موضــوعا بعينه .

وهنا لا بد من أثارة سؤال : اين اســـتقلال الارادة ؟

والذى يدفعنا الى هـــذا السؤال ان كرم لا يفرق بين العلة الفاعلية والعلة الغائيــة . يقول : ان العلة الموجودة أى الفاعلية اذا أوجدت معلولهــا توخت غاية ، والا لما كانت خرجت عن سكونها : وهذا مبدأ الغائية وصيغته « كل ما يفعل فهو يفعل لغاية » أو « كل فعل فهو لازم عن غاية » .

والجواب المحتوم أن الارادة ليس لها وجود خاص كما يريد لها يوسف كرم أن تكون . فثمة تداخل بين العقل والارادة . وهذا التــداخل انما هو لحساب الارادة وليس لحساب العقل من حيث أن العلة الغائية (أى العقل) تفرض العلة الفاعلية (أى الارادة) .

وبما أن موضوع الفعل الارادى جـــزئى بالضرورة .

وبما أن الصدارة — فى مجال الأخلاق — للفعل الارادى .

اذن يكون الخير الكلى ممتنعا على الارادة ، وبالتالى يكون مجرد مسلمة مثل الشىء بالذات عند كانط ، والمسلمة يضعها الفيلسوف وضعا . ومعنى ذلك أن « **الأخــلاق** » فى نهاية الأمر ، يضعها يوسف كرم وضعا دون تعقلها فيناقض نفسه .

ولعل حرجا من هذا القبيل قد راود يوسف كرم ، أو لعل حرجا مماثلا يكون قد دار فى رأسه فدفعه الى اعادة معالجة المسألة الأخلاقية .

وفى رأينا أن السبب فى هـــذا الحرج هو استناد فلسفة يوسف كرم على منطق أرسطو الصورى ، وهو منطق ثوابت يلزم عنه .

ان الأشــياء لها طبائع ثابتة ، اى ماهيات . والماهيات لا تتغير . وما يحدث من تغيير انمــا يحدث فى العرض وليس فى الجوهر . ومن أجل ذلك فأن كرم يتصــور أن « **الفلسفة ليست مقصورة على تقرير الواقع ودفع الشبهات عنه ، وانما غرضها الأكبر تفسير الواقع بالرجوع الى**

مبادئه ، اى وضع نظرية تستتبعه كنيتجة لازمة وتجلوه من كل خفاء » .

ثم ان الماهيات يدركها العقل بالتجريد ، ولكنه لا يضيف شيئا من عنده وهو يقوم بعملية التجريد فكأنه ، فى نهاية الأمر ، قوة انفعالية فيما مثل الحواس . وهذا ما لا يرتضيه كرم .

وليس من منفذ سوى القول بأن العقل قوة فاعلة ، بمعنى أنه قوة قادرة على احداث تغيير فى مدركاته . ومن ثم تكون العلاقة بين العقل والواقع علاقة ديالكتيكية تدور على امكان مجاوزة الواقع دون مفارقته . وبذلك نأخذ بمنطق ديالكتيكى يكون بديلا لمنطق أرسطو الصورى .

ولكن ما الذى دفعه الى الحد من قوة العقل ؟

أنه الدين ، اذ هو لا يريد ان يصطدم عقليا بالدين ولذلك فانه عندما اقتحم الأخلاق وضع الارادة فوق العقل ، من حيث أن الارادة فى رأيه هى الدافع الى الايمان . يقول « **اذا كانت السيرة قويمة كانت الارادة مستعدة للايمان ، وحينئذ توجه انتباه العقل الى الفحص عن سند الاعتقاد** » . ومعنى هذه العبارة ان العقل بذاته لا يقبل الاعتقاد ولا يرفضه ، أى أنه غير معين بازاء اعتقاد معين . فاذا تعين العقل كان ذلك بقبوله وجاهة الأسباب الخارجية بتأثير الارادة فيصير هذا القبول السبب فى الاعتقاد .

دعوة كرم اذن الى المذهب العقلى المعتدل انما هى بدافع دينى . وهو لذلك يؤثر تعريف الانسان بأنه حيوان متدين . وليس من قبيل الصدفة أن تكون خاتمة كتابه « **الطبيعة ومابعد الطبيعة** » هذه العبارة «**تباركت اللهم تباركت**» .

ومن المفارقات العجيبة أن يوسف كرم مات يوم أن تسلم أول نسخة من هذا الكتاب ، وكان اليوم : الخميس ٢٨ مايو عام ١٩٥٩ وكان عمره (٧٤ عاما) .

مراد وهبه

الموجة الجديدة
فى الرواية الانجليزية المعاصرة

« ان ميوان نقد الرواية المعاصرة فى انجلترا سينقلب رأسا على عقب فى غضون فترة قصيرة قد تربو على عشرين عاما على أكثر تقدير .. وستنطفىء شهب تلمع فى سماء الرواية الانجليزية الآن ، وستلمع بعض الأسماء المغمورة حاليا فى طى النسيان » .

بهذه العبارة المثيرة قدم الأستاذ رمسيس عوض كتابه الجديد « دراسات تمهيدية فى الرواية الانجليزية المعاصرة » وهو الكتاب الذى مهد له بمقدمة طويلة وطويلة جدا شرح فيها حيثيات هذا الحكم .. ووجهة نظر المؤلف أن الثورة العارمة التى اجتاحت الرواية المعاصرة فى أوروبا بعامة وفى انجلترا بوجه خاص ، والتى أسفرت عن ظهور اتجاهات فنية جديدة ومدارس أدبية جديدة كان من شأنها تحطيم قواعد النقد التقليدى واستبدالها بقواعد أخرى لم تستقر حتى الآن لانها لم تصدر عن فلسفة جمالية واضحة ولا عن رؤية فنية شاملة لمفهوم التجديد فى الأدب والفن . أضف الى ذلك أن معظم كتاب هذه الموجات الجديدة يمرون اما بدور التكوين أو مرحلة التطور مما يعطل الحكم عليهم وبالتالى يزيد الموقف النقدى تعقيدا .

وهكذا ينتفى المعيار الموضوعى للحكم ويحل محله المعيار الشخصى او الذاتى ، فأنت حر فى قبول من تشاء وحر أيضا فى رفض من تشاء لان « المسألة اولا واخيرا مسألة وجهة نظر » . ومن فوق هذه القاعدة النقدية او القاعدة اللانقدية تناول المؤلف عددا من كتاب الرواية الانجليزية المعاصرة ممن استطاعوا ان يخرجوا الى منطقة النور ، نور الشهرة وذيوع الصيت ، لا نور القيمة الفنية بطبيعة الحال من هؤلاء أنجوس ويلسون و س . ب . سنو من رواد الرواية الاجتماعية ، وايريس ميردوك ووليم جولدنج من رواد الرواية الرمزية ولورنس ديرل وصاموئيل بيكيت من رواد الرواية التجريبية واخيرا جون وين من أبناء الجيل المسمى بالشباب الغاضب .



لقاء كل شهر

اهرنبورج

سنوات ونضال وحياة

« نحن لا نكتب أى كتب .. بل اننا نغير الحياة بكتبنا ، وهذا يضاعف من مسئوليتنا كثيرا »

(اهرنبورج)

صار واضحا فى ثقافة عصرنا اكثر من أى عصر مضى أن أعلى مستوى يمكن أن تصل اليه كلمة الكاتب عندما تكون هذه الكلمة تعبيرا عن العصر ومساهمة خلاقة فى تكوين أبعاده المختلفة ، ومن بين كتاب عصرنا الذين ارتفعوا الى هذا المستوى الكاتب السوفيتى الشهير **اليا اهرنبورج**

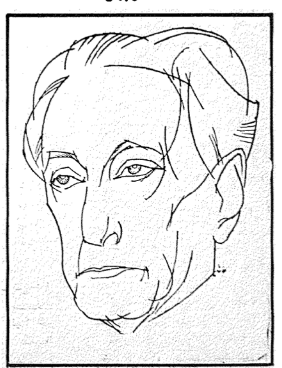
وفى أول سبتمبر الماضى توفى اهرنبورج بعد حياة حافلة امتدت ستة وسبعين عاما كان فيها خير **معبر عن رحلة بلاده الطويلة القاسية من النظام القيصرى الى النظام الاشتراكى ، ومن القرن التاسع عشر الى أدب القرن العشرين .**

وقد ولد اهرنبورج عام ١٨٩١ فى مدينة كييف عاصمة اوكرانيا لأسرة بورجوازية يدير عائلها مصنعا كبيرا ، وما ان شب عن الطوق حتى رحل الى موسكو يطلب العلم ، وهناك بدت ميوله السياسية واضحة عندما انضم لجماعة من الطلاب المناهضين للنظام القيصرى وأدى نشاطه البارز فيها الى اعتقاله ، وسعى والده حتى أخرجه من السجن على الا يعود لمزاولة نشاطه ولكن فتانا لم يستمع لنداء الخوف

وراح يوزع المنشـــورات ويحضر الاجتماعات السرية للعمال ، وفى هذه المرة لم يقبض عليه ولكنه أسلم نفسه بعد أن نال منه اليأس والسأم ، ودفع والده رشوة مقدارها ٥٠٠ روبل حتى يتمكن من مغـــادرة البـــلاد كلهـا .

وكان اهرنبورج دون الثانية عشرة حين وصـــل الى باريس ، وفيها تعرف الى **بيكاسو وكوكتو وابولينير وشاجال** وصادق **موديليانى** وأحبه حبا عظيما ، وعاش فى مدينة الفكر والفن ينهـل من منابعهـا ويستلهم الشعر ويكتبه بالروسية .

وعندما نشـــبت الحرب العالمية الأولى تقدم متطـــوعا فى الجيش الفرنسى ولكنــــه رفض لضـــعف صحته ، ورغم ذلك فقـــد التقى بالحرب مراسلا صحفيا مع القوات البريطانية فى أوربا ، وما أن قامت **ثورة أكتوبر الاشـــتراكية** حتى عاد الى بلاده وعاش فيها بضع سنوات ثم غادرها ليصبح العـــالم كله بين ذراعيه يجوب أطرافه عائدا لبلاده بين الحين والآخر ، وفى هـــــذه السنوات شارك فى الحرب الأهلية الأسبانية مع الكاتب الأمريكى الكبير **ارنست همنجواى** وكرمتـــــه الدولة



ا . اهرنبورج

السوفيتية ففاز بوســـام **لينين** فى عيد ميلاده السبعين .

وقد كتب اهرنبورج الشـــعر والقصة القصيرة والرواية كما كتب النقد الأدبى والفنى والمقال السياسى وكتب المذكرات والاعترافات وله فى كل من هذه الميادين أعمال عدة وان **عرف روائيا أكثر منـــه شاعرا ، سياسيا أكثر منه ناقدا .**

أما عن الشعر فقد صدر ديوانه الاول فى باريس ابان هجرته اليهـــا باسم Dondelin وكان متأثرا فيه بأشعار **مالارميه** ، وفى عام ١٩٢٢ صدرت روايته الأولى « **جوليـــو جارينيو** » التى صـــور فيها بشاعة الحرب وأهوالها ، ولعل أهم أعماله الروائيه ثلاثية « **سقوط باريس** » ١٩٤٠ ، « **العاصـــفة** » ١٩٤٧ ، « **الموجة التاسعة** » ١٩٥٢ وتتناول تحرير أوربا من النازية وانتصـــار الاشتراكية .

وفى عام ١٩٥٣ صدرت روايتـــه « **الربيع** » ثم « **ذوبان الجليد** » فى العام التالى وتعد من أشهر أعماله ان لم تكن أكثرها شهرة وانتشارا فى السنوات الأخيرة .

وقد جمعت مقالات اهرنبورج فى النقد منذ عام ١٩٥٨ الى ١٩٦٠ فى كتاب أطلق عليه **تشيكوف شندرال ومقالات أخرى** » وصدرت مذكراته فى جزءين عام ١٩٦١ باسم « **سنوات ونضال وحياة** » .

وفى عام ١٩٦٦ صدرت ترجمـة عربية لرواية « **ذوبان الجليد** » قام بها سعد زهران ونشرتها دار المعارف، وكانت دار اليقظة العربية فى سوريا قد أصدرت من قبل ترجمة لروايتيه « **سقوط باريس** » و « **العاصفة** » .

والقضية الأولى التى يثيرها أدب اهرنبورج هى قضية علاقة الكاتب بالسلطة ، وهذه القضية وان بدت من قضايا عصرنا الخاصة الا أنهـا كانت موضع الجدل والنقاش دائما وعلى مر العصور ، **ولا شــك** أن الالتزام الفكرى بالاشتراكية وبالواقعية الاشتراكية منهجا فنيا ، ذلك الالتزام الذى جعلتــــه الدولة السوفيتية مقياسا للأدب والفن فيها قد طرح



أ . اهرنبورج وزوجته وبينهما ب . بيكاد

القضية على مستوى مباشر لم يطرح من قبل ، ويمكننا أن نضع أصابعنا على محور هذه القضية فى البحث عن مدى حرية الكاتب فى ظل سلطة تعد الالتزام بفكرها الفلسفى وبمذهبها الفنى ومقياسا للحكم على كلمة الكاتب .

تقول الفيجارو الأدبية الفرنسية فى تعليقها على رواية « **ذوبان الجليد** » يبدو أن انتهازية مستر اهرنبورج لا حد لها ، ومن الغريب أنها جعلته الكاتب الأول فى الاتحاد السوفيتى ، فقد كان منذ زمن قريب يكيل المدح والتمجيد لستالين ، ولكنه ما أن ذهب حتى سارع الى صب النقمة على رأسه .

وخلف هذا الحكم الذى يبسط القضية الى حد تسطيحها يقف تراث هائل من فكر كان لابد أن يعادى السلطة حتى يصبح فكرا أمينا ، فاذا كانت القضية هى تأييد الكاتب للسلطة أو رفضه لها فحسب فماذا عن الكاتب الذى يؤمن بما تؤمن به السلطة بدافع من ذاته ودون ضغط منها ، لقد آمن اهرنبورج بالاشتراكية ودلل على ذلك بمواقفه العديدة التى اختلف فيها مع السلطة دون انكارها، وكانت اجابته على سؤالنا السالف **أن صدق الكاتب هو محك الحكم عليه سواء أيد السلطة أم اختلف معها .**

وموقف اهرنبورج من ستالين لا يفهم ايضا بهذه البساطة ، كان يؤيده ثم انقلب عليه **فستالين فى النهاية ليس الاشتراكية وتجاوزه بالتالى ليس تجاوزا لها ولا انتهازية منه** ، لقد اقترب منه حتى صار الناطق الصحفى باسم الاتحاد السوفيتى خلال الحرب الوطنية ضد النازى . ولم يكن اهرنبورج



مقيما بالاتحاد السوفيتى وانما عاد الى موسكو فى الثانى والعشرين من يونيو عام ١٩٤١ عندما بدأ الغزو النازى ، وكان يحركه الدافع الوطنى أكثر من أى دافع آخر ، وعلى الفور توجه الى الاذاعة واعلن . ان حربنا المقدسة ، تلك الحرب التى اجبرنا عليها المعتدى سوف تكون حرب تحرير تشنها أوربا المستعبدة بأسرها .

ويوضح اهرنبورج موقفه الادبى قائلا « لقد كان من نصيبنا هذا الواجب ، أن نكتب عن قوم لم يسبق أن كتب عنهم أحد ، ان ملايين البنائين فى بلادنا ينتظرون منا ذلك ، وملايين آخرين فيما وراء الحدود ينتظرون منا ذلك ايضا ، ان انساننا الجديد لأغنى على الدوام وارهف واعقد من ظله على صفحات كتبنا ، ثمة شىء واحد أعرفه دون ان تداخلنى الريبة مطلقا ، الا وهو اننى اقف فى صفوف الكتاب السوفيت ، وهذا أمر أفرح به وافخر ، **فنحن لا نكتب أى كتب ، بل اننا نغير الحياة بكتبنا وهذا يضاعف من مسئوليتنا كثيرا** ».

وفى النظرة الاحادية الجانب ان نقد الأدب السوفيتى من بعد هذا الموقف هو انتهازية من اهرنبورج كما رأت الفيجارو فى « **ذوبان الجليد** » ، ولكن الوجه الآخر لهذا الموقف والذى بدونه ربما صار موقفا زائفا ما قاله كاتبنا ، ان علينا ان نسعى لخلق فن حقيقى فى بلادنا ، فالذى ننتجه اليوم من اللوحات مثل لوحات الدرجة الخامسة فى البلاد الغربية ، وما نكتب من قصص ليس خيرا مما ننتج من لوحات ، ان الزمن الذى كنا نظن فيه ان اى متشرد يصلح موضوعا للأدب والفن هو زمن يجب أن نسدل عليه الستار » .

وكما تطور ادب اهرنبورج من العداء الساخط للبورجوازية الى الايمان المتفائل بالاشتراكية ، تطور أيضا من الجمود الستالينى الى مرحلة « **ذوبان الجليد** » كما سميت هذه المرحلة باسم روايته ، وقد كانت هذه الرواية هى الصوت الوحيد الذى بشر بالمستقبل بعد وفاة ستالين وقبل انعقاد مؤتمر ١٩٥٦ العشرين بعامين .

ولا نهاية للمواقف العظيمة التى وقفها اهرنبورج ، دفاعه عن **جويس وكافكا** وعن **همنجواى** وفوكنز ضد الذين وصفوا أعمالهم بالعقم والتشاؤم البورجوازى ، هجومه الحاد على السلطة السوفيتية فى موقفها من **باسترناك** ، ثم موقفه من **اسرائيل وهو من المواقف التى تندر** خارج البلاد العربية ، وهو موقف ان دل على شىء فانما يدل على وعيه العلمى الأصيل ، ففى ٢٦ اكتوبر عام ١٩٤٨ وهو عام ولادة اسرائيل غير الشرعية كتب ايليا اهرنبورج فى صحيفة « برافدا » قائلا « **ان الصهيونية فكرة رجعية مثيرة للضحك واذا كان هناك من جامع يجمع بين اليهود المنتشرين فى شتى بقاع الارض فهو الدين والاضطهاد وهذان سببان لا يكفيان لاقامة دولة** » .

« وليس هناك أى انسان عاقل يستطيع أن يدعى ان اليهود يكونون أمه ، أما اسرائيل فانها ليست دولة ، انها اقطاعية يملكها أصحاب الملايين من الأمريكان ، وهى فى وضعها الحالى قزم مثير للضحك ، لا معنى لوجودها الا خدمة الدولار » .

سمير فريد

فى العدد القادم

« ثم غابت الشمس التى أذابت الجليد »

مقال عن ايليا اهرنبورج

جوليان جراك
كاتب أحب عصره

ج . جراك

من هو ؟

لم يظهر له انتاج منذ ست سنوات الى ان تولى **جوزيه كورتيه** اخيرا نشر كتاب له يضم مجموعة من المذكرات وجد فيها المعجبون به صفات رائعة من التعبير كتلك التى اكتشفها **أندريه بريتون** سنة ١٩٣٩ بعد قراءته لكتاب « **قصر ارجول** » وهى اول قصة طويلة اصدرها **جوليان جراك** .

ومع أن هذه القصة نشرت والحرب على الأبواب ، فقد مرت دون أن تثير الانتباه ولكن ظهور قصته الثانية Le Beaux Tôlébreux كان كافيا ليتبوأ جراك أخيرا المكان الذى يستحقه .

جوليان جراك هو اسمه المستعار وهو تلميذ قديم لمدرسة نورمال ... وأستاذ شرف بالجامعة ، تخصص فى التاريخ والجغرافيا ، وعاش بعيدا عن الأوساط الأدبية ، وقد كتب كثيرا عن العادات ، وفى عام ١٩٥٠ هاجم الادب الرخيص والجوائز الأدبية على السواء .

بعد مضى عدة أشهر منحته أكاديمية جونكور جائزة عن قصته « **ساحل آل سيرت** » لكن جوليان جراك رفضها وحصل من ناشره على ما يفيد بأن « جائزة جونكور » لا تنطبق على كتابه اى انطباق .

ان جوليان جراك **لا يصدر الا القليل من اعماله ، ولا يختلط الا بالقليل من الأشخاص ولا يرتبط بأية مقابلات** .

حديث معه

لكنه بعد كثير من التردد قبل أن يقدم كتابه الجديد للقراء فى هذا الحديث الذى اجراه معه **جى ديمير** محرر **النوفيل اوبزيرفاتور** .

— منذ أن ظهرت محاولتك الاخيرة فى ديوان Preferences سنة ١٩٦١ لم تصدر بعدها أى شىء ، ولكن ، ما هى حقيقة المذكرات والتعليقات التى قام بنشرها كورتى هذا الأسبوع ؟ .

جراك .

انها مجموعة متنوعة من التعليقات على قراءاتى ، وتأملاتى ومذكراتى ، وفى بعض الاحيان تلخيص لمقالات نشرت هنا وهناك .

أنا لا أعتمد على الجرائد فى العادة ولكن يحدث أن أدون تعليقات على مواضيع مختلفة للغاية على أشياء أو قراءات تأثرت بها تأثرا ما .

— ان قراءك فى دهشة لانك لا تنشر أعمالا كثيرة ..

جراك .

اننى اكتب بطريقة متقطعة ولا اشعر بحاجة لنشر كل ما أكتبه .

وقد اكون فى حاجة ، بعد الانتهاء من كتاب ، لفترة راحة حتى اشحن ذهنى من جديد . ثم يحدث نادرا أن أتناول موضوعا بنشاط كاف للوصول الى نهاية عمل أطول .

— ان Le Beaux Ténébreux التى ظهرت سنة ١٩٤٥ هى التى ادت الى شهرتك ، أما « قصر ارجول » Au Chateu D' Argol





الألم الانسانى وجنود عام ١٩٤٠

ف . هاردنبورج

التى نشرت سنة ١٩٣٩ فقد مرت دون اثارة الانتباه ـ لماذا ؟ .

جراك :

هناك مجموعة من الأشخاص رأيهم فى صالحى **كأندريه بريتون** .

ـ هل أدت الرومانسية التى نجدها فى كتاباتك الى اجتذاب السرياليين الى أعمالك ؟ .

جراك :

اننى أشعر بكثير من التقارب مع الرومانسية لكننى أكثر تقاربا مع الفرنسية ، اننى أفكر بالأخص فى أول رومانسى المانى :

نوفاليس ، شليجل تييك ...

ـ هناك نوع من الازدهار لا علاقة له بالسريالية عرفته مؤخرا منذ نحو اثنين وعشرين عاما حين كنت فى مدرسة نورمال . ولكنى لم أقابل **بريتون** الا بعد صدور **«قصر آرجول»** سنة ١٩٣٩ قبيل نشوب الحرب الثانية .

أما عن حياة السرياليين فلم أستطع التكيف معها . كما اننى كنت أتجنب فى بعض الحالات النشاط السياسى لجماعة السرياليين لاننى لم أكن اعتقد كثيرا فى تأثير هذه السياسة الخيالية فى الاستيلاء على السلطة .

والسبب ان هذا الموقف السريالى يبعدنا كثيرا عن الواقع .

ان قولى هذا يعتبر تهورا ، لكننى لا أعتقد ان الاتصال المستمر بالسياسة يستهوى الكاتب كثيرا .

ـ أنت أستاذ فى التاريخ ، فهل التاريخ يهمك خارج مهنتك ؟

جراك :

نعم ، يهمنى كثيرا ، لكن الجغرافيا هى التى شهرتنى أكثر : ومما أثر فى كثيرا تعليم **عمانويل دى مارتون** وقراءة **فيدال دى لا بلاش** فى **« الجدول الجغرافى لفرنسا »**

لقد أثار انتباهى فى التاريخ بعض الأساليب الغريبة بالرغم مما فيها من انتقاد وبخاصة أساليب شبنجلر ومع ذلك فان شاتوبريان فى نظرى هو الرجل الذى يمثل يقظة الضمير التاريخى الفرنسى . ثم هنا الفنان فى **شاتوبريان** والثائر وذلك أعظم شىء بالتأكيد .

ـ من هم الكتاب الآخرون المفضلون لديك ؟

جراك :

نرفال وستندال وأيضا كلوديل وبريتون ... فهؤلاء جميعا لديهم الذوق السليم فى صياغة النثر الذى لا يجد اقبالا كثيرا فى العصر الحاضر .

لقد تأثرت بالنضوب الفكرى لهذا العصر الذى يعطى كل اهتمامه للأعمال النقدية ولا يتم فيه تركيز الفكر على ابداع ألوان جديدة من القطع الفنية والأدبية .

ان كل بحث أو محاولة نحو التجديد تعد شيئا لطيفا ، ولكنى لا أجرب كثيرا ولا يوجد لدى وسوسة حول المشكلات اللغوية التى تعترض اليوم كثيرا من الكتاب الشبان .

ـ من الذى يثير اهتمامك من بين هؤلاء الكتاب الشبان ؟

جراك :

اننى قارىء سيىء للقصص مما يحرجنى فى كثير من الأحيان . وعلى الرغم من ذلك فاننى لا أشعر بضرورة المحاولة التى على أن ابذلها لتخطى الصفحة التالية ، ان القصص الذكية جدا هى التى تجبرنى على هذه المحاولة .

ـ ان كتبك تفسح مكانا كبيرا للطبيعة فى الريف .

جراك :

اننى لا أنس أبدا منظر اى ريف



ف . ر . شاتوبريان

بينما يحدث أن لا أتذكر لقـــاءات كثيرة . ولى أسلوب معيشة نباتى بعض الشىء ، ومن الجائز أن هـذا ناتج من تذوقى وحبى لعنـــاصر الطبيعة . **اننى أشعر بوجودى فى وسط العالم وبانتمائى للطبيعة ومن ثم أعبر عنها .**

اننا نعيش فى حالة جفـاء بين الانسان والطبيعـة ، لكن لا وجود لهـذا الجفاء بالنسبة لى ، ومما يعجبنى فى الرومانسية الالمانية أننا لا نشعر فيهـا بهذا الانشقاق بين الطبيعة والانسان .

تخيلوا أن **نوفاليس** يستطيع أن **يقول :**

« ان العالم بمقدرة فريدة يمكن أن يخضع لرغبتى » .

فهنـا قدر من التفاؤل لا يتوافر لـدى السرياليين ، ثم أن فرويد قد لخص مشكلات عصرنا فى :

معرفة الجنس والعقد النفسية والمشـــاكل السياسية ومصاعب الثورة .

ان عصرنا يميـــل الى جانب **ديستوفسكى** أكثر من **تولستوى .**

لكن هكذا تدور حركة البندول ، ولابد من رجعة . لابد من أن يعود فى لهجة راشدة وأسلوب معقول .

ولهـذا فأنا أكتب ما ارغب فى كتابته عندما أجد الرغبة فى ذلك .

الى هنا ينتهى الحوار الذى دار مع جوليان جـراك أستاذ التاريخ الفرنسى والاديب الذى تنوعت أعماله من الرواية الى المقـالة الى الشعر وأخيرا الى المسرح .

وفى السطور التالية مجموعة من العبارات والاقوال التى لم يسبق نشرها لجوليان جراك .

● فى السياسة والادب :

ان أى مجـد من الأمجاد العظيمة بالنسبة للأدب الفرنسى منذ قرنين من الزمان لابد وأن يرجع الى ارتباط الأدب بالسياسة وهذا ما نجده عند أدباء مثل :

فولتير ، هوجو ، زولا ، فرانس ، روســـو ، شاتوبريان الى باريه ، كذلك نجد بعد الحرب العالميـــة الثانية ، أن حركة المقاومة هى التى قدمت أدباء مثل ســـارتر وكامو وسيمون دى بوفوار .

● فى الناس والحرب :

كان لابد من حرب سنة ١٩٣٩ التى جعلتنى انخرط فى سلك المشاه فى كينبر لالمس عن قـرب أن الشعب الثائر المتقلب الأهواء الذى نحتك به فى الشـوارع والمحطـات ما هو الا مارد انسانى ضخم .

● فى الكتب وأنواعها :

توجـد أنواع من الكتب الجيـدة والرديئة ، لكن الكاتب لأنه أيضا قارىء ، يعرف أنواعا من هـــذه الكتب أكثر أو أقل خطورة ، فهناك بعض الـكتب التى يعترف باعجابه بها ككل النـــاس ومع ذلك فانه لن يسامح نفسه أبدا لو أنه كتبها .

ومن ناحية أخرى فهناك أيضا كتب نادرة للغاية لا يعجببها ، ومع ذلك فانه يخيل اليه أنه لوكان كتبها لنال من ورائها شرفا عظيمائم هناك أنواع لا يمكن الاعتراف بها لأنها اما كتب سـطحية رخيصـة أو كتب جنسية مبتـذلة لا تعنى بتبسيط العلاقات البشرية المعقدة التى يراعيها الاديب فى الأدب .

● فى الأدب والتاريخ :

ان التاريخ الأدبى يفضل فى كثير من الأحيان الاحتفاظ بأسماء بعض كتاب نبـذوا فى عصرهم ، وكانوا قد اعتقدوا عن ثقة ويقين أن أعمالهم سوف تقرأ فى عصور تالية .

ان الاجيـال القادمة بأذواقها وأحكامها هى منبع الأدب الذى يكافح من أجل المستقبل ، وعلى امتـداد لحظـاته فى مخطط واضح يستقيم الهدف دفعة واحدة فى الأدب المنتصر .

سعاد عبد العزيز

شعراء اليمن المعاصرون وهلال ناجي

ان المسئولية تجاه الثورة تدعونا الى أن نوضح بعض جوانب الفكر فى اليمن على ضوء ما عاشته اليمن خلال الحكم الامامى ، وبالذات الجانب الادبى والذى يثير أكثر من سؤال خاص . والقارىء العربى فى كل مكان فى الوطن العربى ظل يعيش بعيدا عن هذا الادب وتطوره وذلك يعود الى فقر المكتبـة اليمنيـة الى الكتب والمراجع الهامة .

وقد ظهر حديثا كتاب **شعراء اليمن المعاصرون** للكاتب العراقى ــ **هلال ناجى** ــ وكان لظهور هذا الكتاب الأثر الكبير ؛ وذلك يعود الى ما تحتاجه المكتبة اليمنية من المشاركة الايجابية فى هذا المجال .

وقبل أن نخوض فى موضوع هذا الكتاب ونتناوله بالمناقشة ــ يجدر بنا ان نقوم بتناول موجز لحركة الشعر والشعراء فى اليمن خلال فترة الحكم الأمامى .

لقد ساهم الأدب اليمنى مساهمة ايجابية فى التعبير عن المأساة التى عانتها اليمن من حكم الائمة الذى اتسم بطابع القرون الوسطى الشديد التخلف .

واذا كان لشعرائنا فى اليمن طابعهم الخاص فى هـذه المشاركة من حيث مدى ادراكهم للاوضاع ومن حيث زاوية تفكيرهم ونظرتهم الاصلاحية للواقع اليمنى ــ ويعود ذلك أصلا الى العزلة التى اصيبت بها البلاد مما جعلتهم بعيدين عن التيارات الفكرية التى اضطرم بها عالمنا المعاصر .

ولقـد اقترن الشعر اليمنى فى محاربة الظلم الامامى بالمديح تارة والتنديد بالظلم تارة أخرى ــ وخلال هـذا التناقض سوف نضع تصنيفا لهؤلاء الشعراء خلال فترة الحكم الامامى البائد ...

اذ يمكن تقسيم هؤلاء الشعراء الى قسمين :

القسم الأول : وهم الشعراء الوطنيون الذين أخـذوا فى نشر اشعارهم الوطنيـة منددين بالحكم الارهابى داعين الشعب للانتفاضة ضد الفساد والظلم الرهيب ــ ولكن

بعد فترة نراهم يتصورون أن هـــذا الموقف لم يحقق المطلب الوطنى الذى يسعون من أجله وهو الاصلاح فى البلاد – فتبادرت الى أذهانهم فكرة التقرب الى القصر بغية أن يحققوا مطلبا من مطالبهم الاصلاحية – فظهرت أكوام من قصائد المديح التى تصور بطولات وهمية للامام – ولكن محاولتهم هـــذه كانت فاشـــلة وكان لابد من الفشل .

ولما أدركوا عجـــزهم عن أى شيء أخذوا من جديد يعلنون محاربتهم للحكم ويتصدون له بوسائلهم ويدعون الشعب للثورة على الحـــكم الامامى الجائر .

المجموعة الثانيــة : وهى المجموعة التى تمثل الجانب المضـــاد للحركة الوطنية ، كانت مجموعة مصلحية تعمل من أجل غرض ذاتى محض وكانت معروفة بانغماسها فى وحل القصور وفسادها وكانت تتغنى بأمجاد الأئمة وبطولتهم الوهمية متجاهلة الشعب ومأساته الحقيقة . وأن كنا فى بعض الفترات نسمع بعضا من قصائدهم فى النقد اللاذع للحكم الامامى – فان ذلك يعود أيضـــا الى مصلحة وقتية يرجى تحقيقها من الأئمة ويكون الضغط هو وسيلة تحقيق هـــذه المصلحة التى ما أن تتحقق حتى يدبجـون قصائد التمجيد والخنوع للامامية .

وهذه ليست مجرد تقسيمات نظرية لاح لنا أن نفرضها على الواقع وانما تمثل التجربة التى حققتهـــا الثورة المجيدة والتى كانت المحك الوحيد لاظهار كل على حقيقته المجردة ومعرفة من كان يتاجر باسم القضية اليمنية ويحاول أن يستغل الشعب ومصالح الشعب لذاته وعرف أيضـــا من كان صادقا فى مواقفه القديمة بغض النظر عن مستوى التفكير والقدرة على ادراك الحقيقة العلمية لحركة الواقع .



وعلى العموم أن شعراءنا كانوا **لا يعبـــرون عن روح العصر الجديث ولا يدركون الأبعاد الحقيقية للمشكلة** الاجتماعية وما يترتب عليها من مطلب حاسم وسريع لتغيـــــير الأوضـــاع الاجتماعية فى البلاد ، وذلك يعود كما قلنا الى حالة التقوقع التى فرضها الحكم الامامى عليها . ولكن خلال الفترة الأخيرة استطاعت مجموعة من الشباب اليمنى اختراق هذه العزلة والخروج من اليمن لتلقى العلم فى الخارج وخلال وجودهم خارج اليمن عاشوا مع الفـــكر وتياراته الثورية المعاصرة – متأثرين بهـــذه الافكار الأدبية والاجتماعية وما أن قامت الثورة وكان لابد لها من فكر جديد لتغيير المجتمع بكل رواســـبه لكى يساير التطـور الثورى المعاصر **حتى أصبح هؤلاء يمثلون الأدب المعاصر فى يمن الثورة اليوم .**

وعلى كل سوف نعود الى الوراء لنعطى لمحة عن الأدب اليمنى ومراحله المختلفة بشكل عام بعد هذه المقدمة الموجزة . فعلى ضوء ما تركه الحكم الامامى من افلاس شامل فى قطاعات الحياة نعتقد ان الادب اليمنى المحصور فى ظاهرة الشعر قد مر بثلاث مراحل يمكن اجمالها فيما يلى :

أولا – دور النشوء وهى المرحلة التالية للتخلص من الاستعمار التركى ويتمثل فى القصائد التى تشيد وتتغنى بالأسطورة البطولية الممثلة بالأئمـــة الذين أخذوا مقاليد الأمور فى خلال هذه الفترة كأبطال استقلال وانتهز الأئمة هذه الفرصة ووضعوا فيها كل ثقلهم واخـــذوا يثبتون حكمهم بكل الوسائل بينما ذهب الشعب مطمئنا فسلم لهم مقاليد الحكم فى البلاد دون تحفظ بعد فترة ارهاق شديدة من أثر الحروب الشرسة التى خاضتها الجماهير وبدأ الأئمة فى نشر وخلق



النعرات الطائفية والقبلية ، بينما ذهب شعراؤنا يمدحون الامام معلنين فرحتهم بالاستقلال وكأن الامر قد انتهى بهذا .

المرحلة الثانية : فى تاريخ الشعر اليمنى وهى مرحلة النضج الطوباوى الذى كان يقوم بها الشعراء من خلال شعر المديح المقرون ببعض المطالب التى يرجى من الحكام تنفيذها « **صنع المعالى وابتناء المكارم** » واذا حاولنا التعمق فى هـذه المرحلة لوجدناها أصعب المراحل لانهـا كانت مرحلة جمود وسلبية وهذا أيضا يعود الى عدم وضوح الواقع وعـدم تكشف أسـلوب الحـكم الامامى البغيض لشعرائنا بالاضافة الى العزلةالمفروضة على البـلاد مما عزل واقعنا عن كل التطور الحديث بأبعـاده المختلفة — وقد عاش شعراؤنا وهم فى نفس الوقت يعتبرون مفكرين بالنسبة لتلك المرحلة الصعبة من تاريخ اليمن ، فى عزلة تامة حتى أنهم لم يحسوا مما يدور حولهم ولم يتأثروا بالتيارات الفـكرية الى جانب عدم مواجهتهم الثورية للظلم الاجتماعى فى هـذه الفترة بالذات — **وهذا ما جعلنى أقول ان هذه الفترة هى التى تعتبر خطيرة فى مرحلة النضال الشعبى ضد الحكم الامامى .**

وكانت المرحلة الثالثـة والأخيرة هى مرحلة التحـول الـكبير فى كل النواحى سـواء من ناحية الكيف أو الكم — ففى هـذه الفترة خرج الـكثير من أبنـاء اليمن يدرسون بالخارج وتأثروا بما يدور حـولهم وهذا بالتالى انعكس على الواقع فى اليمن — وأن كنت أعتقد ان التأثير كان اصلاحيا أكثر منه ثوريا بالمعنى المفهوم للثورة وعلى كل حال لقـد كانت هذه المرحلة هى مرحلة النضج والفهم مما جعلأدباءنا يغيرونأسلوبهم الادبى ومطالبهم وادراكهم للواقـع اليمنى — وفى نفس الوقت تكشفت أمامهم بعض أساليب الحكم الامامى مما جعل أشعارهم تطالب بتخليص البلاد من الحكم البغيض وتعلن النقد الصريح للمجتمع وتدفع الجماهير الى الثورة بعـد أن بدأت بعض الملامح للرواية تتضح أمام هـؤلاء الشعراء وأن كان الطابع العام للشعر يغلب عليه المديح — ويلاحظ القارىء أن حركة التجديد فى شكل الشعر العربى قد صاحبت الانتفاضة القومية عامة والانتفاضات الوطنية خاصة وأن هذا الشكل الجديد كان نتيجـة للحاجة الملحة الى التعبير غير التقليدى عن تطلعات الجماهير ورغم أن شعراء ذلك الوقت كانت تنقصهمالمنطلقات العلمية والرؤية الشـاملة للمجتمع الذى يعيشون فيـه **برغم كل ما شاهدته اليمن من حكم غريب مظلم عنيف كان هناك من بين أفراد الشعب من يؤمن بحق الشعب فى الحيـاة الحـرة الكريمة .**

* * *

وقد أضيف فى الآونة الأخيرة كتاب كان يمكن أن يكون فعالا خاصـة وقد صدر أيضا عن روح طيبة وأن كانت الروح الطيبة فى الأعمال الأدبية لا تكفى — وأعنى به **شـعراء اليمن المعاصرين** الذىيقول مؤلفه **هلال ناجى** فى مقـدمته — كانت البواعث التى دفعتنى الى كتابة هـذه الدراسة عـديدة أهمهـا باعثان الأول : — **« ما رأيتـه من اهمال الباحثين والدارسين للشعر فى اليمن الكبرى والتى هى فى رأى مهد العرب الحقيقى ودراسة الشعر فيما يمثل حلقة مهمة من حلقات الدراسـات الشعرية العربية المعاصرة » .**

ونحن عنـدما نشكره على هـذا المجهـود ونؤمن معه بأصالة الأدب اليمنى وبقدرته اللانهائية على الخلق والابداع ونتساءل معـه عن الحائل الموجود بين الأدب اليمنى والدارسين

العرب . واذا كنا نعتبر كتابه مشاركة فى المجال الادبى فى اليمن ، **فاننــــا نلاحظ أيضا بعض الملاحظات التى نرى أنها لحقت القيم الأدبيــــة والقيم السياسية معا والتى تمس أيضــــا مرحـــلة النضال الشعبى من ناحية وتمس أصول الأدب اليمنى من ناحية أخرى .**

ومن القضـــــايا الرئيسية التى سنتناولها ـ المنهج الذى استخدمه فى تحليل كل هـــــذه النصوص الشعرية التى ساقها الينـــــا على صفحات الكتاب .

يبدأ **هلال ناجى** فى كتابه « **شعراء اليمن المعاصرون** » وقد ضمنه تسعة وعشرين شـــاعرا من شعراء اليمن ـ **الشاعر زيد الموشكى** ـ وقد قدمه بكلمات قصيرة عن الموشكى وقدم بعض أشعاره محاولا أن يقـــدم الموشكى بأسلوب يحاول أن يجعله اجتماعيا ولكنه لا يخرج بحـــال عن الغرض الصحفى السريع المزين بالالفـــاظ الكبيرة الخالية من المضمون الاجتماعى والفنى ـ وبعد ذلك انتقل الى الشاعر **محمـد محمود الزبيرى** وتحدث عنه على أنه شـاعر الثـورة بدون منازع ولا خـلاف وقسم شـعره الى ثلاث مراحـل ، مرحلة الدراسـة ومرحلة الكفاح السلبى التى حاول فيهـــا الزبيرى أن يستخدم الأسلوب السلمى عسى أن يحقق مطلبا شعبيا ولكن دون جدوى . والمرحلة الثالثة هى مرحلة وصوله الى عـــدن بعد خروجه من الســجن الكبير والتى كانت بداية مرحلة جديدة فى حياته أخذ فيها قيادة حركة الأحرار اليمنيين فى الخارج .

وبعـــد ذلك يقـدم الينا المؤلف السيد / **ابراهيم الحضرانى** الذى قال عنه انه شاعر ابن شاعر وانه أصيل فى شـــعره والعمق ظاهر فى أشعاره برغم أن ابراهيم الحضرانى لم يصدر ديوانا واحدا ولكن الحضرانى كما يقـول الـكاتب قد افصـــح عن اتجاهاته الأدبيـــة فى تقـديم ديوان **الشاعر الشامى « النفس الأول »** ثم أورد بعض أشعاره وهكذا يقدم أشعار المناسبات وغـيرها دون أن يأتى أى تقييم ويسير على هذا النمط حتى يصل بنــــا الى الشـــامى المعروف بميوله الاستعمارية وتاريخه الطويل الحافل بالعمالة والخيـانة ويختلق له التبريرات التى لا يمـكن قبولها مطلقا . وسوف نلتقى ونناقش هذا فى الملاحظات التاليـة ـ وبعـد ذلك يصل بنـا الكاتب الى آخـر الكتاب ليضع شعراءنا المعاصرين بحق وحقيق ويقول عنهم أنهم البراعم الواعدة برغم من هـــــذا يعـد تجنى على الشعر الحديث وبرغم أن من هؤلاء من قدم للثورة الفـكرية الأدبية ما لم يقدمه كثير من الشعراء الذين وصفهم الكاتب بأنهم من كبار الشعراء **ونحن حين نناقش هـــذا مع الكاتب لا ننطلق الا من حرصـنا على الأدب اليمنى وشعراء اليمن المعاصرين** ـ كما أننا لا ننكره وهو من الحقائق المسلم بها ـ وقد لمسنا من خلال الكتاب أن الكاتب بوضعه البعض فى مكانة لا تليق بهم ولا بمكانتهم الأدبية الى جانب عدم انصافه لشعراء العصر الحـــديث وأسلوبه وتقييمه للشعر هذا يدل على انه من أنصـــار الشعر القديم ولكن هــذا لا يكون على حساب الشعر والشعراء فى اليمن ، وان ارتباطه بشكل من أشكال الشعر دون غيره لا يجعله آليا يرتبط بشكل من مناهج التقييم والنقد والتحليل دون غيره أيضا .

ملاحظات عامة :

١ ـ عدم وضوح المنهج .

٢ ـ مجموعة مختـــاراته لم يبرد دلالتها الفكرية .

٣ ـ النزعة التبريرية .

ويجب أولا أن نتسائل عن المنهجية فى الكتاب لقـــد خلا الكتاب من كل



منهجية وهـذا واضح فى الكتاب مما افقده قيمتـه من حيث هو كتاب تحتويه رؤية تحليلية ويجب أن نفرق بين عملية التجميع الكمى التى طبقها الكاتب وبين عملية التحليل المنهجى القائم على الرؤية الموضوعية للأدب والمجتمع مما جعـل المؤلف يقع فى انزلاق كبير وذلك يعـود الى عدم تحديد المنهج الذى يمكن من خلاله تقييم كل شاعر على حسب ما أنتجه سواء من الناحية الاجتماعية أو من الناحية الفنيةولكن كما قلت ان عدم تحديد المنهج وكون الشاعر من انصار الشعر التقليـدى أو بمعنى اصح انعدام كل منهج — هو الذى جعله يقيم هـؤلاء دون أن يراعى دورهم الوطنى بقيادة الثورة الفكرية حيث لا يفرق بين الزبيرىوالشامى ولا بين ابن علوى وعبـده عثمـان وهـذا يؤكد ما ذهبنـا اليه من أن الكاتب لم يختر المنهج وكان عليه وقد تحمل مسئولية كبرى فى اخراج كتاب يحمل عنوانا ضخما ويعالج قضـية من القضايا الادبية الكلية — أن يحدد ، زاوية الرواية قبل أن يفكر فى لملمة أشعار لهـذا ولذاك . وأهم من كل هذا أن الكاتب ذهب فى ابراز شعراء ليس لهم مكانتهم واهمل تماما كثيرا من الشعراء — أن هنـاك العديد من شعراء اليمن المعروفين ممن يمكن ذكرهم دون أن نتعرض لموقفهم السياسى خاصة وأن المؤلف لم يتقيد بذلك .

١ — الوريث .

٢ — عبد الكريم الأمير .

٣ — عزمى المصوعى — عفيف — ابراهيم صادق — عبد الله عطية — على بن على صبرة — محمـد أحمد صبرة — يحيى منصور — أحمـد منصـور — عبد الرحمن القاضى —

بينما أورد واقحم البعض فى الشعر وهم من الشعر براء . وبعد ذلك نصل الى القضية الثانية ونحاول أن نحدد السبب الذى من أجله اختار هذه المجموعة بالذات .

ولقد أورد الـكاتب لـكل شاعر مجموعة من المختارات الشعرية دون أن يعرف السبب الذى من أجـله وصف هذه المختارات على صفحات الكتاب دون أى مبرر لها أو على الاقل دون تحليل هذه المختارات سواء من الناحية الاجتماعية أو من الناحية الفنية ولو كان الكاتب قد حاول أن يضع امام القـارىء صورة ادبيـة واجتماعيـة واضحة لاعتبر كتابه مشـاركة فعالة فى مجال الثورة الفكرية — أما بهـذا الشكل وبهذا الاسلوب فهو ليس أكثر من تجميع يستطيع أى فرد ان يقوم به — ونأتى الى آخر نقطة وهى فى الواقع من أهم النقط الثلاث وهى التبريرية .

أخذ الكاتب يورد أحكاما فى بعض الحالات مناقضـة تماما لبعض الشعارات التى يحاول الكاتب أن يرفعهـا . ومن التبريرات الخطيرة قوله « عنـدما قامت الثورة فى ٢٦ سبتمبر اختار أحمد الشامى الوقوف فى صف أعداء الشعب ربما خوفا أو اعتقادا منه بأن الثورة ستفشل »

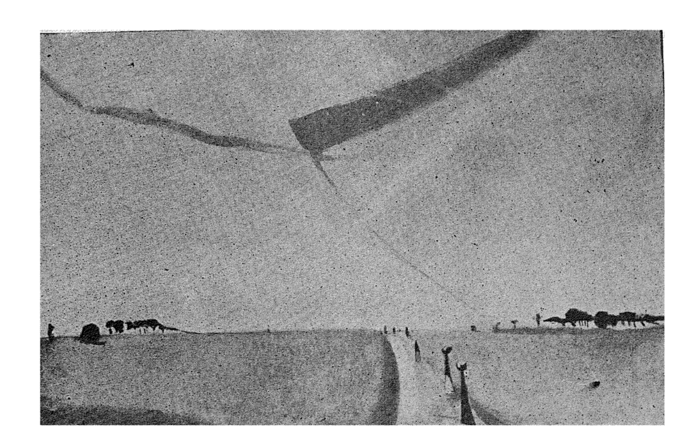
كيف يسمح الكاتب لنفسه أن يبرر لمثل هذا الخائن العميل المعروف فى خيانته للوطن والثورة — وهل من المعقول ان مجرد الخـوف من فشل الثورة بأن ينتمى الى أعداء الشعب ويتحالف ببساطة مع الاستعمار هذا من المستحيلات اذا لم يكن خائنـا وعميلا أصلا .

اننا ندركانه لا يوجد طريقا ثالثا بين التقدمية والرجعية وعلى كل حال لقد استطاعت الثورة أن تعزل كل الخونة والعمـلاء والمتاجرين باسم الشعب والقضيةاليمنية الى جانب انها كرمت المناضلين وفتحت المجال على مصراعيه لكى يقوم كل فرد بدور طليعى فى المجال الادبىوهى فى الحقيقة مرحلة الثورة الفكرية .

وفى الواقع أن هذه المرحلة تحتاج الى فهم وادراك وتسـليح بالرؤية العلمية لتخطيط الطريق أمام الثورة وجعل الادب فى خدمة المجتمع لا ان يعزل عن الواقع بل الطبيعى هـو أن يكون جـزءا من الواقع الثورى المعاصر والوعى الانسـانى بكل تفتحاته وآفاقه دون أن نذهب بعيدا ونجرد الأدب من الواقع مما يعـد مخالفة جذرية للعلاقة الجدلية التى تربط بين الفكر والواقع .

وكنت لا احب الخوض فى الناحية السياسـية لولا أن الـكاتب دعانا الى مثل هذا . بالاضافة الى ازدواجيـة الرؤية عند هلال ناجى والتخبط بين اختيار القيمة الادبية والقيمـة الاجتماعية كمحـك لتقييم الشاعر كل هذا يضع القارىء للكتاب فى موقف حائر ويدعوه الى المزيد من التساؤل القائل الم يكن من الافضل لهلال ناجى أن يسمى مصنفه مختارات من الشعر اليمنى ؟ .

محمد عبد الجبار



العودة . للفنان سيف وانلى ١٩٦٦

المعركة والفلاح

مع المعركة تعيش القاهرة ، وتعلو صيحات الفن فى أماكن متفرقة من احيائها العديدة لتؤكد الاصرار والعزم على سير الحياة ، وضرورة عودتها الى صورتها الطبيعية السابقة للعدوان الغاشم .

والصيحات المرتفعة من خلال هذه المعارض الفنية لا تنكر ما حدث فهى تقدم العدوان الغاشم بصورته الحقيقية ، وفى الوقت نفسه نقدم للفلاح فى عيده ما ناله من خسير وما أنجزته ثورته المجيدة له منذ عامها الأول حيث صدور قانون الاصلاح الزراعى .

وهذا يؤكد من جديد كما كان دائما أن **الفن جزء من الحياة يعبر عنها ويوضح شكلها ومضمونها وفلسفتها** ، يشارك الانسان لأنه نابع منه حيث يستمد مادته وعناصره وأشكاله وكذلك يوجه اليه حيث يعود ليستوطن فيفيد ويزيد الانسان رغبة فى الحياة واصرارا على البقاء والعمل وعلى النمو والتغلب على الصعاب والعقبات .

وبالاقتراب من ميدان باب اللوق أحد الأحياء الشعبية بالقاهرة يمكن للانسان أن يستمع الى صيحات داوية قوية فتية تنبعث من صالة العرض للفنون التابعة **لوزارة الثقافة** حيث أقيم معرض **« الفن والمعركة »**.

وما أن يدخل الزائر الى القاعة حتى تتحول الأصوات الى صور مرئيسة وملموسة أشد فاعلية وأقوى تأثيرا على الحواس والمشاعر والعقل والوجدان . فاللوحات المعروضة بجانب أبعادها غير المحدودة تنقل الزائر الى وقت غير بعيد ، الى ٥ يونيو حيث تم العدوان الاستعمارى الصهيونى . الى عدوان عسير على الانسان أن ينساه مهما طال الزمن وطال الانتظار .

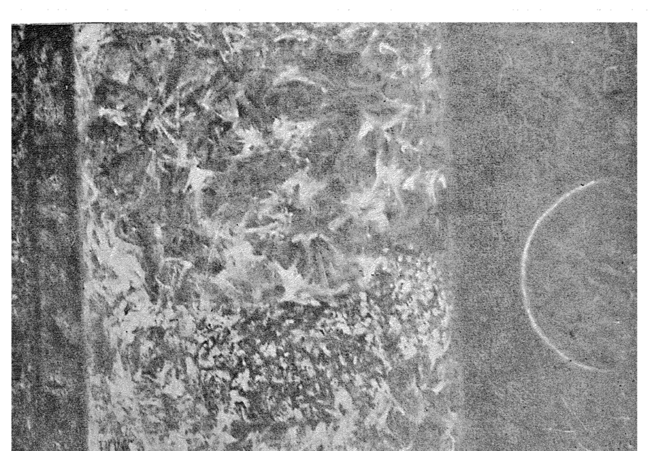
ان هيـــاكل الفنان **يوسف عصر** تدعوك الى الاقتراب منها لترى لك كيف تم لهـا الاحتراق . والفنـان يوسف عصر **عاصر المعـركة** اذ كان يعمل جنديا فى الجيش أثناء العدوان فى سيناء وقد عاد وهو جريح ، يحمل فى صدره وقلبه وعينيه صورا ومشاهد استطاع أن يصيغ بعضـها بأسلوب الفن التشـــكيلى وذلك فى لوحاته المعروضة .

ومجمل هذه الاعمال آثار لقنابل **النابالم** التى شاهدها لأول مرة فى حياته . وهى بقـــايا أجسام آدمية احترقت فى أوضاعها الطبيعية وكأنما قد صعقت أو انتزعت منهـا الحياة فى أقل من لمح البصر ، بقوة مدمرة طارئة غير متصورة . هذا مع بقايا لجزئيـــات ما زالت مشتعلة تعطى رائحة كريهة للحم آدمى يحترق .

ولعل الذين شاهدوا «كور» حداد مشتعل يتذكرون هذا اللون الأسود المزرق المـــائل الى البنفسجى على ســـطح قطـــع الفحم المحترقة ، ويتذكرون أيضا هذا اللون الأصفر البرتقـــالى المائل الى الصـــفرة أو الحمرة الموجود بين هذه القطع ، وهـــذا اللهيب الساخن الحارق الفاروزى اللون المائل الى البياض المنبعث من خلال هـــذه الفراغات أو التشققات ، لعلهم يستطيعون أن يشاهدوا ذلك كله من جديد بصورة أشد وهجـا وحرارة ودمارا وقدرة على الصهر فى لوحات **يوسف عصر** عن آثار قنـابل النـابالم فى صـحراء سيناء .

وتروى لوحة **« من ضحايا النابالم »** قصة ثلاثة جنـــود أصابتهم قنابل النـــــابالم فاحترقوا فى أماكنهم

العروسة والهلال
للفنان أحمد سليم ١٩٦٦



بها معدن لم ينصهر بعد داخل فرن أعد لصهرها .

واختيار الفنان لشكل المربع له دلالة نفسية على حبه للبقاء ، على ملكيته للمكان ، وعلى اصراره على الوجود والتواجد وعلى عزمه على المقاومة وايمانه بحتمية الانتصار .

وليست الصرخات صادرة عن **يوسف عصر فقط فهناك مجموعة** من أعمال الفنانين الذين أرادوا التعبير عن العدوان بالرغم من عدم المعايشة أو الممارسة الفعلية . وعلى ذلك فالمعرض بطبيعة معروضاته ينقسم الى قسمين : أفضلهما الجزء النابع عن المشاهدة الصادقة والممارسة الحقيقية .

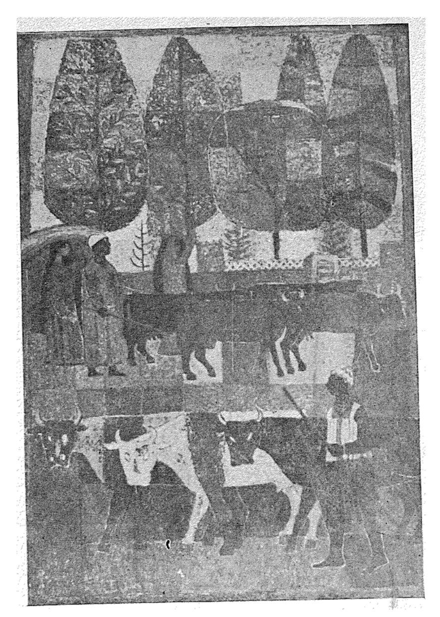
ومن بين الأعمال التى يجدر الاشارة اليها لوحة الفنان **عبد الحميد شحاته « وحدة الصف »** وهى مجموعة من الأقنعة ذات ألوان مختلفة متراصة فى تحد وصمود ، متحركة الى الأمام تدفع ما يواجهها الى الأرض بعنف وقوة . واللوحة فى مجملها ذات شفافية لونية تدعو الى التفاؤل وتؤكد وحدة الصف ورسوخ الكتلة . وهذه العيون المستديرة المحددة بالسواد داخل هذه الأقنعة تؤكد التصميم على الانتصار وتدعوا كل مشاهد أن يجد مكانه بينها وكأنها تناديه أن يأخذ موقعه فى ساحة المقاومة .

وبالرغم من المعركة وآثارها الباقية فالحياة تسير وتؤكد جموع الشعب بمختلف قواها العاملة ضرورة سيرها والاحتفاظ بما حققته ثورة **٢٣ يوليو** من انتصارات .

والفن أصدق تعبير للشعوب وأدق وسيلة لتقديم الحقائق وترجمة الاحاسيس والمشاعر التى تختلج بها أفئدة أبناء هذه الشعوب ، **ولذلك فالفن سباق دائما الى المساهمة والمشاركة فى ما يمس الانسان من تغير وتطور وانتقال .**

وعيد الفلاح تحتفل به البلاد منذ عام ١٩٥٢ حين صدر قانون الاصلاح الزراعى وكان لابد أن تحتفل به الأمة فى هذا العام أيضا لتؤكد تمسك الشعب بانجازات ثورته .

والأعمال الفنية التى تعرضها **ادارة الفنون الجميلة بقاعة اخناتون** وكذلك الأعمال المعروضة **بالمركز الثقافى التشيكوسلوفاكى** تؤكد مشاركة

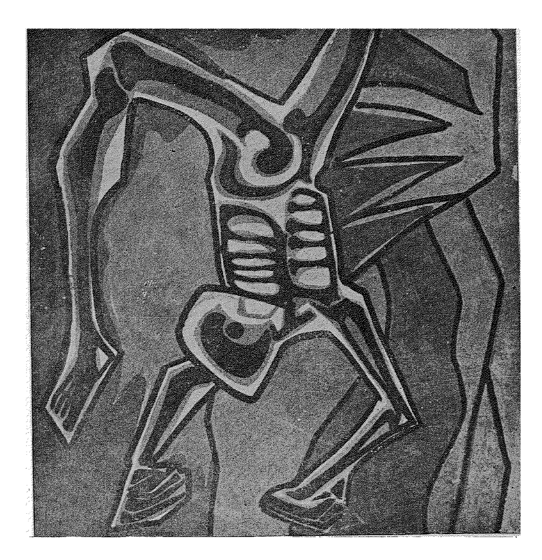


الحصاد
للفنان سيد عبد الرسول
١٩٦٤

بحركاتهم اللحظية وأصبحوا هياكل بطبيعتها صورة الموت لكنها بحركاتها أقرب الى الحياة . وهى مرسومة بلون أسود محدد بلون فاروزى مثل لهيب « كور » الحداد .

ولوحة « **الكهف** » يمكن العثور فيها على حقيقة الاحساس بهول رؤية قنابل النابالم المحرقة .

فالفنان يصور مجموعة من المربعات بلون أصفر مخضر (كاكى) بكل مربع عين دائرية مع تلوين الكهف بلون أخضر والكل محاط من الخارج بلهيب ودخان وهياكل متناثرة مبعثرة فى كل مكان . ويذكر التكوين العام للصورة المشاهد بسفينة **نوح على سطح الطوفان** أو ببوتقة صغيرة



من ضحايا النابالم
للفنان يوسف عصر
١٩٦٧

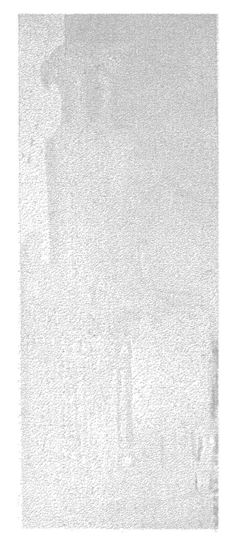
الفنان المصرى فى التعبير الصادق عن عيد الفلاح . فالأعمـــال كلها تنبض ببشر وسعادةوحيويةوحركة . وتنبعث منها رائحة ريف مصر وعرق فلاحيه بل تكاد ضحكات ورقصات هذا الفلاح تسمع وتشاهد من خلال المعروضات .

ولوحة **عبد الوهاب مرسى** بالمركز التشيكى ذات الأرضية الصفراء توحى بشمس ساطعة مضيئة براقة والكل يعمل تحت أشعتها بلون بنى محروق دافىء يوحى مظهره العـــام بالطابع الشعبى الزخرف ، المتجانس الوحدات والمتكامل التكوين . وهى تعطى ايقاعا يؤكد صدق العمل والقـــدرة عليه والرغبة فيه ، وبالتـــالى تتضح ديناميكية الحياة الكامنة وراء هـــذا الكون الكبير .

ولوحة الفنان **مصطفى احمد** ذات الأشخاص الثابتة التى تضرب الأرض بفئوسها تؤكد عزم الفلاحوتصميمه على تعمير الأرض الوعرة الجرداء وعزمه على تحويلها الى خضرة يانعة كالشريط البعيد بجوار وادى النيـــل حيث أشرعة النيل المحبة للسلام والحرية .

ولوحة الفنـــان **احمـــد سليم « العروســـة والقمر »** تكاد تكون قطعة موسيقية رطبـــة مريحة تبدأ وحداتها وأنغامها فى التصـــاعد بعد غروب شمس النهار وتنمو مع نسيم الليل حتى يظهر الهلال فى الســـماء بنوره الخافت المريح الذى يدعو الى الحب والسعادة .

واللوحة تحمل فى مســـاحاتها وتقسيماتها الزمن ، وتحركه مع بيان



العائلة للفنان صالح رضا
١٩٦١



ام ورضيع ونابالم
يوسف عصر .

أثره على الأحداث وعلى مشاعر الانسان . وربما كان أميز هذه المساحات الزمنية هى المساحة الثالثة قبل الأخيرة حيث يدور حوار ديناميكى هادىء عاطفى **ملتهب** . واللوحة رومنتيكية التفكير والأحساس وعضوية التكوين .

ولوحة **رمزى مصطفى** ذات الأشكال الهندسية الخمسية الأضلاع حيث تتصاعد عناصر الحياة ، وتؤكد أيضا أختلاف كل جزء عن الآخر بالرغم من وحدة الشكل . والوحدات فى تماسكها توضح ضرورة الارتباط حتى تدب الحياة وحتى يصبح الكل خلية حية نابضة واعية ذكية . ولعل أهم ما يميز هذه اللوحة تلك الوحدات الطبيعية الرمزية داخل الأشكال الهندسية فضلا عن ألوانها الشعبية التى تشمل الأحمر « **التفتاء** » والأصفر « **الكركمى** » والأخضر الزرعى والأصفر البرتقالى والليمونى . وبالرغم من بريق ألوانها الا أنها تدعو الى التفاؤل والراحة والأبتسام ، وتؤكد اشراق شمس مصر وراء كل جهد يبذله الفلاح .

وصورة الفنان **صالح رضا** « **الفارس** » تصور فلاحا يمتطى حماره فى طريقه الى حقله ويعلو خلفه قرص الشمس المشرق . وهى ذات ألوان متداخلة منغمسة بالرغم من تحديده لوحداته الأساسية باطار أزرق داكن . وقد ساعد هذا الأسلوب على أبراز هذهالعناصر وعلى صلابة ووحدة التكوين .

ولوحة الفنان **مصطفى الرزاز** « **قصة القرية** » ذات طابع أسطورى شعبى وذات سمة مائية شفافة رقيقة وكأن ما يشاهده الانسان صورة سعيدة لحلم فنان عن حياة قرية ، فلاحوها أقوياء الابدان متوردوا الخدود ، وعلى قدر كبير من الرخاء الريفى . وقد لجا **الرزاز** الى رسم وحداته بخطوط رفيعة سوداء متداخله وأضاف لمسات من الألوان ميزت كل وحدة على حدة وبذلك أستطاع أن يتميز بطريقة خاصة فى ابداع لوحته .

ولوحة الفنان **سيف وانلى** « **الحقل** » ذات ألوان حالة صافية فيها عذوبة ورقة ونغم وايقاع يتصاعد الى السماء من الأرض المنبسطة الخضراء فى تلاحم وارتباط يحولان السماء الصافية الى أنشودة هادئة تصور جمال الريف المصرى .

وهو يحاول المزج بين **الرمزية والواقعية** بأسلوب رقيق شفاف ، فيه طيبة القلب وصفاء الفكر وبعد الرؤية .

ولوحة الفنانة **أنجى افلاطون** « **القرية** » بأبراجها الشاهقة ذات ألوان متداخلة تميل الى الزرقة والبنفسجى توضح أسلوب رقيقا نابعا عن جهد وبحث وتعمق وشدة ارتباط بالواقع والحياة الطبيعية .

وهكذا الفن سباق دائما الى تسجيل آمال وأحلام ورغبات الشعب فلم يدع أحداث الساعة تمر دون أن يترك دوره فيها فسجل آثار العدوان ووحشية الاستعمار والصهيونية كما سجل اللاآدمية فى حرب سيناء .

وكذلك شارك فى **عيد الفلاح** ، فصور انجازا هاما من انجازات ثورته ، اذ ما كان حلما فيما مضى ولكنه تحول الى حقيقة بقانون الاصلاح الزراعى ، حلم بالحرية والديمقراطية ، حلم يزيح الطغيان والاستغلال والاقطاع .

د . رمزى مصطفى

فريد أبو حديد ..

مؤلف أنا الشعب

فقدت الأمة العربية اديبا كبيرا وقصصيا لامعا ومؤرخا منصفا وأحد الحائزين على **جائزة الدولة التقديرية** فى الآداب وهو الأديب الراحل **محمد فريد أبو حديد .**

نشأ محمد فريد أبو حديد فى مدينة دمنهور حيث كان والده يعمل مزارعا فى بلدة « المسين » وكان عمه يعمل رئيسا للنيابة هناك : وقد قضى فترة صباه وهو يرتع ويلعب بين المروج الخضراء فوق الأرض التى استأجرها والده ليواجه الحياة ،

وقد استمد محمد فريد أبو حديد من الطبيعة فى هذه المنطقة معظم قصصه ومنها قصة **« أزهار الشوك »** حيث عاشت « تعويضة » بطلة القصة فى هذه البقاع وبين أحضان قرية « المسين » .

ولذلك أحب أبو حديد الريف المصرى حبا جما ، وتراءت مجاليه فى قصصه واضحة جلية ، وتصارعت شخصياته صراعا نفسيا بين أرجائه الا أنه كان يجنح دائما الى البساطة والسهولة فى رسم شخصياته .

وقد ظل حب الريف يراوده فى أغلب قصصه حتى أن أمنية عزيزة ظلت تداعبه الى أواخر أيام حياته وهى أن يكون فى مقدور كل فرد من المصريين اذا شاء تمضية أسبوعين ظريفين فى راحة من عناء الأعمال ان يذهب الى قرية من قرى الريف البعيد فى الصعيد ليتمتع باشعة الشمس المملوءة بالحياة فى الشتاء أو ليتمتع بالأنسام العليلة فى وسط الحقول فى شمال الدلتا فى فصل الصيف وهذه أمنية بسيطة اذا سمعها الانسان لأول مرة غير أن أبا حديد يعتقد أنها من أعظم الأمانى التى يرجوها المصرى المخلص لبلاده ، **فمما لا شك فيه أن من أكبر أنواع المتع فى البلاد الراقية أن يذهب الانسان لقضاء أجازته السنوية فى أعماق الريف** لأنهم يستطيعون أن ينتقلوا الى الريف فى سيارات عمومية نظيفة مريحة لا تضايقهم فيها سحب الأتربة التى تهب فى الطرق كالأعاصير ولا ترهقهم المطبات والخنادق ومآرق المنحنيات لأن الطرق كلها معبدة مرصوفة رصفا ممهدا ناعما يزيد مناظر الرحلة بهجة فاذا ذهبوا الى أعماق الريف وجدوا هناك المناظر البهيجة من الخضرة والماء والوجوه النظيفة ، واذا أرادوا النزول للاقامة لم يجدوا صعوبة فى النزول بفندق صغير أنيق أو فى غرفة بيت هادىء متواضع عند أحد الفلاحين السعداء أصحاب النفوس الوديعة ولا ينقصهم شىء من ضروريات الطعام اللذيذ والماء الرائق والفراش النظيف وما يحتاج اليه اللاجىء من الظلال السعيدة .

ظلت هذه الأمنية تداعب خيال أبى حديد حتى اللحظات الأخيرة من حياته ولعلها صدرت عن حبه العميق للريف الذى تغلغل فى أدبه وتراءى فى قصصه ثم انتقل محمد فريد



أبو حديد الى الاسكندرية حيث درس فى مدرسة العباسية الثانوية بالاسكندرية وحصل على شهادة الدراسة الثانوية هناك عام ١٩١١ ثم سافر عقب حصوله على هذه الشهادة مع أسرته الى القاهرة حيث التحق بمدرسة المعلمين العليا وكانت من المدارس التى التحق بها كثير من رجال الفكر مثل **عبد الرحمن شكرى والمازنى وشفيق غربال** وغيرهم ، وحصل على ليسانس الآداب والتربية عام ١٩١٤ ثم عن له أن يدرس القانون فالتحق بمدرسة الحقوق حيث حصل على درجة الليسانس عام ١٩٢٤ .

واشتغل محمد فريد أبو حديد بعدة أعمال متنوعة حتى ارتقى الى مناصب رفيعة فى الحكومة فعمل مدرسا بالمدارس الحرة ، ثم مدرسا بالمدارس الأميرية ، ثم سكرتيرا عاما لجامعة الاسكندرية عند انشائها عام ١٩٤٢ ثم وكيلا لوزارة التربية والتعليم فمستشارا فنيا للوزارة ، كما ساهم فى الحركة التعليمية فى المملكة الليبية والمملكة المغربية وظفر بتقدير المسئولين هناك لوطنيته الصادقة وعروبته الخالصة .


ف . أبو حديد

وقد ألقت فيه هذه الأعمال التى مارسها كثيرا من التجارب ، وعديدا من الخبرات ، وقد عمل فى الصحافة فترة خصبة من حياته فكتب فى **مجلة السفور ومجلة السياسة الأسبوعية ومجلة الهلال** وكان من منشئى **مجلة الرسالة والثقافة فى عهدهما الأول ،**

وقد أسندت اليه **رئاسة تحرير مجلة الثقافة** فى عهدها الجديد ، وظل يمارس هذا العمل حتى احتجبت الثقافة عن قرائها .

وقد اشترك محمد فريد أبو حديد فى انشاء **لجنة التأليف والترجمة والنشر** بشارع الكرداسى بعابدين ، وقد ساهمت هذه اللجنة فى اصدار كثير من المؤلفات العلمية والأدبية المفيدة للمكتبة العربية ، وكانت تضم عددا كبيرا من الكتاب والأدباء نذكر منهم أديبنا الراحل **والمرحوم الدكتور أحمد أمين ، والأديب الكبير زكى نجيب محمود ، والدكتور حسين مؤنس ، والدكتور أحمد زكى وغيرهم .**

وقد برع محمد فريد أبو حديد براعة فائقة فى القصص التاريخية ومنها **قصة الملك الضليل امرىء القيس وقصة زنونيا ملكة تدمر ، وقصة ابنة الملوك وقصة المهلهل سيد ربيعة ، وقصة سيف بن ذى يزن ، وقصةعنترة بن شداد ، أبو الفوارس، وقصة أزهار الشوك ــ والأم جحا ، ومع الزمان .**

والملاحظ أن محمد فريد أبو حديد يؤثر الجانب الشعبى فى القصص ، وقد بعث الأمجاد العربية وقام بالدليل عليها بالخلق الأدبى ، وأوضح أصالة الشعب العربى ، وأبرز المثل العليا من خلال صفات الأبطال الذين اختارهم موضوعا لرواياته التاريخية وبذلك أصبحت

القصة التاريخية على حد تعبير لجنة الفحص لجائزة الدولة التقديرية فى الآداب على يد محمد فريد أبو حديد **« منهجا بين حقيقة التاريخ وقدرة الابداع الفنى »** .

وقد استمد من الروح الشعبية المصرية جذوته الحقيقية فى عمله الفنى ونشر صفحات القوة والحرية التى ملأت تاريخ مصر .

كما كتب محمد فريد أبو حديد نوعا آخر من القصة وأعنى به القصة الواقعيــة الحديثة التى تتناول مشـــكلات مصرية عصرية مثل **كفاح الشعب ونظـام الطبقات** ومثال ذلك قصة **« أنا الشعب »** .

وفى قصــة **« آلام جحــا »** صور ما يلقاه المواطن من غربة فى وطنه فى العهود الحالكة المليئة بالظلم الزاخرة بالطغيان التى تضيع فيهـا حقوق المواطنين وتسلب فيها ارادة الأمة ، وتختفى فيها كلمة الحق .

وكان فريد أبو حديد يعتقد أنه لا فرق من ناحية جدة الموضوع فقط بين الحـادثة الجـارية والحـادثة التاريخيــة لأن اختيار الحادثة التاريخيــة يجب أن يؤكد تصوير الكاتب علاقة ذلك بالفترة الحديثة التى كتب فيها روايته التاريخية والا كانت جثة محنطة .

ويرى أن الرواية التاريخية ليست كائنا حيا مات وأعيدت اليه الحياة ، بل كائن حى ولد حديثا وله شهادة ميــلاد تحمل تاريخ العام واليوم والفرق بين القصة التاريخية والقصة العصرية هو فى شىء واحد ، فى اختلاف الزى ، فنحن لا يجوز لنا أن نلبس يوليوس قيصر على المسرح مثلا بذلة أو جلبابا والا انهار كل شىء ، **لكن يجب أن تكون مشاكل يوليوس قيصر هى مشاكل عصرنا فى صورة ما .**

وفى رأى محمد فريد أبو حديد أن هناك مزية جديدة للحادثة التى تؤخذ من التاريخ هذه المزية هى أن المصـاير تقررت والحيوات انتهت والعظات وقعت ، والجزاء الطبيعى والحكم التاريخى قد استقر ، عندئذ يمكن للفنان أن يجـد أرضا ممهدة لأن التاريخ قد وضع البداية والنهاية لكل قصة تاريخية ، فعلى الكاتب أن يجوس فى تلطف وتلصص وعمق خلال العلاقات البشرية فى التاريخ ، وهو أشــبه بالسائح الذى يحمل الكاميرا فى المعابد والمتاحف ويمشى على أطراف أصابعه كأنه يخاف أن يوقظ أحدا ، والكاتب القصصى لابد أن يفعل ذلك . لأن كل سائح يأخذ لقطة جــديدة تذكارية لمعبد الكرنك أو هرم خوفو ، أو وجه أبى الهول ، ولو كان العمل خاليـا من الجديد لاكتفى « بكارت البوستال » التذكارى لكل أثر من هذه الآثار .

وفى معرض حديث أبى حديد عن قصة **« عنترة بن شداد »** : أن عنترة لقطة تاريخية مثلا تحريت فيها أن أبين الفرق بينــه وبين أخيــه « شــيبوب » فعنترة يملك نفس الأحرار وأخوه يملك نفس العبيد ، عنترة حــر طلب الحرية عن طريق فعل الأحــرار فى الحب والترفع والشجاعة والعفة .

يخبرك من شهد الوقيعة اننى
اغشى الوغى وأعف عند المغنم

ولذلك كان عنترة بين بنى عبس فى مكان مرموق وأحبتــه عبلة حبا لا زيادة عليه ، أما أخوه فكان خوانا غشاشا ناقما على الناس لأنه لا يحمل سوى نفس العبيد .

وهــكذا كان يفعل **سير « والتر سكوت »** الكاتب الانجليزى عندما كان يسترعى نظره اى حادث من التاريخ .

اما قصة **« أنا الشعب »** نقد كتبها محمد فريد أبو حديد فى عام ١٩٥١ على وجه التحديد ، **ثم نشرت هذه الرواية فى ظل الثورة وقرأها الناس وقد احس ابو حديد عند نشرها بأنه شارك فى حركة «الضمير» العامة ، ووضع لبنة فى البناء الذى كان يحلم بتشييده ، ووجـد الشعب يلتف حول زعيم .**

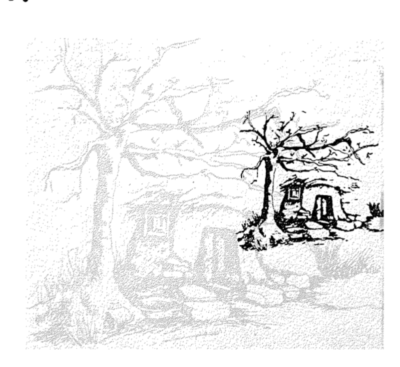
وقد حفلت هــذه القصــة بالشخصيات الوطنية المستمدة من « الحياة المصرية الواقعية ومنها قصة « سيد زهير » ذلك الشاب المتدفق حماسا ووطنية ، و « أحمد جلال » الذى يطفح بالغنى والثروة ، ويحاول أن يشــعر « سيد زهير » بالفرق العظيم بين الطرفين .

وقد كان محمد فريد أبو حديد رغم اتجاهه القصصى يحب الشعر ويهتز له ويرى أن الشعر العربى هو صاحب الأمة ورائدها ومطربها ومشاركها فى كل أحوالها ومواقفها فقد كان مصاحبا للنفس العربية فى كل مراحل تطورها وفى كل عصور حياتها فكان مصاحبا للناس حين خاضوا المعارك الدموية واستخلص منهم تجاربهم فيها وابان لهم عما فى مواقفها من عزيمة الأبطال ووفاء الأصدقاء وايثار الكرماء . وكان قصاصا لهم يشعل فيهم الحماسة أحيانا ويجلو لهم معانى الحكمة أحيانا ، ويسيل دموعهم أسى على البطل الفقيد ، ويرتفع بنفوسهم الى سد الفراغ الناشىء عن فقد البطل الفقيد ، كما كان الشعر مصاحبا للنفس البشرية فى مجالس أنسها ومجالى طربها فيزيد بموسيقاه نشوتها من الموسيقى ويشاركها فى سعادتها بالتعبير عن احساسه بالسعادة ، وطالما كان يواسى الحزانى ، ويأسو جراح الجرحى ويمد القلوب بالآمال فى حالة اليأس ويبعث فيها أشعة البشر فى أوقات الشدة حتى لا تتشاءم بالحياة .

ومن أجل ذلك يرى أبو حديد أننا اذا افتقدنا مكانة الشعر فى العصر الحديث فاننا نفتقد الكلمة الجميلة ، والمعنى الجليل ، والتعبير الرائع ، والموسيقى الحلوة ، التى اعتدنا أن تهزنا كما نفتقد من يشاركنا فى حالات سرورنا وحزننا وحالات سلمنا وحربنا وحالات انبساطنا واكتئابنا .

ويقول أن هذا الحرص الشديد على الشعر هو الداعى لنا على عدم المساس بخاصة من خصائصه والمحافظة على سننه وطريقته وتقاليده سواء فى ذلك الكلمة الجميلة أو التعبير الرائق او الموسيقى المطربة ، فاذا كان الشاعر فى عصرنا يريد أن يتطور بمعانيه وتأملاته وسبحاته فلا يمنعه مانع من ذلك مالم يكن ذلك التطور داعيا الى اغفال عنصر من العناصر التى جعلت الشعر عزيزا علينا ، اللهم الا اذا استطاع الشاعر الحديث ان يعوضنا عن الكلمة الجميلة بأخرى مثلها وعن التعبير الرائق بتعبير آخر يروقنا وعن الموسيقى التى اطربتنا بموسيقى أخرى تطربنا .

وكانت لفريد أبو حديد آراء قيمة فى ترجمة الشعر ونقله الى اللغة العربية وفى الآثار الأوربية التى تطلع علينا ترجمتها بين الحين والحين فى الصحف العربية والمجلات على أنها رائعة الروائع وفلتة الفلتات فهو يتمنى أن ينقل الى أدبنا العربى ما يمكن أن يزيده غنى وغزارة كما فعلت أجيال الأمة العربية فى كل عصر منذ بدأت الحضارة العربية الى وقتنا هذا ولكنا لا نريد **أن نكون مثل الببغاء نردد الأصوات ولا نفهم معناها وننقل الى غيرنا أصداء لا تصدر عن أفهامنا أولا** ، لسنا متعصبين ولا يجوز أن نتهم أفهامنا بالقصور لأننا لا نستطيع أن نتأثر ولا أن ندرك ما ينطوى عليه شعر أمثال « ت . س . اليوت » ولا يجوز أن ترهبنا أقوال من يقولون انه لا يصح لأحد أن يسأل الشاعر عن معناه ولا أن يطلب منه تفسيرا له ، فان الذى يريد للغة العربية خيرا لا يكتفى بنشر رأيه هو فى استحسان شعر ت . س . اليوت بل عليه أن ينقل هذا الشعر نقلا موحيا لنا محركا لشعورنا ولو لم يدخل الى



افهامنـــا ، ولو قيل أنه لا يمكن للشعر أن ينقل من لغته الى لغة أخرى فلا يمكن قبول مثل هذا القول على أنه حجة مقنعة فاذا لم يمكن نقل ذلك الشعر الى لغتنا بطريقة تجعله فعالا فنيا فان لغتنا لا تعرفه ولا يمكن أن تعرفه لأنها لا تعرف الا ما تستطيع أن تؤديه لنا نحن .

وقد كانت لفريد أبو حديد فلسفة خاصة فى الحيـــاة وقد سكب هذه الفلسفة فى رسائل صادقة الى ولده على النحو الذى فعله أديبنا الراحل **احمد أمين** .

من ذلك قولـــــه : « **أن الذين ياخـــذون من المجتمع ولا يعطونه لا ينالون ســـعادة ، ولا يستحقونها هؤلاء يعيشون فى فقر حقيقى فى حدود اشـخاصهم ويحـولون بين انفسهم وبين ما خلقوا من أجله** » .

وقوله : « أنظر يا ولدى الى أعماق نفسك لترى حقيقة نفسك ، ان ساعة واحدة تشعر فيها بأنك وحدك كفيلة بأن تدلك على مقدار السعادة التى يضفيها عليك الآخرون ، ان الحب الذى يحيط بك من الآخرين هو الذى يشعرك بأنك فرد له وجود وهو السر فى كل سعادة تغمرك ، **فانت مدين** بوجودك وسعادتك للآخرين **ولا غنى** لك وانت رجل شريف عن تأدية دينك اليهم » .

وعندما بلغ محمد فريد ابو حديد الستين من عمره عام ١٩٥٣ كتب يقول « ان الانسان بعد الستين أقدر على بلوغ الغايات التى يقصد اليها لانه يستطيع أن يتجه اليها على هدى تجربته الطويلة ويتحاشى التورط فى الترهات ، والشيخ بعـــد الستين يستطيع أن يكون اقرب الى العدالة فى أحكامه لأن شيخوخته تبعد به عن الرغبة والرهبة فتجعله الرغبة حريصا على المنفعة فينحرف الحرص به عن الجادة ــ كما أنه قد يخشى فقـد أمنيـة فتميل به الرهبة عن الجادة ولهـذا كانت الحياة بعد الستين فرصة للأعمال المنزهـــة عن دوافع الرغبـة والرهبة وهى الأعمال التى تخلد المثل الانسانية العليا » .

وقد ظل محمـــد فريد أبو حديد يزاول نشاطه بعد الستين فى عزم واصرار حتى انتقل الى جوار ربه منذ أسابيع ففقدت الأمة العربيـــة بموته علما من أعلام النهضة الادبية

د . جمال الدين الرمادى

أرض التراب الحزين

كتاب « التراب الحزين » يطل علينا في هذه الايام من بلد نشرئب اليه جميعنا بوجداننا وحلمنا الصاعد أبدا : يطل علينا من دمشق ..

والدكتور بديع حقي – مؤلف كتابنا هذا – أحد الامكانيات الكبيرة في أدبنا المعاصر سواء في كتاباته أو في ترجماته بل هو أحد الاسهامات الحية التى تضاف الى قدرتنا الابداعية والتى كان لها فضل التعبير عن واقعنا الأدبى في ملابساته المعاصرة .. ونظرة واحدة الى آثار المؤلف على الصفحة الرابعة للكتاب تدلنا بلا شك على ما للكتاب الكبير من امكانيات كبيرة ؛ فهو يجيد الفرنسية ويعرف اللغة الروسية معرفة جيدة بل ويترجم عنها مباشرة « **المعطف** » و « **اللوحة** » للكاتب الروسى العملاق «**جوجول**» ، كما يترجم عن الانجليزية للشاعر الهندى **رابندرانات طاغور** مجموعات شعرية هى « **جنى الثمار** » و« **جيتنجالى** » و « **البستانى** » و « **الهلال** » كما ترجم عن طاغور ايضا مسرحية « **شيترا** » .

والتراب الحزين – عنوان المجموعة – هو **تراب فلسطين** .. تلك القطعة الغالية من قلب العروبة التى اغتصبها اليهود .. ولكن الشعب العربى فى كل مكان لن يسكت حتى يسترد هذا الحق السليب .

والدكتور بديع حقى يهدى الى هذا التراب الحزين .. يهدى اليه الحروف المغموسة بالدمع والدم .. فهو يقدم كتابه للذين لا ينشدون فى القصص متعة وتسلية بل يتحسسون الجرح العميق ، ويتشوقون الى الصدق فى وصف الحياة الزاخرة المتحركة ، ويبحثون بين السطور عن الألم الفنى المبدع .

على أن أديبنا لا يندرج بمجموعته القصصية تحت هذه الكثافة الشديدة من كلمات المبشرين بالعقائدية فى الفن أو بما يسمونه آداب المشكلة .. لا يقف أديبنا حيال دعاة الالتزام موقفا انصياعيا هشا بل هو يلج زحامات هذه المذهبية ليبنى عمله الفنى بناية انسانية ويطل علينا من نافذة الأدب الكفاحى المعالج بطريقة فنية كاملة .. فهو لا يلجأ الى الجملة الرنانة التى تطن فى الأذن بمقدار ما يلجأ الى الجملة المهموسة المشحونة بالصدق والتى تغوص فى القلب حتى الأعماق .. ومع أن الكتاب يغذى الوجدان العربى بطاقة من الكفاح لاسترداد الحق المسلوب ، واسترداد الأرض العربية حتى تنتشر البسمات فوق التراب الحزين ، الا أنه لم يخل ابدا من العمق والفن جميعا .

ومعظم أبطال قصص هذه المجموعة اطفال صغار أبرياء تترادف فى محياهم ابتسامات هنيئة تنسخها دموع حزينة .. أو كما يقول **فاليرى** « أحب الأطفال ، فانهم حين يعبثون ، يعبثون حقا .. وحين يبكون ، يبكون حقا .. ان وجوه العبث والبكاء تتعاقب لديهم دون صبر ، ولكنهم لا يمزحون بين هذه



الوجــوه ، ان كل وجه هو صاف مستقل عن الآخر » .

ويقرر الكاتب فى مقدمة الكتاب انه تعمـــد أن يختـــار أبطال معظم قصصه من الأطفال لأن الطفل يهيج فينا – حتى وهو يضحك ويلهو ناسيا آلامه ودموعه الحرار – يهيج فينـــا الحزن ويحرك الجرح ... الجرح الدفين فى نفس كل عربى ، يهيجه قلقا .. هادرا .. وغيبا .. داعيا للثأر ..

وأول قصص المجموعة هى قصة **التراب الحزين** .. وتدورالقصةحول طفل اسمه **حسين** يخرج من مدرسة « **قليقلة** » حاملاكتبه فى يده وفىراسه تدور أفكار كثيرة وصور متعددة .. صورة أخته المريضة بالحمى وصورة أستاذه فى المدرسة وهو يحكى لتلاميذه فى صوت متهدج عن حرب فلسطين وعن ابنه الذى استشهد فى القدس .. حسين يفكر فى كل هذا ولا يكاد ينتبه الى زميله **محمود** الذى يسير بجانبه يكرر قصة مغامرته التى قام بها ليلة البارحة وكيف تعدى الحدود وتسلل الى مزرعة برتقال وقطف من الثمار ملء جيوبه دون أن يراه اليهود .. ويفيق حسين على صوت زميله محمود يسأله :

– لقد نبحنى كلب من بعيـد ولكننى تمكنت من الفرار .. سأعود غدا الى تجربة أخرى .. أفما تأتى معى يا حسين .. ؟

ولكن حســـين يجيبـه بأنه لا يستطيع لأن أخته مريضة بالحمى ولا يقدر على تركها .. ولكن حسين فى الواقع كان يكذب فهو يتعلل بمرض أخته لأنه يخشى أمه التى تثنيه دائما وتنهاه عن الاقتراب من الحدود ..

ويلتفت حسين الى الوراء لينظر الى مدرسته فتتعلق عيناه بنافذتها العالية التى تحطم زجاجها منذ يومين برصاصة صوبها اليهــود من وراء الحدود.. ويطلق حسين زفرة طويلة ويسير حتى يقترب من الحدود ويرفع راحته الى مقعد حاجبيه وينظر الى الأفق الموشى بأشــعة الشـمس الغاربة .. ومن بعيد وراء الحدود – تلوح له دارهم الحبيبة التى تركوها غصبا عنهمويرى أيضا أغصانشجرة التين التى زرعها أبوه خلف الدار وتبدو تلك الأغصان وهى تتحايل مع النسيم كأنها أصابع يد كبيرة تومىء له وتستغيث به .. أما أشــجار البرتقال الخمس التى زرعها أبوه قديما فلا تزال سارحة فى الفضاء . ولا بد أنها الآن مثقلة بالبرتقـال الماوردى .. ويذكر حسين كيف كان يتسلق هو وأخته « **فاطمة** » شجر البرتقـــال ويتســـابقان فى قطف الثمار .. أخته المريضة الآن والتى هى فى مسيس الحاجة الى برتقالة من هذه البرتقالات ولكن من أين لها ذلك ؟ !

ظل حسين واقفا يحدق فى الأفق البعيدة حتى بدأ الليل يلفع قرية قليقلة بوشـــاحه الأسود ، ولم يعد حسين يتبين الأشياء البعيدة فعاد الى منزله وفى ذهنه تومض فكرة جريئة .. لم لا يعبر الحدود هذه الليلة ويحصل على البرتقال من أجل فاطمة أخته المريضة .. اى سعادة سيحس بها وهو يقدم لأخته كأسا من عصير البرتقال لتنهل منه فيسرى فى جسمها الضامر الضعيف .. وعند الفجر كان حسين يتسلل من منزله وصوت المؤذن يشـيع فى نفســه اطمئنانا ، وأرهف سمعه حتى انتهى الآذان ، ثم زحف فى سكون شامل وفى أعماقه خوف من مفاجات الظـلام وخوف من أمه ان هى استيقظت قبل أن يعود من مغامرته ، ولكنه تقدم ومشى على رؤوس أصابع قدمية، وشعر بأنه قد ألف هذا الخطر المجهول فسار بخطى أكثر ثباتا ، وسمع من بعيد نباح كلب ثم طلق نارى فانطرح على وجهه وكتم أنفاسه ، ومضت برهة تأكد بعدها ان الطلق النــارى بعيد .. لعله من جهة (طولكرم) . وهدأت أعصابه قليلا فرفع رأسه ليرى الأفق البعيدة ينشق عننورها نخيل ثم زحف على أربع مسرعا الى شجرات البرتقال قبـــل أن يطلع الفجر .. وأخيرا اقترب من الشجر .. الشجر الذى زرعه أبوه بيديه والذى طالما تسلقه هو وفاطمة واكلا من ثماره .. وتسلق بسرعة احــدى الشجرات وشد نطاقه الى وسطه وجعل يقطف البرتقال حتى امتلأ ما بين صــدره وثوبه ثم أخذ يهبط الشجرة مسرعا قبل أن يذهب الظلام ويطلع النور وفجأة ذلت قدمه فهوى على الأرض محدثا صوتا مســموعا تلاه نباح كلب من بعيد فركض . بكل قواه ولكنه تعثر بحجر فوقع على وجهه ، وسقطت بعض البرتقالات





فتركها ونهض مسرعا ، وقبل أن يتجاوز الحدود دوى طلق نارى من الخلف أصابه فى كتفه ثم تتالت الطلقات فأصابته فى ظهره . وندت عنه آه مجروحة وغامت الدنيا فى عينيه ولم يرى شيئا وسقط على الارض وتناثرت البرتقالات الى جانبه على التراب .. وعندما أشرقت الشمس كان حسين ملقى على الارض دون حياه ، والى جانبه بضع برتقالات تلوثت احداها بالدم بعد أن نفذت فى قلبها رصاصة كانت قد اخترقت قلبه وسال عصيرها الماوردى فعانق دمه الندى الأحمر وانساب هو الآخر على الأرض .. أرض التراب الحزين ..

هذه هى أولى قصص المجموعة ، ولا شك أن التلخيص يظلمها كثيرا ، فالتلخيص يفقدها أهم عناصرها وهو الأسلوب الرائق الحزين والتجسيد القوى لمأساة فلسطين ..

وكل ما آخذه على هذه القصة هو أن الشكل الذى كتبت به يكاد يكون عاديا مألوفا لا جدة فيه ، فالقارىء منذ السطور الأولى يكاد يعرف ماذا سيحدث للطفل حين يكاد يحث أن حسين سيعبر الحدود يوما وأن رصاص اليهود الغادر يتربص به هناك .. وبذلك تفقد القصة منذ البداية عنصر التشويق الذى يدفع بالعين الى آخر كلمة .. وأنا لا أقصد بالتشويق تلك المفاجآت الغريبة التى يعمد اليها بعض الكتاب ممن يحشدون نهاية القصة بأشياء غريبة لم تخطر للقارىء على بال ولكن أقصد بالتشويق فى القصة ضرورة امتناع الكاتب عن أن يقول كل شىء فى البداية وبذلك لا يدع للقارىء فرصة البحث عن المغزى القصصى بنفسه وبذلك أيضا يجرد العمل الفنى من أهم خصائصه ومزاياه .. يجرده من أن يكون له قاع فيه شىء ..

ولعلنا نلتمس العذر للكاتب فى هذه القصة بالذات لأنها تحكى مأساة نعيشها كلنا وتدمى منا القلوب ونعرفها جميعا معرفة تجعله يحاول أن يصور لنا تلك المأساة من خلال حسين الصغير الذى يتوق الى عبور الحدود ليحصل على برتقالات من الشجر الذى غرسه أبوه بيديه ويعود بها الى أخته المريضة .. فيذهب .. والنتيجة معروفة طبعا .. لا يعود الى بيته بل يموت برصاص اليهود ويسيل دمه على أرض التراب الحزين .

ولكن هذا العيب الشكلى يكاد يتلاشى تماما فى قصة « **الأهداب الملوثة بالدم** » وهى القصة التى تعد فى رأيى من أجمل قصص المجموعة على الاطلاق بل تكاد تكون من القصص المعدودة الجيدة فى أدبنا القصصى المعاصر .. وهى تحكى مأساة الاحتلال الفرنسى لسوريا .. وكم أشفق على هذه القصة من التلخيص أكثر من اشفاقى على قصة التراب الحزين .. فالحوادث التى يمكن أن تلخص فى قصة « **الأهداب الملوثة بالدم** » حوادث قليلة ، ومجرد سرد هذه الحوادث لا يفتح لنا أبدا حتى ولو نافذة صغيرة نستطيع أن نطل منها على القصة .. فحوادث القصة تكاد تلخص فى أن فلاحا سوريا أصابته رصاصات الفرنسيين فرقد على الأرض يحاول أن يفتح جفنيه المرهقين فتحة ضيقة كما يحاول أن يحسر أهدابه المخضلة بالدم عن قطعة من الفضاء صغيرة لتسمح لخيط ضئيل من النور أن يتسلل الى عينيه ، ولكنه سرعان ما يغلق عينيه اذ يتخيل أن طيورا بشعة تطير فوق رأسه تكاد تنهش لحمه ، وأن آلاما فظيعة يحس بها نتيجة جروح فى كتفه وخده ، ومن خلال هذه الآلام الفظيعة التى يعانيها يندفع فى ذهنه سيل هادر من الذكريات ليعانق الأشباح المجروحة التى ترقص على جفنيه .. فهو يرى نفسه واقفا على شجرة الجوز وأمينة ابنته التى ستزف قريبا الى ابن عمها آتية من بعيد تحمل على كتفها جرتها الصغيرة فيقول لها :

— أمينة .. عطشان يا أمينة .. « فتمد له جرتها ليرتشف منها الماء .. « هنيئا يا أبى» .. الله يهنيكى يابنتى » ..

أمينة ابنته .. لقد وعدها بأن يأخذها معه الى دمشق ليشترى لها من سوق الحميدية أقمشة زاهية تتيه بها على أترابها يوم الزفاف ، ولكن الثورة على الفرنسيين تمتد وتكبر وربما انتقل لهيب الثورة الى قلب الغوطة فلا يستطيع أن يزوج أمينة ولا حتى أن يذهب معها الى دمشق ، ولن ترى أمينة ساحة المرجة .. ويحاول صالح أن يفتح عينيه لتهرب منها نظرة حزينة وتنفسح أمام عينيه نظرة سارة ويتذكر انه جريح وانه ينزف دما وانه عطشان .. ويخفق طيف ابنته بين أهدابه المبتلة بالدم وتخطر أمامه فيناديها :



ـ أنا عطشان يا أمينة ...
ـ هنيئا يا أبى ...
ـ الله يهنيكى يا بنتى ...

ويخيل اليه أن الطيور البشعة لا تزال تحوم حول رأسه ، وظلال جنود فرنسيين يسيرون أمام بصره .. ويفحص صالح عينيه فهو لا يريد أن يرى وجوههم الكريهة ولا ملامحهم القاسية . انه يتذكر الآن كيف كان الرصاص يدوى قريبا من بيته فيمتزج أنين الرصاص ببكاء زوجته وابنته ونحيب أطفاله الصغار . كان الرصاص يقترب ويعلو ويمزق الجو مزمجرا شرسا ينقر حيطان بيته كأنه نسر جارح .. كانوا يريدون أن يقتلوا حتى سكون الطبيعة الخضراء الجميلة ، ويتذكر صالح كيف هوى باب غرفته بركلة من قدم جندى فرنسى فى يده السلاح وفى عينيه ظمأ الى الدم .. وانطلق الرصاص على الفور ليصيب صالح فيقع على الأرض وصوت أمينة يصيح .. آه .. يا أبى .. ! انه عطشان يكاد يموت عطشا .. ـ « أمينة .. أنا عطشان يا أمينة » ..

وشعر صالح برغبة قوية فى أن ينهض لعل أمينة تراه فتقبل عليه بالماء .. وبقوة خارقة استطاع أن يرفع رأسه وأن يجيل عينه المحمرتين حوله فيرى الجثث الكثيرة المطروحة وقد جمدها الموت .. ومن بعيد جنود فرنسيون يتفرجون على الموتى .. ولكن أين أمينة وسط كل هؤلاء .. « أنا عطشان يا أمينة » .. ولمح صالح من بعيد شرطى يتقدم نحوه فخيل له للحظة أنه شرطى سورى يتقدم اليه بوجهه الطيب ليسقيه الماء ولكن ما أن يقترب منه الجندى ويرى صالح فى عينيه الظمأ العارم الى الدم حتى يرتعد ويزداد ارتعادا عندما يراه يسحب من جيبه مسدسه ويصوبه اليه .. كل هذا وطيف ابنته وهى تمد له يدها بالماء لا يزال عالقا بخياله .

ـ أنا عطشان يا أمينة ..

ولكن طيفها لا يقول له هنيئا يا أبى بل تدوى طلقة رصاص ، يقع صالح بعدها على ظهره ويتدفق الدم من رأسه غزيرا .. وهكذا لم تعد أهدابه الغمسية بالدم تختلج وماتت الاشباح المجنونة الراقصة على جفنيه وفرت الى الأبد الطيور الغريبة البشعة .. بيد أن ظلال الجنود الكئيبة ظلت تنتقل بين القتلى كأنها طيور كريهة تبحث عن فريسة .. !

ورغم هذا التلخيص الذى حاولت فيه أن أسلط الضوء على كثير من جوانب القصة الا أنه لم يعطنا ـ فى الواقع ـ كل جوانبها ، ففى القصة تصوير عميق لوحشية الاستعمار وطيبة الشعب المسالم الذى لا يريد الا أن يعيش حرا فى سلام ، ويمضى فى حياته يحلم بالغد السعيد ولكن المستعمر يأبى عليه ذلك ويقف كالغمامة السوداء بينه وبين مستقبله ..

وتتضامن مع هذه القصة فى الهدف قصة « المقعد الخالى » فهى أيضا تصور قطاعا آخر من قسوة الاستعمار .. فالجنود يأخذون من المدارس الأطفال الذين يهتفون ضدهم ويتظاهرون ، ويقذفونهم بالحجارة فى الطريق العام .. يأخذونهم ليرصوهم بجوار حائط ، وأمام الأهل والأقارب يصوبون اليهم البنادق ويطلقون عليهم النار ، ويسقط الأطفال الأبرياء .. وتظل مقاعدهم فى المدارس خالية تعلن : « وكان يجلس على هذا المقعد أو ذاك شهيدا لقى ربه فى سبيل الوطن » .

وأيضا قصة « **يوميات خيمة** » وهى مذكرات على لسان خيمة كانت تقام على سفح احدى الروابى ، تضم بين عطفيها بعض اللاجئين ، وتحكى الخيمة فى يومياتها عن الحياة التى يعيشها اللاجئون .. ثم تشهد الخيمة مصرع الأب على أثر نزيف فى رأسه ، ثم تشهد الخيمة فى النهاية مرض الابن الوحيد ، والأم وهى تجلس طوال الليل ساهرة تبكى ولدها بعد أن بكت زوجها .. وتختم الخيمة يومياتها وهى تشهد روح الأب الشهيد تتسلل من خروق الخيمة لتصافح روح الابن وتأخذها معها نحو السماء حيث الراحة والسعادة .

والكتاب يحتوى أيضا على خمس قصص أخرى غير القصص الأربع التى ناقشناها فهناك قصة « **ليرة سورية** » وقصة « انتظار » وقصة « ابتسامة » وقصة « ضياع وطهر » .

وكم يحلو لى أن أقف وقفة قصيرة أمام قصة « انتظار » .. فهذه القصة تذكرنى بقصة لكاتب مصرى كتبت على نفس النمط .. بل ان القصتين معا تذكرانى بقصة **لتشيكوف** اسمها « **فانكا** » .

قصة انتظار هى قصة أم خليل العجوز الطيبة الذى ذهب ابنها الى فلسطين ولم يعـــد .. وقيل لها انه مات .. ولكنها لا تصدق هذا القول فلا يمكن أن يموت ابنها ويتركها هى وابنته هكذا بدون عائل .. هاجرت أم خليل من حيفا وسكنت دمشق وهى الان فى حاجة ماسة الى ابنها ، فهى تسكن حجرة فقيرة معتمة وزوجته ماتت والأبنة مريضة ولكنها تتماثل للشفاء .. أم خليل فى حاجة شديدة الى ابنها فماذا تفعل ؟ ذهبت الى الأولياء تتذرع لديهم بالشموع ولكن بلا جدوى وأخيرا لم تجد أمامها الا أن ترسل رسالة الى ابنها الغائب فى فلسطين .. وذهبت الى عرضحالجى ليكتب لها الرسالة « الى ابنى وفلذة كبدى خليل النابلسى حفظـــه الله آمين ، بعد تقبيل الوجنات أبدى يا ولـــدى العزيز باعلامك أن ابنتك زينب مريضـــــة جدا وهى تنتظر مجيئك بفارغ الصـــبر فلا تتـــأخر يا ولدى ،وحينما سألها العرضحالجى عن العنوان الذى يكتبه على الظرف احتارت أم خليل ثم قالت له أكتب على الظرف الى ولدنا خليل النابلسى فلسطين .. »

أما القصـــة المصرية التى قرأتها منذ زمن فقد كانت تحكى هى أيضا قصـــــة شاب ذهب الى فلســـــطين ولم يعـــد .. ولكن أمه فى القرية حين رأت زملاء ابنها يعودون وابنها لم يعد ، ظلت تذهب كل يوم تبحث عن رجل يكتب لها خطابا الى ابنها الغائب فى فلسطين ترجوه أن يعود ليرى أمه التى تنتظره على أحـــــر من الجمر ..

غير أن هاتين القصتين وان كانتا تدوران حول الحرب وحـــول الابن الغائب نقصة **تشيكوف « فانكا »** تدور حول موضـــوع آخر ولكنهـــا تشـــترك فى الفكرة الرئيسية وهى فكرة الأمــــل الذى يتعلق به ذوى القلوب الطيبة .. فقصة فانكا هى قصة طفل صـــغير يعمل عند أحـــد أصحاب دكاكين الأحذية فى المدينة ، ولكنه يقاسى العذاب من الرجل الذى يعمل عنده فيقرر ارسال خطاب الى جده العجوز فى القرية يقول له فيه « جدى العزيز أنا أكتب لك جواب .. ربنا يخليك ليس لى أب ولا أم ليس لى أحد غيرك » ثم يمضى الصبى فى رسالته يحكى قسوة الرجل الى أن يقول لجده فى النهاية « تعالى ياجدى العزيز بحق المسيح خذنى من هنا ، اعطف على أنا يتيم مسكين » وأخيرا يوقع : « حفيدك ايفان زوكوف تعالى يا جـــدى العـــزيز » ثم يكتب على المظروف :

« الى جدى قنسطنطين مكارتش » القرية ..

وهكذا تلتقى القصص الثلاث عند نفس العذاب الذى يقاسيه أبطالها كما تلتقى عند الأمـــل الطيب الذى يكتنف قلوب هؤلاء الأبطال .

وبعد ... فأنا هنـــا فى الواقع لا أنقد القصص ولا ألخصها .. ولكنى فقط أشير الى كتاب جيد يجب أن يقرأ على مهل وبروية ففيه خير كثير ، وان كانت معظم قصصه حزينة تدفع الدمعة فى العين الا أنها أيضا دفقات من الأمل على طريق العودة .. تبشر بالغد المأمول حينما يعود عرب فلسطين الى أرضــــهم ، وتشرق على أرض العروبة شمس الثأر والحرية .

بكر رشوان

ملتزم التوزيع

فى الجمهورية العربية المتحدة وجميع انحاء العالم

الشركة القومية للتوزيع

مكتبات الشركة بالجمهورية العربية المتحدة

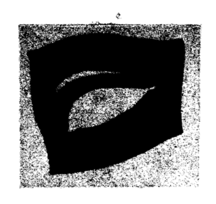
الفرع	العنوان	تليفون	المدينة
١ ــ فرع شريف	٣٦ شارع شريف	تليفون ٤٠٠١٢	القاهرة
٢ ــ فرع ٢٦ يوليو	١٩ شارع ٢٦ يوليو	٥٥٠٣٢	القاهرة
٣ ــ فرع ميدان عرابى	٥ ميدان عرابى	٤٦٣٨٣	القاهرة
٤ ــ فرع المبتديان	١٣ شارع محمد عز العرب	٢١١٨٧	القاهرة
٥ ــ فرع الجمهورية	٢٣٩ شارع الجمهورية	٩١٠٧٤٢	القاهرة
٦ ــ فرع عابدين	١٤ شارع الجمهورية	٩١٤٢٢٣	القاهرة
٧ ــ فرع الحسين	ميدان الحسين		القاهرة
٨ ــ فرع الجيــزة	١ ميدان الجيزة	٨٩٨٣١١	القاهرة
٩ ــ فرع أسوان	السوق السياحى	٢٩٣٠	اسوان
١٠ ــ فرع الاسكندرية	٤٩ ش سعد زغلول	٢٥٩٢٥	الاسكندرية
١١ ــ فرع طنطا	ميدان الساعة	٢٥٩٤	طنطـا
١٢ ــ فرع المنصورة	ميدان المحطة		المنصورة
١٣ ــ فرع أسيوط	شارع الجمهورية		أسيوط

مراكز ووكلاء الشركة خارج الجمهورية العربية المتحدة

الوكيل	العنوان	المدينة
١ ــ مركز توزيع الجزائر	شارع بن مهيدى العربى رقم ١١ مكرر	الجزائر
٢ ــ مركز توزيع لبنـان	شارع دمشق	بيروت
٣ ــ مركز توزيع العراق	ميدان التحرير	بغداد
٤ ــ عبد الرحمن الكيالى	شارع ٢٩ آيار ــ دمشق	سوريا
٥ ــ الشركة العربية للتوزيع	ص . ب رقم ٤٢٢٨ بيروت	لبنـان
٦ ــ قاسم الرجب	مكتبة المثنى ــ بغداد	العراق
٧ ــ رجا العيسى	وكالة التوزيع ــ عمان	الأردن
٨ ــ عبد العزيز العيسى	منار للتوزيع ص.ب ١٥٧١	الكويت
٩ ــ وكالة المطبوعات	الكويت	الـكويت
١٠ ــ مكتب الوحدة العربية	شارع عمرو بن العاص ــ ليبيا	بنغازى
١١ ــ محمد بشير الفرجانى	٥٣ شارع عمرو بن العاص	طرابلس
١٢ ــ الشركة الوطنية للتوزيع		تونس
١٣ ــ وكالة الأهرام	شارع الرشيد	عـدن
١٤ ــ المـكتبة الوطنية	المنامة ــ الخليج العربى	البحرين
١٥ ــ مـكتبة العروبة	ص.ب ٤٢ و ٦٤	الدوحة
١٦ ــ عبد الله حسين الرستمانى	المكتبة الاهلية ص.ب ٢٦١	دبى/عمان
١٧ ــ المـكتبة الحديثة	ص . ب ٢٧	مسقط
١٨ ــ أحمد سعيد حداد	المكتبة الوطنية ص.ب ٢٥	المكلا
١٩ ــ مكتبة دار القلم	شارع عبد الغنى ميدان التحرير	صنعاء
٢٠ ــ على ابراهيم بشير	ص . ب ٨٣	اسـمرة
٢١ ــ عبد الله قاسم الحرازى	ص . ب ١٧١٤	اديس ابابا
٢٢ ــ مكتبة سمتر	ص . ب ٩٣٦	مقديشيو
٢٣ ــ عبد الله غانم محمد	ص . ب ٨٤٥	ممباسا
٢٤ ــ مكتب توزيع المطبوعات العربية	لندن	لندن
٢٥ ــ المكتب التجارى الشرقى	٤٠ ش كندهار ص . ب ٢٢٠٥	سنغافورة
٢٦ ــ مـكتبة مصر		الخرطوم
٢٧ ــ مكتبة الفجر		وادى مدنى
٢٨ ــ زكى جرجس بطليومى	ص.ب رقم ١٥٥	الخرطوم
٢٩ ــ ابراهيم عبد القيوم	مكتبة القيوم ص.ب ٤٨٠	بور سودان
٣٠ ــ عوض الله محمود دبورة	مكتبة دبورة ص.ب ٢٤	عطبرة
٣١ ــ عيسى عبد الله	المكتبة الوطنية ص ٢٤٥	وادى مدنى
٣٢ ــ مصطفى صالح	ص.ب ٤٤	كوستى

أسـعار البيع للجمهور فى الدول العربية

سوريا ١٠٠ قرش سورى ــ لبنان ١٠٠ قرش لبنانى ــ الأردن ١٠٠ فلس ــ العـراق ١٠٠ فلس ــ الـكويت ١٢٠ فلس ــ السودان ١٠٠ مليم ــ ليبيا ١٠٠ مليم ــ قطر١٥٠ درهم ــ البحرين١٥٠ فلس ــ عدن ٢٠٠ سنت ــ أديس أبابا١٠٠ سنت ــ أسمرة١٠٠ سنت ــ الجزائر ١٥٠سنتيم



الفكر المعاصر

● إننا ننكر التفكير بعقول غيرنا ، سواء أكانت هي عقول الغربيين أم كانت عقول الأقدمين ، ففي كلتا الحالتين تكون أبواقًا لا تنبض بالحياة .

● ليست الصهيونيّة عقيدة دينية ، بل هي حركة سياسيّة قامت أساسًا للردّ على حركة سياسيّة هي معاداة الساميّة .

● الحقيقة الوحيدة الصّلبة في مجتمع النضال ؛ هي وجودُ المناضلين أنفسهم ، ووجودًا تنعدم فيه المسافات الفاصلة بين الأفراد ليصبح الكل في الواحدُ ، والواحد في الكل .

● إنّ زيادةَ السكان عندنا تكاد تمتصّ خيراتِ الإنتاج ، بحيث يتعذرُ الدخول في عصر الصّناعةِ الثقيلة ، وهي المرحلة الضروريّة لتثبيتِ دعائم الإنتاج .



مجلة

الفكر المعاصر

تصدر شهريا عن :

المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والنشر
٥ شارع ٢٦ يوليو القاهرة
تليفون : ٩١١٨١٦

الاشتراك السنوى عن ١٢ عددًا
بالجمهورية العربية المتحدة
١٢٠ قرشا

العدد
الثالث والثلاثون
نوفمبر ١٩٦٧



تيارات الفلسفة فى هـذا العدد تشتمل على ثلاث مقالات ، أما أولاها فكلمة امتزجت فيها الفكرة الفلسفية بالصياغة الادبية يعبر بها صاحبها عن ذات نفسه ماذا تحسه ازاء معايير الحياة الثقافية التى نحياها زاعما ان الشعب حين عبر عن وجهة نظره فى ترتيبه للقيم جعل الأولوية للظهور بالغنى على الفنى نفسه ، ولكنه لم يكن يريد لهذا الترتيب فى الحياة المادية أن ينتقل الى الحياة الفكرية بحيث يصبح معيار التقويم كذلك هو أن يكون الصيت بالعلم أفضل عند الناس من العلم نفسه ، لكن صاحب هـذه المقالة ينبؤنا بأن هذه النقلة من مجال الى مجال قد حدثت بالفعل ، هادفا من مقالته الى أن تأخذ الامور الطبيعية مجراها وهو أن يكون تحصيل العلم نفسه هو مرجعنا عند الموازنة بين العلماء . وأما المقالة الثانية فهى عن التفسير الوجودى للنضال ، فلئن كانت النظرة الوجودية على اطلاقهـا ترى أن الحرية الانسانية انما تتبدى أمام المواقف الفعلية التى تصادف الانسان فيكون من واجبه أن يتخذ قرارا حيالها يكون مسئولا عنه فلا ينقله عن سواه انما يخلقه من شعوره خلقا ، أقول انه اذا كانت هذه هى النظرة العامة للوجودية على اطلاقهـا فان الوجودى فى مرحلة النضال يضيف الى هذه الوقفة جانبا يكملها ، خلاصته ألا تقتصر الحرية المنشودة عندئذ على حريتى أنا الانسان الفرد ولا على حريتى كأنت الانسان الفرد بل على حريتنا معا من حيث نحن جماعة لها كيان واحد بالرغم من تعدد أعضائه ، ولكن هذا الموقف الجماعى فى فهم الحرية ابان مرحلة النضال لا يتوافر لنا الا اذا اعترانا قلق يساورنا كلما وجهنا البصر الى الظروف المحيطة بنا اذ لولا قلق كهذا يملأ نفوسنا لرسبت أجسادنا فى قاع الجمود أبدانا بغير ارادة ولا اختيار . ثم تجىء المقالة الثالثة عن الصهيونية وطبيعة كيانها فيبين صاحب المقال أنها حركة سياسية وليست هى بحركة دينية يدل على ذلك شواهد كثيرة منها أن رواد الصهيونية أخـذوا يترددون بادىء ذى بدء أين يضعون وطنهم اليهودى حتى لقد كان من رأى هرزل وهو الرائد الأول للحركة الصهيونية والناطق بروحها ، كان من رأى هرزل هـذا ألا تكون فلسطين هى الوطن المنشود واقترح جزيرة قبرص مما يدل دلالة قاطعة على أن الحركة الصهيونية فى منابعها لم تكن تربط نفسها بأرض يقولون عنها اليوم انها محتومة لهم بحكم العقيدة الدينية ، ولكن أما وقد سارت الأحداث السياسية ابان الحرب العالمية الأولى فى طريق أدى بانجلترا أن تتبـادل المعونة مـع الصهيونية وأن تعدهم بأرض فلسطين وطنا قوميا فكيف يصنع الصهاينة ليثبتوا أقدامهم على هذه الأرض التى لا هم يملكونها ولا هى من ملك الذى وعد بمنحها .. كيف يثبتون أقدامهم على هذه الأرض الا أن يسبغوا عليها صفة دينية يؤيدون بها مزاعمهم ، وفوق هذا وهذا كله فان الدولة الاسرائيلية لا تصطنع لنفسـها العقيدة اليهودية سبيلا ولا منهجا ولا غاية .

وينتقل القارىء بعد هذه التيارات الفلسفية الى طريق العلم ليقرأ على هذه الطريق مقالة عن تحليل القلق تحليلا علميا بالنسبة الى شعب بعينه هو الشعب الامريكى ومن وجهة نظر باحثة بعينها هى « كارن هورنى » . فقد حللت هذه الباحثة ما يشيع فى الشعب الامريكى من قلق يؤدى بأفراده الى كثير من الاضطرابات النفسية لا على المستوى الفردى وحده بل كذلك على مستوى الدولة بأسرها ، حتى لقد ذهبت هذه الباحثة ـ وهى أمريكية الوطن ـ الى أن للقلق الأمريكى طابعـا يميزه عن سائر ضروب القلق ، وهذا الطابع هو الدوافع العدوانية فهو شعب معتد بحكم ما فى حياته من تنافس حاد ، وهو اما أن يخرج هذا العدوان فى تصرفه المباشر واما أن يكبته فيخرج آخر الامر عدوانا أيضا بطريقة غير مباشرة .

يتلو هذا باب الفكر الاقتصادى وفيه مقالة واحدة عن التفجير السكانى فى بلادنا ، وفيها تحليل لشتى العناصر التى أحدثت هذه الظاهرة بصورتها المغالية فى بلادنا ، ولشتى العوامل التى نستطيع أن نعالج بها تلك الظاهرة ،

والحق ان هذه المشكلة الكبرى فى حياتنا لم تجد بعدالبحوث الخاصة التى تنظر اليها فى مكانها هذا وزمانها هذا ، اعنى تنظر الى المشكلة فى الجمهورية العربية المتحدةبكل ظروفها الخاصة ولا تغرقها فى مشكلة السكان بصفتها العامة فى بقية أجزاء العالم وهذا هو ما صنعه صاحبهذا المقال .

ها هنا ينتقل القارىء الى دنيا الادب والفن ليقرأثلاثة فصول نقدية أولها مقال من ظاهرة الرفض فى الشعر الالمانى المعاصر ، فيبين فيه صاحب المقال أن شعراء هذهالأيام يؤثرون لانفسهم أن تكون لكل واحد منهم طريقته الخاصة به ، فمن شأن هذه الخصوصية الضيقة أنتستغنى عن كثير من عوامل الفهم المشتركة ومن ثم يأتى شىء من الغموض ويأتى كذلك موقف من الرفض ـ رفضما ليس يتفق مع الأنا فىحدودها الضيقة ، على أن هذه الذاتية الضيقة عند شعراء الألمان ليست هى الوجوديةالسارترية بحذافيرها اذ يرى هؤلاء الشعراء أن من حوادث العصر ما يفرض نفسه فرضا على كل انسان بحيثلا يكون فى مستطاعه أن يرده عن نفسه بالحرب العالمية مثلا ، ومن هنا أيضا تنبثق الثورة الذاتية وينبثق التمردعلى الحياة التى تضيق الخناق على أبنائها ، غير أن « انتسنسبنجر » وهو شاعر ألمانى تدور المقالة حولهلا يوصى بأن يتخذ التمرد على الحياة المعاصرة صورة الهرب أو صورة الانتحار بل يريد للانسان أن يدعمبنيانه الداخلى وعما يمكنه من مواجهة الظروف المحيطة به مواجهة التمرد الثائر . ثم تأتى بعد ذلك مقالة عن ايلياأهرنبورج الاديب السوفيتى الكبير الذى فقده العالم الادبى فى الشهر الماضى بعد أن أمضى فى الحياة أكثر منثلاثة أرباع قرن مهدت له أن يكون شابا يافعا حين نجحت الثورة الاشتراكية فى الروسيا عام ١٩١٧ ، ومهدت له أنيكون علامة طريق على « مولد عصر جديد » . ولعل أهم ما أراده هذا الكاتب وعمل على تحقيقه هو أن يكون نموذجارائدا للمثقف السوفيتى المتفتح على حضارة الغرب من ناحية وغير المنعزل عن أرض وطنه من ناحية أخرى . فالحضارة الغربية عند هذا الكاتب ليست غربية الا بالمعنى الجغرافى ، لأنها فى حقيقتها هى حضارة الانسان فى هذاالعصر .

وأما المقالة الثالثة فى باب النقد فهى عن شاعر عربىمعاصر يقع فى موضع الريادة من حركة الشعر الحديث فى أخصب ميادينها وأقوى جوانبها هو الشاعر على أحمدسعيد الذى اشتهر فى عالم الشعر باسمه الرمزى « ادونيس » . وفى هذا المقال أضواء كاشفة على روحهذا الشاعر التى يكتنفها كثير من الألغاز كما تبدت فى ديوانيه الأخيرين بصفة خاصة ديوان « أغانى مهيارالدمشقى » وديوان « كتاب التحولات والهجرة فى أقاليم النهار والليل » والحق ان هذا الشاعر يجسد فى شعرهتيارا شعوريا ساريا فى الأمة العربية كلها من حيث هى أمة معتزة بماضيها ثائرة على حاضرها مؤملة فى مستقبلها فهىفى حاضرها تشعر شعور الغربة عن مجدها القديم وعن المستقبل الذى تراه جديرا بها .

وأخيرا يجىء تيار الفكر العربى متمثلا هذه المرة فىأديب صحفى كانت له فاعلية ملحوظة فى تاريخنا الفكرى الحديث هو أحمد خيرى سعيد الذى لو أردنا تلخيصدعوته فى جملة واحدة قلنا انه أراد لهذا البلد أن يكون اصيلا فى فكره لا ينقل عن هذا او عن ذاك دون ان يطبعالمنقول بشخصيته اذ لا جدوى من استقلال سياسى او اقتصادى اذا لم يدعمهما كذلك استقلال فكرى .

وآخر المطاف هو اللقاء الشهرى المعتاد الذى يلتقىفيه القارىء بطائفة من أبرز الأحداث فى عالم الثقافة ، وفيه هذه المرة لقاء مع الاديب العالمى أندريهموروا ، والمخرج السينمائى أنطونيونى ، والكاتب الطليعى ماكس فريش ، والناقد الفنى جورجسادول ، والاديبة الفلسطينية سميرة عزام التى فقدها ادبنا العربى المعاصر .

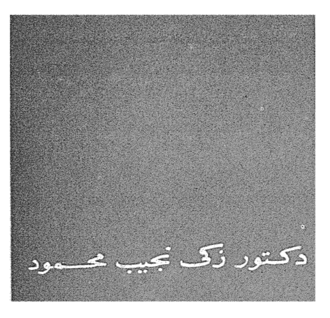
رئيس التحرير

تيارات فلسفية

الصيت والغنى في حياتنا الثقافية

« **الصيت ولا الغنى** » مثل سائر فى مصر ، وهو من بين الأمثـال الكثيرة التى تسرى بين افراد الشعب تعبيرا عن وجهة نظره فى ترتيب القيم صعودا وهبوطا ؛ والقيمتان اللتان يريد هذا المثل ان يحدد العلاقة بينهما ، همـا قيمة الثراء الحقيقى من جهة ، وقيمة ان يقول عنك الناس انك صاحب ثراء من جهة أخرى ، سواء اكان ما يقوله عنك الناس فى هذا الصدد بعيدا ام قريبا من الصواب ؛ وليس هناك ـ بالطبع ـ ما ينفى أن تجتمع القيمتان فى انسان واحد ، فيكون ثريا بالفعل ، ثم يقول عنـه الناس انه ثرى ، وعندئذ يكون الأمر واضحا لا يحتاج الى امثلة سائرة تعين افراد الشعب على اختيـار طريق السير ؛ لكن هناك ـ الى جانب هـذه الحالة ـ حالتين اخريين ، **احداهما** ان تكون صاحب مال ، والناس لا يذيعون عنك هـذه الحقيقة ، فتمضى فيهم مضى الفقراء ؛ **والأخرى** ان يذيع النـاس عنك انك غنى مع أن جيوبك فارغة ؛ وها هنا يجىء المثل السـائر ليحدد للناس طريقة الاختيـار بين هاتين الحـالتين ـ لو كان لا مناص من اختيـار احداهما دون الأخرى ـ وهى أن يفضلوا الحالة الثانية على الأولى ؛ وان الناس ليرتبون سـلوكهم العملى على هذا المبدأ ، فتراهم فى مواقف كثيرة ينفقون مالا طاقة لهم به ، اعنى انهم ينفقون مما ليس فى جيوبهم ، خشية أن يقال عنهم انهم غيرذوىمال، برغم أنهم فى حقيقـة الأمر غير ذوى مال ؛ لكن هذه الحقيقة الواقعة على مرارتها ، أهون عندهم من علم الناس بها ؛ لا بل ان المثل السائر ليذهب فى رسمه لسلوكنا الى ابعد من ذلك ، فيقرر لنا ان صاحب المال ينبغى ان ينفق ماله هـذا فى كسب الصيت ، واذا فعـل فهو انما يشترى بماله شيئا انفس وأغلى .

وما هى الا خطوة واحدة قصيرة ، لينتقل الناس من دنيا **الغنى فى المال** الى دنيا **الغنى فى الفكر** ، وفى ايديهم المعيار نفسه ؛ **فالحـالات الثلاث مازالت قائمة فى عالم الفكر قيامهـا فى عالم المال : فهناك من** اجتمع له الغنى والصيت هناك من كسب الصيت ولا غنى ؛ **أما الطـائفة الأولى فطوبى لها دنيا وآخرة** ؛ لقـد اضنت نفسها كدا وكدحا ودراسة وتحصيلا ، ثم لم يذهب هذا كله سدى ، بل ملأوا الدنيا بدويهم ، فاذا هم على السنة المتكلمين واقـلام الكاتبين موضع اعتراف وتبجيل ؛ لقـد غرسوا فنما الغـرس وأثمر ؛ انه الصيت قـد اجتمع الى الغنى ؛ **ولا مكان فى هذه الحالة لريبة المرتاب**



● لأن يقول الناس عنك فى بلدنا انك من الرواد فى دنيا الثقافة حين لا يكون بين يديك صحيفة واحدة تتقدم بها أمام الله يوم القيامة ، خير ألف مرة من أن تغرق نفسك فى الصحائف فلا يسمع منك الا ما يشبه حشرجة الأنين .

● الصيت قبل الغنى ، هذه هى كلمة الشعب ، لا فرق بين أن يجىء الغنى فى دنيا المال أو فى دنيا الفكر ، ففى كلتا الحالتين افضل منه كسب الصيت .

● ألقى مكيافلى درسه على أميره ، وكان درسا فى سياسة الملك ، فلقفه من فمه أصحاب الفطنة وجعلوه دستور الحياة ، فليس المهم أن تكون ذا علم ، وانما المهم أن يعدك الناس بين العلماء .

ولا لعجب المتعجب ، حتى لو أثمرت عندهم حبة القمح الواحدة سبع سنابل ، فى كل سنبلة مائة حبة .

لكن الريبة والعجب ، بل الحيرة واليأس تنزو كلها فى النفس حين تواجهنا الحياة بضرورة الاختيار بين بديلين : فاما أن تعمل وتعمل وتعمل ، وتكد وتكدح ثم تكد وتكدح والناس فى شغل عنك كأن فى آذانهم وقرا ، واما أن تفرغ لجذب انتباه الناس واستمالة آذانهم فلا تجد بين يديك فراغا تقرأ فيه كتابا ودع عنك أن تخرج للناس كتابا ؛ فماذا أنت صانع ؟ **اغنى ولا صيت ، أم صيت ولا غنى ؟** ماذا تختار لنفسك من البديلين ؟ انه ها هنا كذلك يجىء المثل السائر فيسعفنا فى دنيا السلوك ، اذ ينقل الينا **الحكمة التى اعتصرها هذا الشعب العريق من خبرته الطويلة** ، وهى حكمة تقضى بأن الاختيار — اذا كان لا مناص من اختيار — **هو للصيت قبل الغنى ؛** فلأن يقول الناس عنك فى بلدنا انك من الرواد فى دنيا الثقافة ، حين لا يكون بين يديك صحيفة واحدة تتقدم بها أمام الله يوم القيامة ، خير الف مرة من أن تغرق نفسك فى الصحائف فلا يسمع منك الا ما يشبه حشرجة الأنين ؛ **الصيت قبل الغنى ، هذه هى حكمة الشعب ، لا فرق بين أن يجىء الغنى فى دنيا المال أو فى دنيا الفكر ، ففى كلتا الحالتين أفضل منه كسب الصيت .**

واذا كان الأمر بهذا الوضوح كله ، فكيف نفسر غباء الغبى الذى يظل يرمى بشباكه حيث لا صيد ؟ الجواب هو ان كسب صيت الغنى بلا غنى ، لا يأتى عفوا وبغير تدبير ، بل يحتاج الى مهارات وشطارات من نوع آخر ، قد تحتملها طبيعتك وقد لا تحتملها ، فاذا لم تحتملها لجأت الى أيسر الطريقين بالنسبة اليك ، وهو أن تعمل ، تاركا لمن يحتملها تحصيل الغنائم .

وقد تسألنى ان ادلك على أطراف من هذه المهارات والشطارات ، لعلك مجربها ذات يوم ؟ فتقفز الى ذهنى مقالة قصيرة **لفرانسس بيكون** طولها صفحة ونصف صفحة من القطع الصغير عنوانها **((تظاهر الناس بالحكمة))** الخصها لك قبل أن أضيف اليها حصيلة خبرتى .

يقول هذا الفيلسوف الأديب : **لقد قيل ان الفرنسيين أحكم فى حقيقتهم مما يبدون وان الاسبانيين يبدون أحكم مما هم مع حقيقتهم ،** ومهما يكن من امر بالنسبة الى الأمم ، فليس من شك فى أن هذه الظاهرة قائمة بين أفراد الناس ، فهنالك منهم من هو أحكم مما يبدو وهنالك من يبدو أحكم مما هو فمن الناس من لا يفعل

شيئا قط ، أو قل انه يفعل قليلا ، لكنه يخلع على نفسه وقارا يوهم بأنه ذو حكمة وكفاية ؟ وانه لما يدعو الى الضحك ، بل الى السخرية ، أن ننظر الى الحيل التى يركن اليها هؤلاء **((السطحيون)) ليكسبوا ((سطحيتهم))** هذه تجسيما وعمقا ، فمنهم من يلجأ الى الصمت والتحفظ ، كأنما هم حريصون على ألا يظهروا بضاعتهم النفيسة الا فى جنح الظلام ، وهم اذا تكلموا فانما يحرصون على ايهامك بأنهم لم يقولوا كل مافى صدورهم ، وقد يعلمون فى دخيلة انفسهم أنهم قليلو المعرفة بما يحدثونك عنه ، لكنهم عندئذ يظهرون كما لو كان القصور فى التعبير عما يريدون التعبير عنه

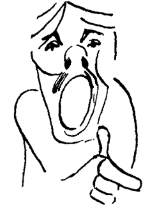
ومنهم طائفة تلجأ الى ملامح وجوههم وقسماتها ، فيجعلون من أنفسهم حكماء بالاشارات الجسدية ، لا بالحصيلة العلمية ، كما قال شيشرون عن بيزون ، أنه حين اراد ان يجيبه عن سؤاله (سؤال شيشرون) رفع أحد حاجبيه الى جبهة وخفض الآخر الى ذقنه ، ومنهم طائفة تعالج المشكلة بلفظة ضخمة تنطق بها ، أو بلباقة فى الكلام وذرابة فى اللسان ، ويحدثونك عن أشياء يفرضون أنها حقائق مسلما بها ، لا لأنها كذلك ، بل لأنهم لا يعرفون كيف يقيمون عليها البرهان ؛ وطائفة أخرى منهم تستخف بما لا تستطيع الوصول اليه ، فيقلبون جهلهم مقدرة على الحكم ؟ وطائفة تحاول ستر الجهل بستار من محاولة التفرقة بين الأشياء ، تفرقات كثيرا ماتنتهى بهم الى موقف سلبى ينحصر فى اثارة المشكلات ، بدل ان يتقدموا بحلول للمشكلات

تلك خلاصة وافية ومشروحة للعبارة المركزة التى استخدمها **فرانسس بيكون** فى مقالته التى حدثتك عنها ، وقد سألتنى : على أية صور تجىء مهارات القوم وشطاراتهم فى كسبهم للصيت بالعلم وهم خلو منه ، فأردت هدايتك بهذا التصنيف الذى أجراه ذلك الفيلسوف الأديب : الصمت الذى يوهم بأن وراءه أعماقا والاشارة بالملامح والجوارح والزعم بانه يعرف لكن يخونه التعبير ، والتستر بضخام الألفاظ ، وادعاء الدقة التى تفرق بين المتشابهات ، فاذا هو ادعاء يثير المشكلات ولا يحلها .

ولماذا لا أستميح القارىء عذرا ، فأنقل اليه صفحة كتبتها منذ أكثر من عشرين عاما ، ونشرتها عندئذ فى كتاب صغير ذهبت به الأيام الى أنقاض الذكريات ؛ فلابد أن أكون يومئذ قد ضقت صدرا بتلك المهارات والشطارات التى عجزت عن تحصيلها ، فلجأت الى أيسر الطريقين ، وأيسر الطريقين هو العمل ، فكتبت أقول فى سياق من الحديث :

... اراد لنا نحس الطالع فى صبانا أن يخدعنا المعلمون ، والمعلمون أحيانا يخدعون ، ويبشرون بما لا يؤمنون ، فأوصونا أن نجعل من النجم غايتنا ، فأبت علينا الأمانة البلهاء الا أن نكد ونكدح لنبلغ النجم ؛ وفاتتنا الحيلة التى يدركها الألوف ادراك البداهة فى غير عسر ولا عناء ، وهى أن نلتمس النجم فى صورته على صفحة الماء ، وأولو الأمر لا يفرقون بين النجم وصورته ، فكلاهما فى أعينهم لامع لألاء ؛ وبربك لا تقل اننا اذ نروم النجم فى سمائه تستقيم منا الظهور ، وتشرئب الأعناق ، وتشمخ الأنوف ، أما ان أردنا الصورة فلابد من «انحناء» فتلك حكمة القدماء ، والحكمة انما تساير وسائل النقل فى تطورها ، فلا ينبغى أن تكون حكمة الطائرة مثل حكمة « الحمار » ؛ قال **مكيافلى** لأميره ناصحا : ليس المهم أن تكون رحيما بشعبك ، انما المهم أن يقال عنك انك رحيم ، فاقس ماشئت ، وابطش بمن شئت ،








ف . بيكون

لكن ليكن لك فى ذلك فن يخدع الناس عن حقيقة نفسك ، فاذا أنت فى ظنهم الأمير الذى يحنو على البائس ويعطف على المحروم ؛ ألقى **مكيافلى** درسه على أميره ، وكان درسا فى سياسة الملك ، فلقفه من فمه أصحاب الفطنة وجعلوه دستور الحياة ؛ **فليس المهم أن تكون ذا علم ، وانما المهم أن يعدل الناس بين العلماء ؛** وكم من رجل رأيته يتربع على كرسيه رزينا رصينا ، وعلى وجهه مخايل العلم والحكمة ، وقد علق فوق رأسه قيثارة فخمة ضخمة مشدودة الأوتار ؛ فتأتى آلهة الشهرة فتربت على كتفه وتمضى فخورا بابنها النجيب ، ولا تنى تنشر ذكره فى طول البلاد وعرضها ، لأنه « لو » عزف لكان خير العازفين ؛ فلئن جمدت الألحان على أوتار قيثارته الآن ، فما أيسر عليه أن يذيبها نغما شجيا طروبا ان أراد ؛ وقد ضقت بغفلتها ذات يوم ، فصحت بها : يا آلهة الشهرة لا تصدقيهم؛ انهم لا يعزفون لأنهم لا يعرفون ؛ لكنها ازورت عنى وأدارت الى قولى أذنا صماء ؛ وما أكثر ما تحرج أولئك الالهات صدرى ، لأنهن ينخدعن كما ينخدع البشر ... »

وحاشاى أن اقيس قولى الى قول بيكون ، فهذا قولة عقل هادىء وأما قولى فوجدان ثائر ؛ لكننى كنت بصدد المهارات والشطارات التى تغنى أصحابها بالصيت فى دنيا الثقافة والفكر ، فتواردت الخواطر ؛ ولو كان بيكون فى مقالته القصيرة عن التظاهر بالحكمة ، ملما بالعربية العامية ، لأضاف صنوفا أخرى الى الطوائف التى ذكرها ، ((**فالفهلوة**)) و ((**الدردحة**)) كلمتان عاميتان معبرتان ودالتان على طرق موصلة الى الصيت الذى يفضل الغنى ؛ ولست أدعى القدرة على تحديدهما ، لكنهما من قوة التعبير بما يغنى عن التحديد ؛ لكنى اقول ان الفهلوة والدردحة فى حياتنا الثقافية قد لا تكونان ذا أثر مباشر أحيانا – وان تكونا مباشرتين فى التأثير أحيانا أخرى – فبالفهلوة والدردحة قد تظفر بمنصب علمى مرموق ، **وعن طريق المنصب يأتيك الصيت بالعلم الغزير ؛** أو قل ان غزارته تتفاوت فى الدرجة بتفاوت ارتفاع المنصب فى راتبه ، ونفوذه ، فالوكيل اقل علما من المدير ، والباحث من عامة الباحثين أقل علما من الوكيل، وهلم جرا ؛ وهل يعقل – مثلا – اذا رشحنا لجوائز الدولة العلمية أن نسمح للباحث بالسبق على الوكيل ، أو للوكيل بالسبق على المدير ؟ أو اذا اخترنا أعضاء المجامع العلمية أو اللغوية أن نسمح للعالم اللغوى بالسبق على الوزير ؟ تلك قاعدة مقررة كقواعد الجمع والطرح فى علم الحساب ، وهى أن يكون الاعتراف بعلمك على قدر العلو بمنصبك ؛ وهى قاعدة لا يتنكر لها الا العاجزون فى مسالك الفهلوة والدردحة ، ويريدون أن يروا فى العنب – بمنظار عجزهم – حصرما .

تلك اذن هى الطريقة غير المباشرة لتأثير الفهلوة والدردحة فى دنيا العلم والثقافة ، لكن لهما كذلك طريقة مباشرة ؛ فبهما تعرف كيف تكتب ولا تقرأ ؛ فلقد لبثت القراءة والكتابة مقرونتين فى أذهاننا منذ عهد الكتاتيب ، وربما تظلان مقترنتين فى أذهان أولئك الذين أراد لهم عجزهم الا يتقدموا مع الزمن ؛ أما القادرون بالفهلوة والدردحة ففى وسعهم أن يفكوا هذا القيد السخيف الذى ربط القراءة الى الكتابة ، واستطاعوا أن يجعلوا الكتابة وحدها والقراءة وحدها ، بحيث يجوز اختيار الأولى بغير الثانية؛ ولو اعترض عليهم عاجز ، لأفحموه بأن الكتابة الحق انما تغترف من الحياة لا من الكتب ، وهى فى الحق حجة لا أدرى كيف أدحضها .

ومن الطرق المباشرة ايضا للفهلوة والدردحة ، أن تعرف من ذا تصاحب ومن ذا تجالس ؛ **فقل لى مع من تقضى فراغك وأين تقضيه ، أقل لك ما تستحقه من درجات الصيت بالعلم والثقافة ؛** وكان الجاهلون قبل ذلك يظنون أن درجات العلم والثقافة مرهونة بالجواب عن سؤال يسأل : من ذا تقرأ له وكيف تقرؤه ؛ وقد فاتهم هذا الفارق الفسيح بين حيوية الحديث فى ساعات السمر ، وجمود المادة المقروءة تحت أضواء المصابيح ، الأولى حياة والثانية موت ، الأولى حركة والثانية سكون ، الأولى وصول والثانية قعود .

ولله فى خلقه شئون .

زكى نجيب محمود

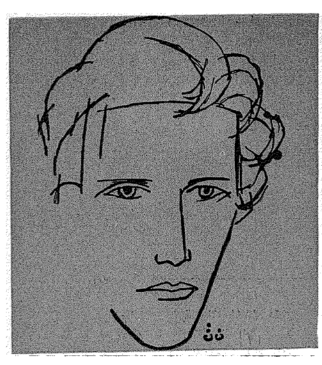
التفسير الوجودي للنضال

● التحرير الثورى هو التعبير الخارجى عن قلق الجماعة المشترك ، ويستكمل هذا التحرير الثورى شكله الوجودى حين يحتضن فى انسجام وتنسيق كل الارادات الفردية .

● الحقيقة الوحيدة الصلبة فى مجتمع النضال هى وجود المناضلين أنفسهم ، وجودا تنعدم فيه المسافات الفاصلة بين الأفراد ليصبح الكل فى الواحد والواحد فى الكل .

● الشعب الذى يناضل يكون دائما أبدا فى موقع الاختيار الصريح بين طرفين متناقضين : النضال والاستسلام .. التوقف والاستمرار .. البقاء كله أو الفناء كله .

كل حديث عن الوجودية يرتبط بالحديث عن الحرية ، ومن المؤكد أن الفلسفة الوجودية أكثر الفلسفات المعاصرة حديثا عن الحرية ، ومن المؤكد أيضا أن فى أحاديث الحرية الوجودية قدرا كبيرا من الحيوية والاصالة بل والاثارة والغرابة كذلك . ولدى هنا ملاحظة عامة تقال على كل ما تقدمه الفلسفات الوجودية من تفسيرات لمسألة الحرية ، وتتجه ملاحظتى مباشرة الى تلك النظرة الضيقة المحدودة التى لا ترى من الحرية غير حرية فرد يبذل كل ما فى وسعه ليحتفظ بأكبر قدر من استقلاله ـ لا انعزاله ـ عما وعمن حوله . ونظرة كهذه تتفق بغير شك مع السياق العام للوجودية كفلسفة لا تكف عن ترديد شعارات الفردية والتغنى بالذاتيات واستبعاد المطلقات ، وتتفق كذلك ـ وهذا هو المهم ـ مع علاقة الانسان بمن حوله وما حوله داخل ما يسميه الوجوديون بالمواقف . **ويميل الوجوديون جميعا برغم الخلافات الكثيرة بينهم الى رؤية الحرية ودراستها من خلال الكيفية التى يمارس بها الفرد وجوده داخل موقف ما** . اذ ينبنى على وجود الانسان داخل الموقف كثير من عناصر الفكر الوجودى وفى مقدمتها ما يسمى **بقرار الاختيار** . فالفرد يكون حرا بقدر تمكنه من ممارسته الاختيار وبقدر تحركه الى أحد طريقين مقدرا



س . كيركجور

عبد الحميد فرحات

بارادته كل النتائج التى تترتب على تحركه . **وكما يؤدى الوجود فى موقف الى الاختيار يؤدى الاختيار الى المسئولية** ، فالمسئولية تتبع بالضرورة كل اختيار ، وهى مسئولية تتسع لدى بعض فلاسفة الوجودية حتى تشمل الانسانية كلها ، وحتى يعد الفرد المحدود مسئولا تماما عن البشرية جميعها بكل طول الزمن واتساع المكان .

هذه النظرة الى الحرية تواجه اعتراضا خطرا حين تصر على التمسك بالحرية الفردية ، وحين لا ترى الجماعة الا من خلال الفرد ، وحين تناقش الحرية دائما وأبدا بصيغة محددة عائدة مفردة **لتقول حريتى وحريته وحريتك .. ولا تقول أبدا حريتنا .. !!** . وها هنا يكون الاعتراض الخطر : فاذا نجحت هذه النظرة نظريا فرسوبها فى مجال الواقع لا شك فيه .. ولكن لماذا ؟ لان هذا الانسان الفرد المكتفى بنفسه والمستقل عن الآخرين مجرد مخلوق وهمى خرافى صنعه عقل وخيال متفلسف ، **والذى يوجد بالفعل انسان يعيش وسط الناس وله معهم** ـ رضى أو كره ـ علاقات عديدة متنوعة . ولا يمكن أن يقلل من قيمة وخطورة هذا الاعتراض كل ما يقال عن دراسة الوجوديين لعلاقة الفرد بمن حوله وعن تشريحهم للروابط العديدة التى تربط الناس ببعض ربطا تلقائيا أو مقدرا .

فما زالت هناك حاجة كبيرة **للتساؤل عن كيفية الربط بين الحرية الفردية وحرية الجماعة ، وعن كيفية الجمع بين « خصوصية » الحرية « وعموميتها »** وعن كيفية وجود هذا الربط والجمع بدون تحطيم لجوهر الحرية بالمعنى الوجودى ؟ . وفى تقديرى أن ثمة موقفا فريدا يتحقق أو يمكن أن يتحقق فيه هذا كله ، موقف تعيشه اليوم شعوب عديدة قدر لها أن تعاشر أخطارا تتصاعد بسرعة الى ما وراء كل تقدير . وأعنى بهذا الموقف **حالة النضال والكفاح** الذى يحدث الآن فى مناطق مختلفة من هذا العالم الصاخب ، والذى تواجه فيه بعض الشعوب قوى غربية مدمرة تريد تحويل حريتها الى عدم . فلن يمكن للفيلسوف أن يتجاهل أبدا ذلك **الارتباط بين مفهوم الحرية فى الفلسفة وبين اصرار المناضلين على تحرير أنفسهم** ، ولن يمكن للمفكر الوجودى أن يصرف النظر أبدا عن « **موقف النضال** » المثير والذى يتمثل فيه بوضوح وأمانة كل خصائص وسمات الموقف الوجودى الأصيل .

والسؤال الذى يطرح نفسه هنا وأتمنى التوفيق فى مناقشته هو : **فى حالة النضال .. كيف تكون حرية الفرد بالنسبة لحرية الجماعة ؟ . وكيف يحتوى النضال على خصوصية الحرية وعموميتها ؟ وكيف يحدث هذا كله بدون**

تحطيم لجوهر الحرية بالمعنى الوجودى ؟ . أو ليكن السؤال بشكل آخر : ما هى هذه الملامح الوجودية التى توجد فى النضال والتى تجعل منه موقفا وجوديا من الطراز الأول ؟ وكيف يمكن تفسير كفاح شعب مناضل من خلال الفلسفة الوجودية ؟ .

قلق النضال

كل مجتمع يعيش حياته العادية وفقا لمخطط دقيق يتقرر بعد حساب وتقدير وبحث لكل الظروف التى تحيط به ، وبقدر مسايرة حياة هذا المجتمع لمخططه بقدر ما تكون الحياة داخله مستقرة وعادية — ومن المؤكد أن فترات الكفاح والنضال تبدو بالنسبة لأوقات الحياة العادية المستقرة وللوهلة الأولى ظروفا مغايرة ، بل هى بالدقة حالة استثناء ، فالظروف التى يمر بها أى شعب مناضل ظروف استثنائية ، والاستثناء يظهر عادة — كما يقال — عندما يفشل كل ما هو مألوف فى ايجاد حل لقضية معينة .

ويبدو لى من وجهة نظر وجودية ان العنصر الوجودى المميز لمراحل النضال هو القلق . ومن المفيد أن نفرق هنا بين القلق والخوف حتى لا نخلط بينهما . فالخوف دائما — هكذا قال كيركجور — يكون من شىء محدد ومعلوم ، كأن يخاف المرء من الافلاس أو من الأماكن المظلمة ، فالخوف دائما خوف من شىء وخوف على شىء » أو أن الخوف دائما مسألة موضوعية . اما القلق فيأتى فى أعقاب اقصى مستويات الخوف ، بدون سبب محدد وبدون هدف معلوم ، والقلق بهذا المعنى مسألة ذاتية جدا . واذا كان الخوف يتصل دائما واساسا بالارض والخبز باعتبارهما اقوى وابرز المؤثرات المادية فى حياة الناس ، فان القلق يتعدى كل مخاوفنا على الأرض وما يتصل بها وعلى الخبز وما يتعلق به .

ما هو اذن هذا القلق ؟ : هو احساس خاص جدا يتملك المرء ولا يعرف له سببا أو مصدرا أو حتى شكلا ، فكل ما يقوله انسان انه يشعر بشىء لزج كريه يغلف حياته كلها وحياة من حوله ويفرض نفسه فى الحاح ممقوت . واذا كان معنى القلق هنا مثيرا فان علاقة المرء بها اكثر اثارة . فالذى يعيش فى مثل هذا القلق لا يملك غير أن يستجيب له وأن يعاشر — وربما فيما يشبه الجنون — قلقه العجيب . ولقد قدم كيركجور من قبل تحليلا رائعا مبتكرا للقلق ولعلاقة الانسان به ، ولعل أروع ما قدمه كيركجور هنا أن الذى يعيش القلق لا خلاص له غير القلق نفسه — ومن ثم ، فالمناضل — هذا النموذج الشريف لانسان القلق — لابد أن يتمسك بقلقه ويحبه ويتعاطف معه ، فسبيله الوحيد للانتصار على القلق هو القلق نفسه . واذا جاز لى أن أضع تسمية لهذا النوع من القلق الذى أفاض فى شرحه وتحليله كيركجور لقلت أنه قلق محض ، ويصيب هذا القلق المحض الفرد فى بداية الأمر ثم ينتشر تدريجيا مع تصاعد حالة النضال الى بقية أفراد الجماعة ، وعندئذ يصبح القلق الفردى قلقا عاما أو قلقا مشتركا . وما هذا القلق العام أو المشترك غير احساس جماعى ينطبق عليه الى حد بعيد معنى اللغز أو السر فى فلسفة جبرييل مارسل ، واعنى بهذا أن الاحساس بالقلق على المستوى الفردى أو المستوى الجماعى يتخطى كل محاولة للتحليل الموضوعى ، ولا يقبل التقسيم أو التجزئة . غير أن الفرق بين ما أراه هنا وما يذهب اليه مارسل فى تحليله للسر هو أن مارسل يتوقف عند الربط بين السر والفرد ، ومن ثم يواجه كل منا أسراره منفردا ، غير أننى أوسع من هذا المعنى لأجعل الجماعة تلتقى كلها حول ذلك السر العام أو المشترك والمتمثل فى القلق الشديد ، وتواجهه بوصفه « سرنا جميعا » . ومن خلال هذه المواجهة تثرى حياة الجماعة وتنشط ، ويزداد الترابط والتواصل بين أفرادها . فذلك القلق المشترك اذن هو الاحساس الداخلى العميق الذى يجمع فى انسجام غريب بين كل افراد المجتمع ، وهو أيضا الاحساس الذى لا يخضع ، بل لا يمكن أن يخضع لأية دراسة موضوعية .

ها نحن أمام شعب يعيش النضال ، شعب استغرقه قلق فريد حتى التف كل أفراده حول قلقهم فى انسجام عجيب .. فماذا يحدث اذن ؟ . وفقا للحركة الوجودية التى تقتضى التحرك « من الوجود فى موقف الى اختيار ما ثم الى مسئولية الاختيار » يجب على هذا المجتمع أن يختار حتى تتم أول مراحل الحركة الوجودية ، ومن ثم يجد مثل هذا الشعب نفسه أمام الاختيار الحاسم : نضال أو لا نضال .. وجود أو لا وجود ؟ . ومن الطبيعى أن يقع الاختيار فى هذه الحالة — بدافع التعاطف مع القلق — على النضال والكينونة . وعندما يجتاز أى شعب يناضل مثل هذا الاختيار تتكشف له حقيقة جديدة ، وهى أن جوهر الحرية فى ظروف النضال يكون على هيئة تحرير والنتيجة البدهية المترتبة على هذا الكشف هو ذلك الارتباط الوثيق بين التحرير والعنف فى أقصى صوره واعنف مستوياته . فالتحرير حق كل شعب يتعرض لسلب حريته ، وكل حق يؤخذ ولا يوهب أو يعطى هينا ، ومن

ثم فالعنف هو الوسيلة المثلى لتحقيق التحرير . وحيث أن العنف يصل الى منتهاه بقدر مشاركة الجميع فيه ، فان التحرير الحقيقى هـــو التحرير الثورى الجماعى الذى يضم كل أفراد المجتمع القلق فى وحدة صف واتجاه ومصير .

ولكن ، ما هو بالدقةهذا التحرير الثورى الجماعى ؟ : هو فى تقديرى التعبير الخارجى عن ذلك القلق المحض الذى يشترك فيه كل أفراد الشعب المناضل . ولكى يتحقق للتحرير الثورى شكله الوجودى ينبغى أن يكون جماعيـا محتضنا فى انســجام وتنسيق لـكل الارادات الفردية — ومن الناحية الوجودية لا يستهدف التحرير الثورى — وهذا قد يبدو غريبا — القضاء على أسباب القلق العام أو المشترك ولسبب بسيط للغاية ، فليس لهذا القلق أسباب محددة — وانما يستهدف احتضان القلق وامتصاصه وهو فى أرقى مستوياته ، والمسألة هنا كما يقول علم النفس أن يقوم الرجل القلق بـ « التوحد » مع قلقه ، ومن خلال حالة التوحد هذه يتم توكيد الوجود الفردى ومن ثم توكيد الوجود الجماعى .

ولعلنا هنـــا نستطيع تفسير سمة هامة من سمات المجتمعات المناضلة ، فالشعب الذى يناضـل يدرك أن النضال مستحيل بغير قلق عاصف يحرق المناضلين أنفسهم ويعيدهم الى ذواتهم ويرشدهم الى كينونتهم — ومن هنا كان العنف العاتى الضارى المصاحب لنضال الشعوب ، فالحكمة التى تسود مثل هذه الأوقات أن العنف العنيف يستبعد الكلام ويطرد التفلسف النظرى .. وأن وسط دوى الرصــاص وقصف المدافع تصـــنع أحلى وأعمق الفلسفات .

ولقد درس سارتر فى « جمهورية الصحف » هذا النوع من النضال ، ولقد حاول سارتر ان يستخلص من تجربة المقاومة الفرنسية للاحتلال النازى المجنون سمات فلسفية يمكن أن تنطبق على تجارب النضال الأخرى — ومن ثم رأى سارتر أن تجارب النضال هـــذه تجمع بين ملامح السياسة والميتافيزيقا والاخلاق . هى تجربة سياسية لانها تقاوم محاولة سلب الحرية بعنف دموى لا حـــدود يقف عندها — وهى تجربة اخلاقية لانها استجابة للتساؤل الحاسم : نضال أو لا نضال .. وجود أو لا وجود ؟ ، وبدون محاولة لتكييف السؤال الميتافيزيقى مع ظروف زمانية أو مكانية . وهى أخيرا تجربة ميتافيزيقية لانها تستبعد كل الفروق الفردية الفاصلة بين أفراد المجتمع ، ومن ثم تقود بالضرورة الى ذلك الاتحاد والالتحام الصلب الذى يكون فى مثل هذه الأوقات بين الفرد والمجتمع .. برغم كل حرص الفـــرد على ما فى تركيبـــه من فردية وذاتية .

مجتمع النضال

قلت ان المجتمع المناضل يعيش فى حالة اســـتثناء ويجمع بين أفراده احساس عميق بقلق غريب ، وبدافع من هذا الاحساس يكون طلب الشعب المناضل للحرية على هيئة تحرير ثورى عنيف . وأعترف هنـــا بأن التفسير النظرى لذلك القلق المحض الذى أراه — وأيضا — لكل ما يترتب عليه صعب للغاية — فمثل هذه الأمور لا نلتقى بها عادة وانما نلتقى بآثارها فى نفوسنا ومن حولنا .. ولذا يجب ان نسأل : ما اثر هذا القلق فى تركيب المجتمع وبنائه ؟ .

خلال الظروف العادية يقدر المجتمع احصائيا بالمجموع الحسابى لأفراده ، ولكنه يقدر وسط النضال بالمجموع الوجودى لأبنائه . والفرق بين الموقفين كبير ، فأسلوب التقدير الحسابى لا يلقى بالا الى انعزال كل فرد فى المجتمع عن أخيه وانشغاله بحياته الخاصة . أما أسلوب الجمع الوجودى فلا يرى فى المجتمع غير اخوة متضامنين ، ومن ثم فالمجتمع وفقا للجمع الوجودى — هكذا يقول ياسبرز — لا يطمس خصوصيات أفراده ولا يسقط من حسابه ما هو ذاتى ، بل يحتضن داخل المجتمع الكبير كل ما هو خاص وذاتى .. وبرضاء وترحيب من الجميع . ومن الطبيعى أن هذا لن يكون بدون أن يحتفظ كل فرد داخل المجتمع بحريته ، اذ لا وجود لحرية — ولو نظريا — بدون احترام كامل لحرية الآخرين .

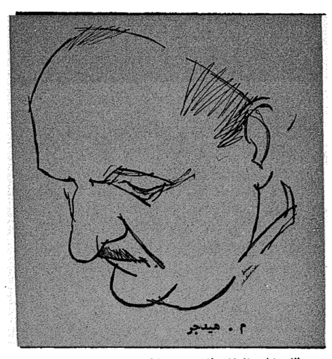
ومرة أخرى اذا جاز أن أضع تســـمية لمجتمع هذه سماته لقلت انه مجتمع التضامن أو المجتمع المتضامن ، وهذا المجتمع الجديد يتناقض كيفا والى أبعد حـــدود التناقض مع المجتمع العادى البعيد عن النضال . فاذا كان الفرد فى الحياة العادية يعيش — كما يقول ســـارتر — فى حالة تربص بالغير ولا يرى أحدهما فى الآخر الا قدرة وحجيـــة الذى يقد به . واذا كان — لدى مارسل — يعيش فى ركن صغير منعزل فى مجـــال ما بين الذوات لا يفكر الا فيما يعود عليه . واذا كان ضـــائعا — عند كيركجود — فى صحراء الاحاسيس الداكنة الســـوداوية . واذا كان — مع ياسبرز — فى سجن المواقف الحدية التى تحيط به من الميلاد الى الموت . اذا كان ذلك كذلك فان صورة المجتمع خلال النضال وبعده تتغير تماما ، هناك يتجه الأنا الى الآخر ولا يهرب منه ، وهناك لا يكفى التقاسم

فى الزمان والمكان دليلا على « حضور » أفراد المجتمع كل بالنسبة للآخر ، فالحضور بالمعنى الوجـــودى يقتضى « تفتح » كل فرد على الآخر بقدر ما تعطى كلمة التفتح من دلالة ، وهناك يجد الانسان واحة التناؤل بعد رحلة التيه الطويلة فى صحراء العذاب ، وهناك يوسع الانســـان ـ ولا يزيل ـ من المجال الوجودى الذى تحدده الحـــدود النهائية الهائلة .

وفى المجتمع المناضل يصل الالتحام الى أرقى درجاته بتحول كل حديث وكل فعل من صيغة « الأنا » الى صيغة الـ « نحن » ، وحينما يكون النضال من أجل « حريتنا » بدلا من « حريتى » . وتؤكد كل التجارب النضالية حولنا أن هذا لا يتم مطلقا من خلال حوار نظرى يستهدف صياغة هذا الوضع فلسفيا ، اذ لو صح هذا فى الظروف الطبيعية فلا يصح فى ظروف الاستثناء . اذ ان الحقيقة الوحيدة الصلبة فى مجتمع النضال هى وجود المناضلين أنفسهم ، وجودا يتحد فيه الأنا بالآخر ويتلاشى فيه تماما كل المسافات الوجودية الفاصلة بين الأفراد **ويصبح الكل فى الواحد والواحد فى الكل .**

وقد يفترض البعض هنا بقولهم ان وسط النضال يوجد أفراد وجماعات لا تصل أبدا الى هذه الدرجة من الالتحام بالجماعة ... فكيف يتفق هذا مع التفسير الذى ذهبت اليه ؟ . وقد يكون لهذا الاعتراض من الناحية الشكلية قيمة ما ، الا أن التفسير الصحيح لموقف هؤلاء « المترددين » لا يكون بافتراض حرصهم على مصـــالح معينة ، أو ضعف فى احساسهم بالخطر المحدق بوطنهم ، أو قلة نصيبهم من القلق المشترك ، بل فى افتقادهم الفعلى لمن يدلهم على الطريق الذى يسير فيه المناضلون ، فالعيب هنا يوجد فى كيفية ادراكهم لمسار المجتمع ، والذى يبدو فى لحظة ما ومن الخارج فى موقع المتفرج لا ينقصه ســـوى من يأخذ بيده الى مسرح النضال فيؤدى دوره كاملا . ومن السذاجة بالطبع أن نتصور حدوث مثل هذا الالتحام بين كل أفراد المجتمع المناضل بصورة عشوائية ، فثمة ادراك ـ قد يكون فى صمت ـ للأساس الفكرى له ، **وهو ان ارقى اشكال حرية الفرد بالمعنى الوجودى لا تنفصل ـ ولو بالتخيل ـ عن حـــرية الآخـــرين . ففى الظروف الاستثنائية يلتئم تصدع المجتمع وتسد الشروخ العميقة فى جدران وجوده ، ويتخلى الفرد راضيا عن فرديته ويترك جزيرة الغربة التى صنعها بنفسه ولنفسه ويذهب ليعيش مع الآخرين وبهم ، ويصبح اللامنتمى الشهير جنديا فى قوات الانتماء .** فهل كان من الممكن أن يحدث هذا كله فى ظروف عادية ؟ يقينى لا .. فالارض التى يمـــكن أن يعيش فيها مثل هذا التركيب الانسانى تكون دائما وأبدا مشحونة بالبطولات والتضحيات .

فاذا كانت الوجودية ترفض فى الظروف العـــادية

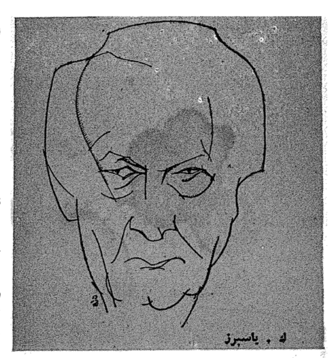


الارتباط بالواقع الخارجى ونظمه ، فهى فى ظروف النضال ترتبط بآمال الانسان فى تثبيت وجوده كفرد وكجماعة .

واذا كانت ترى الخلاص فى الحالة الأولى من خلال الفرد بذاتياته وخصوصياته ، فهى تدخل الفـــرد فى الحالة الثانية عن تسامح وتنازل ورضاء داخل ذات أوسع .. هى ذات المجتمع المتضامن .

فوسط عنف القتال يحدث التحول العظيم فى تركيب الذات ، فلا تصبح هى تلك الذات النمطية التى تجتر احاسيس العـــدم والضـــياع واللاجـــدوى وانما تصبح الذات الملتزمة بكل ما يحيط بهـــا . ومن الضرورى أن يتصل هذا التحول فى تركيب الذات بالحرية ، اذ ليس منطقيا أن تكون الحرية خلال النضال عشوائية ، هى حرية موجهة الى النضال ولا شىء غيره . ومن ثم فحرية النضال تنبت فوق أرضنا البشرية لتصبح حرية متعينة فى الزمان والمكان ، حرية بشر من اللحم والدم . ويؤدى هذا الى ضرورة دراســـة الحرية من خلال الواقع الذى تعيش فيـــه وعليه والى تجنب اضاعتها بالتساؤلات المتفلسفة الباحثة أبدا عن تبريرات لها .

لهـــذا لا يمكن ـ ولو بالتصور ـ أن تنفصل حرية ذات ما عن حرية الذوات الأخرى ، بل ان حرية الفرد بالمعنى الضيق فى مستوى المعيشة العادية تولد وتنمو فى الظل ويقوم برصدها عقل فيلسوف يعيش فى عزلة مع أفكاره . أما حرية الفرد الملتحم بالآخرين فتولد وتنمو وسط النضال الذى يصبح فى هذه الحالة كقاعدة وجودية ينطلق من فوقها الأحرار .



ك . ياسبرز

أخلاق النضال

من الضرورى ان يصاحب كل تغيير فى بناء المجتمع تغيير فى الأخلاق ، ويدفع النضال المرير الى المجتمع بقيم اخلاقية جـديدة رائعة ما كانت توجد بغير تجربة الكفاح الرائعة . ولعل افضل ما توصف به اخلاق هذه المرحلة هو انها اخلاق متفتحة – واعنى بالأخلاق المتفتحة هنـا جملة الاسس والروابط والقيم الأخلاقية التى تجعل الفرد يخرج من نفسه ويترك تمركزه حول ذاته ليتفاعل مع من حوله . فالسمة التالية على الأخلاق فى الأحوال العادية هى الفردية ، فكل امرىء لا يرى الا ما تحت عينيـه وما يلامس انفه وما يتصل بصالحه . فالأخلاق فى الأحوال العادية اخلاق أنانية وأثرة ، والتفتح الذى توصف به الأخلاق هنـا يكون فى مقابل الأنانية وليس فى مقابل الانعزال او الانغلاق .

ولعل افضل ما يقال عن علاقة الأخـلاق بالحـرية ما قاله **جبرييل مارسل** فى كتابه « **الكرامة الانسانية** » ، وهو فى الأصل جملة محاضرات القاها صاحبها فى جامعة هارفارد الامريكية . ويؤكد مارسل هنا وفى أكثر من موضع ان الفرد لن يبقى طويلا محتفظا بفرديته ، فوسط محن قتال العـدو لن يبقى الفرد كجزيرة منعزلة يحاول الاحتفاظ باستقلاله واكتفائه الذاتى . ويعلل مارسل هذا بطريقة تتشابه مع ما ذهبت اليه ، فالفرد يكتشف خلال تجربة النضال أهميـة « **مشاركة** » الآخرين كل شىء ، فالمشاركة عند مارسل أو التفتح عندى ترفضان استمرار تمركز الانسان حول ذاته وبقائه فردا وحيد النسيج – ومن ثم لابد أن يخرج كل منا من ذاته ويمزق بالتحامه باخوانه تلك الشرنقة الغريبة التى حبس فيها نفسه .

ويبـدو أن كلمة « **التفتح أو الانفتاح** » والتى تتكرر كثيرا فى فلسفات وكتابات الوجوديين غامضـة بعض الشىء ، وهى حقيقة كذلك ؛ غير أنها تبدو واضـحة رائعـة فى تجارب النضـال من خلال الآثار العظيمة التى تترتب عليها فى مجال الأخلاق . وأول وأهم ما يترتب عليها هنا هو زوال كل أشكال التعصب الذى يمزق أى شعب الى طوائف عديدة . **فتجارب النضال الصادقة تزيل تماما فروق اللون واختـلافات الدين والحواجـز الطبقيـة وتجارب النضال الصـادقة تجمع فى انسجام غريب كل أبناء النضال حول هدف واحـد لا بديل له .. توكيد وجودهم الحر ولا شىء غير ذلك** .ووسط شعب يناضل لا يوجد مايخص فردا معينا أو طبقة معينة ، ولا يوجد ما يميز فئة عن أخرى ، فالجميع سواء لا يفاضل بينهم الا ما يقدمه كل منهم للمعركة .

وعندما يزول التعصب تظهر قيمة اخلاقية اخرى ، تظهر الأخوة الخالصة ، البعيدة تماما عن كل أنانيات وضغائن ، وهذه اخوة بيضاء لا مكان فيها لحقد أو خديعة . وتحت تأثير التآخى الحق تظهر فى المجتمع لغة جديدة ، لغة تقول دائما « انت ولست أنا » و « نحن ولست أنت » ، لغة ليس فيها أبدا توكيدات ذاتية أو شخصية ، فكل ما فيها يقدم « الأنت » على « الأنا » ويقدم الـ « **نحن** » على هذا وذاك ، ويفعل كل هذا عن اقتناع وترحيب .

واذا كانت القيم الأخلاقية خلال الحياة العادية تحرص على أن « **تمسك** » بأشياء معينـة ، فان أخلاق النضال بعكس هذا تحرص على أن « **تترك** » كل شىء . فلن يكون النصر حين نحرص على أن نمسك بكل شىء حولنا ، وحين يزداد التصاقنا وارتباطنـا بما حولنا . فمثل هـذا لو حدث لزال القلق العميق من وجـودنا ومن أن نفقد القـدرة على متابعـة النضال . **فالمناضل الحقيقى يتعلم وسط حرارة الكفاح كيف يسقط من حسابه التمسك بكل شىء وكيف يترك من يده كل شىء** . وعندما يتعلم المناضل كيف يفعل هذا يتعلم فى الوقت نفسه كيف يسترجع كل شىء . ولقد عبر مارسل عن هـذا بقوله : ان الحرية الحقيقيـة تقتضى ممارسـة عدم التملك فالرجل الذى

لا يملك شيئا أقدر على التحرك ، وافضل فى تحمله لكل ما يأتى به النضال من مفاجآت .

واذا كانت الأخلاق فى الحياة العادية تدور – غالبا – حول المصالح الذاتية أو الطبقية فان أخلاق النضال تدور حول مصالح الآخرين ، فهى أخلاق غيرية ، الايثار فيها أقوى من الأثرة . وكأن المناضلين يقسمون هنا جميعا أو ينشدون : « **سيخرج كل منا من ذاته ليجد حريته فى حرية الآخرين .. وثرائه فى ثراء اخيه .. فالاخاء والغيرية هما غاية الوجود** » .

حتمية النضال

اقول فى نهاية هذا المقال أننى لا ادرى مدى رضاء أهل الحرب والسياسة والاقتصاد عن مثل هـذا التحليل الوجودى لحالات النضال ، غير أن الشىء الواضح بعد كل ما قيل هو أن ثمة خلافات كثيرة بين ما قد يقدمه هؤلاء من تفسيرات وبين الذى أراه . والخلافات الكثيرة هنا بينى وبينهم ليست فى الهدف من النضال أو فى دوافعه وبواعثه بل فى امكانيات القيام به .

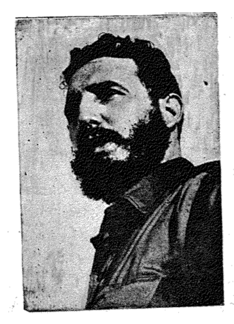
فرجل السياسة يشرع فى النضال بعد تأمين كامل للجبهة الداخلية من خلفه وبعد حساب دقيق لمجرى السياسة فى الدول الصديقة والعدوة . والشىء الذى يحرص عليه السياسى قبل وخلال وبعد النضال هو تأييد الرأى العام العالمى لموقفه ومباركته لمشروعية نضاله .

ورجل الاقتصاد يرى نضال الشعوب من خلال مقدرة الموارد الاقتصادية على تحمل الضغط وايضا على مدى مساهمة هذه الموارد فى القيام بدور هجومى يوجه أساسا الى اقتصاديات العدو . والشىء الذى يريد الاقتصادى تحقيقه فى مثل هذه الظروف أن يجعل اقتصادياته قوة ضاربة وحارسة لحاملى السلاح .

ورجل الحرب يقيم خطط قتاله بدراسة عميقة لقوته وقوة عدوه ، وبتقدير دقيق لما سيتحمله من الخسائر قبل المكاسب . والشىء الذى يتمناه القائد العسكرى هنا هو أن يحقق أكبر قدر من الانتصار بأقل قدر من الخسائر .

وبدون شك ، فمثل هذه التبريرات والدوافع ذات أهمية بالغة فى معارك النضال ، حتى أن أهل الحرب والسياسة والاقتصاد يجدون فيها ما يبرر « **حكمة ايقاف القتال** » .

كيف دافع كاسترو عن نفسه ؟



ف . كاسترو

ان الشعب الذى نعتمد عليه فى كفاحه هو :

سبعمائة الف نسمة من الكوبيين الذين لا يجدون أى عمل ، ويرغبون فى كسب رزقهم وعيشهم اليوم بوسائل شريفة دون الحاجة الى الهجرة بحثا وراء لقمة العيش . وخمسمائة الف نسمة من العمال الزراعيين الكوبيين الذين يعيشون فى بؤس وفاقة والذين يعملون اربعة شهور فى العام ويجوعون بقية شهور السنة ويشاركهم اطفالهم فى هـذا البؤس والجوع ، والذين لا يمتلكون اية بقعـة من الأرض ، ويشعرونك بالشـفقة ويثير جوعهم الرحمة فى القلوب المتحجرة .

واربعمـائة الف عامل من العمال الصناعيين الذين لا يحصلون على اجـورهم الا عن طريق المرابين ، والذين يسكنون فى ماوى يشبه حظائر الأغنام ، والذين لا يحصلون على اية فائدة من عملهم ، والذين يتوقعون طردهم من العمل فى المستقبل أو على

ومع تقديرى الكامل لهم فان حكمتهم هذه لا تتفق مع حكمة النضال الوجودية . فهم يحسبون النضال كظاهرة خارج المناضل نفسه ، ويربطون النضال بروابط خارجيـــة كالدفاع عن الأرض والأسرة وأنواع المصالح المختلفة . وها هنا يكون الخلاف بينى وبينهم ، فالنضال وجوديا يتعدى كل هذه الروابط الخارجية ، وبدافع الانسان خلاله بوجوده كله ضد أخطار تهدد وجوده كله . حقيقة ان دفاعه هنـــا يشمل فى الوقت نفسه الدفاع عن الأرض وما فوقها ، غير أن هذا يحدث بطريقة « عرضية » وليست « جوهرية » ، فجوهر النضال هو محاولة المناضل الدفاع عن وجوده وكينونته قبل كل شىء .

ومن هنـا يمكن تفسير « **نضال الفناء** » الذى حدث كثيرا فى التاريخ والذى يحدث الآن حولنا .. واعنى هنا تلك المعارك الرهيبـــة التى تخوض فيها جماعات صغيرة تجارب مذهلة أمام شعوب لا حدود لقوتها .

هناك فى « **فيتنام** » .. يعيش الرجل الاصفر تجربة النضال فى قوتها البالغة وينجح كل يوم فى الوصول الى كسب يشبه الأساطير .. برغم عدم توافر شروط النصر عسكريا واقتصاديا وسياسيا .. !!

وهناك فى الولايات المتحدة الأمريكية .. يقف **الانسان الأسود** يناضل همسا وفعلا كل امكانيات حكومته .. !!

وهناك فى **الجزائر** .. استشهد مليون شهيد ليؤمنوا الحياة لمن بقى .. !! برغم مقاييس الحروب « المعروفة والمعقولة » .. ؟! !!

هناك .. وهنا .. وفى كل مكان ، تجارب حدثت وتحدث تتحدى كل تقدير وتفوق كل خيال . فالنضـــال حتمى ومصيرى ، والشعب الذى يناضل **ليس امامه سوى الاستمرار فى النضال ، ولا يقبل برغم العوائق والمغريات انصاف الحلول** . وقد يجد البعض ما يعللون به « حكمة ايقاف القتال » برد تجارب النضال الى عوامل خارجية ، وبالتغافل عن المعانى الوجودية الموجودة فيها . فالشعب الذى يناضل يكون دائما وأبدا فى موقع الاختيار الصريح بين طرفين متناقضين الى اقصى الحدود ..

بين نضال أو استسلام .. بين توقف أو استمرار .. بين أن يكون أو لا يكون .. بين البقاء كله أو الفنـــاء كله .. !! .

عبد الحميد فرحات

□□

الأقـــل تخفيض دخلهم ، والذين يعيشون طيلة حياتهم فى عمل مرهق مستمر ولا يستريحون الا حينما توارى اجسادهم بالتراب . ومائة الف مواطن من صغار المزارعين الذين يعيشون ويموتون وهم يعملون فى اراض ليست اراضيهم ، وينظرون اليهـا بتحسر وهم يموتون دون ان يمتلكوا اى شىء ، وهم فى ذلك يشبهون عبيد الأرض فى عصور الاقطاع عليهم أن يدفعوا جزءا من انتاج الأرض نتيجة استخدامهم لهـا . وهم يعملون باستمرار على تحسين وتجميل هذه الأرض وزراعتها بالليمون او البرتقال ، لانهم لا يعرفون متى يأتى الشريف لاجلائهم عنها .

وثلاثون الفا من المعلمين والاساتذة الذين كرسوا كل حياتهم من اجـل تحسين مصير ومستقبل الأجيـال القادمة والذين لا يعاملون معاملة طيبة مقـابل ذلك ، او يتلقون اجـورا تتناسب مع هذا الجهد .

وعشرون الفـا من صغار رجال الأعمـــال الذين اثقلتهم الـديون واصابتهم الأزمات وضـــغط عليهم استبداد الرسميين .

وعشرة آلاف من صـغار اصحاب المهن : الأطباء والمهندسين والمحامين والمهنيين المدربين والمدرسين وأطباء الأسنان والصيادلة ومحررى الصحف والرسامين والنحاتين وغيرهم ، وهم الأشخاص الذين تخرجوا من الجامعة بدرجات علمية ، ويهدفون للعمل من اجل رفعـة شـأن الأمة ، ولكنهم وجـدوا انفسهم يموتون فى النهاية ووجدوا ان الأبواب مغلقة فى وجوههم ، اذ لا توجد اذن صاغية ، وانما اهمال وصمت ، وعدم اهتمام .

هـذا هو الشعب الذى عرف سوء الحظ ، والذى يستطيع أن يكافح بشجاعة لا تعرف حدودا :

انه الشعب الذى ادت الطـرق المسدودة فى وجهه ، وادت الخيانة والوعود الزائفة الى دفعه للقيام بمثل هــذه الحركة ، بعد أن كنا نقول



أ . جيفارا

« سوف نقدم لكم كل ما تحتاجون اليه ، ولكننا نقول لكم الآن كافحوا من اجل الحصول على ما تحتاجون اليه بكل امكانياتكم وجهودكم حتى يمكن أن تكون الحرية والسـعادة طوع بنانكم وتحت تصرفكم ! . » .



الصهيونية حركة سياسية وليست عقيدة دينية

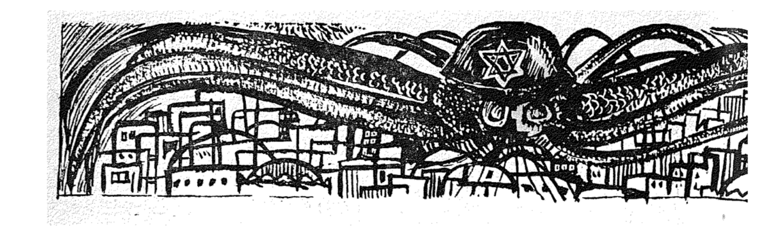
عادل سليمان جمال

● ان هرزل وهو مفوض من قبل الصهيونية للتحدث باسمها ، لم يحدد فلسطين وطنا ، بل اقترح جزيرة قبرص ، مما يدل دلالة قاطعة على أن الحركة الصهيونية لا صلة لها بالعقيدة الدينية .

● استطاع الصهيونيون بمساعدة انجلترا أن يقيموا وطنهم القومي فى فلسطين ، بقى بعد ذلك أن يسبغوا عليه صفة « الدولة المستقلة » فقرروا نقل نشاطهم الى امريكا لأن امريكا بدأت فى الظهور فى الميدان الدولى كقوة كبرى .

● ليست الصهيونية عقيدة دينية ، بل هى حركة سياسية قامت اساسا للرد على حركة سياسية هى معاداة السامية .

● ان الدولة الاسرائيلية لا تطابق معتقدات اليهود الدينية ، فقد ظهرت الدولة الاسرائيلية الى حيز الوجود عن طريق اداة قومية سياسية .



حاول **سارتر** فى كتابه « **عدو السامية واليهودى** » **ان يقدم** تبريرا لاقامة اليهود دولة تجمع شتاتهم ، فذهب الى أن الدافع الاساسى هو ذلك « **الموقف الواحد** » الذى **يجد اليهودى** نفسه فيه داخل المجتمعات فى أى مكان ، **فهى تصد** عنه وتنبذه ، وتشمئز منه وتلعنه ، وتستعبده وتكرهه ، فينطوى على نفسه معتزلا هذا المجتمع الذى يرفضه ، ويظل **يهوديا** لا يجد القدرة على الانتماء الى الوطن . فانشاء وطن قومى يلوذ به وينتمى اليه هو المخرج الوحيد من هذا العناء .

وهذا صحيح .

تنبه سارتر الى أن انشاء الوطن القومى لليهود كان **نتيجة لسياسة الدول** التى يعيش فيها اليهود ، أى أن الدافع اليه كان سياسيا محضا .

ولكن سارتر لا يذكر كل الحقيقة ، فهو يحمل **المجتمعات** تبعة هذا **الموقف الواحد** من اليهودى أينما كان ، فهى التى جعلته يكتسب الصفات الاقتصادية والسياسية والمادية والمعنوية التى عرف بها .

والعكس هو الصحيح .

فالصحيح أن الدول التى عاش فيها اليهود اتخذت ذلك **الموقف الواحد** عبر التاريخ نتيجة لهذه الصفات التى عرف بها اليهودى أين كان . **فمن الناحية الدينية** وجدت مجتمعات هذه الدول أن كتابهم المقدس ، التوراة (وأكثر ما فيها من وضعهم) ، وكذلك التلمود ، ويلى التوراة قداسة (وقد وضع بعد التوراة بدهر طويل) قد جاء فيهما عن الله سبحانه وعن رسله وملائكته مالا يعقل ولا يقال . فالله ، تعالى جده ، صارع يعقوب فضيق عليه يعقوب الخناق فرجاه أن يطلقه ، فأبى حتى يباركه (سفر التكوين ، الاصحاح : ٢٩) . والله ، سبحانه ، ليس معصوما من الطيش والغضب والكذب (التلمود) ، والله ، تعالى عن ذلك ، يستشير الحاخام على الأرض عندما توجد مشكلة لا يمكن حلها فى السماء (التلمود) . وابراهيم عليه السلام حين نزل مصر مع زوجه سارة ادعى أنها اخته ليصيب من ورائها خيرا (سفر التكوين ، الاصحاح : ١٢) . ولوط عليه السلام سقته ابنتاه خمرا واضطجعتا معه فحملتا منه (سفر التكوين ، الاصحاح : ١٩) وداود عليه السلام اشتهى امرأة أوريا الحثى ، فنالها ، فحملت ، فخاف مغبة عمله فقد كان زوجها بعيدا فى الحرب فاستدعاه ليكون بجانب زوجته ، فاذا ولدت فلا يشك فى شىء . ولكن أوريا رفض أن يستمتع بشىء

وجنوده يقاسون حر القتال ، فما كان من داود الا أن أرسله الى ساحة القتال وأوصى قائد الجيش أن يجعله فى أكثر المواقع خطورة فيقتل ، ففعل ، وهكذا تخلص منه (سفر صموئيل ، الاصحاح : ١١) . وسليمان عليه السلام ارتكب الموبقـــات ولم يطع الله وعصاه (سفر الملوك ، الاصحاح : ١١) وعيسى عليه السلام موجود فى الجحيم بين الزفت والقطران والنار ، وقد أتت به أمه مريم من العسكرى باندرا بمباشرة الزنا (التلمود) . والملائكة قسمان ، قسم خالد لا يموت ، وقسم يموت ولكن بعد أن يقرأ التلمود (التلمود) .

وأستغفر الله مما خط القلم وتعالى الله علوا كبيرا وصلى الله وملائكته على رسله .

ومن الناحية الأخلاقية رأت هذه المجتمعات أن اليهود ـ اســتنادا الى التلمود ـ يجيزون اغتصاب النساء الـكافرات (أى غـير اليهوديات ، وهـــذا يعنى نساء المجتمعات التى يعيشـون فيها !!) ويقولون ان الزنا بغير اليهود حلال ، والأفعال الشاذة بالأمهات والأخوات لا غبار عليها ، واللواطة بالذكور والاناث شئ مستباح ، وارتكاب الزوج الزنا فى بيت الزوجيـــة أمر مباح . والسرقة من الأجنبى (أى غـير اليهودى ، وهذا يعنى أيضا أهل البلد الذى يعيشون فيه) لا عقاب عليها ، وأقراض الأجنبى لا يكون الا بالربا ، يقول الحاخام ميمانود : وبدون الربا نكون قد ساعدناه مع أن الواجب علينا أن نضره ، والغش والكذب والخداع أمور لا غنى عنهـــا . **ومن الناحية الانسانية** هال هـــذه المجتمعات ما اتصف به اليهود من قسوة القلب وغلظ الطبع والولع بسفك الدماء ، يقول كتابهم المقدس (التلمود) : من العدل أن يقتل الاسرائيلى كل كافر ، لأن من يسفك دم الكافر يقرب قربانا الى الله ، ومحرم عليه أن ينجى أحدا من باقى الأمم أو يخرجه من حفرة وقع فيها لأنه بذلك يكون قد حفظ حياة أحد الوثنيين . والكفار والوثنيون هؤلاء هم بطبيعة الحال أفراد هذه المجتمعات التى يعيش فيها اليهود . فبدءوا بقتل المسيح عليه السلام ـ كما فى العقيدة المسيحية ـ ثم توالت مذابحهم ضد الشعوب . ففى عام ١٥٥ م حرض الحاخام يهوذا الامبراطور الرومانى على قتل جميع المسيحيين الموجودين فى روما بحجة أنهم سبب الامراض المعدية ، وفى عام ٢١٤ م فى عهد الحاخام اكيبا قتلوا مائتى ألف مسيحى فى ليبيا ، ومائتين وأربعين ألف مسيحى ووثنى فى قبرص . وفى عام ٥٣٤ م فى عهد ذى نواس أحرقوا أعداد هائلة باليمن ، القوا بهم فى أخدود ضخم يتأجج بالنيران ، وقد ورد ذكر هذا الاخدود فى التنزيل العزيز فى سورة البروج ، وبين الله ، تباركت أسماؤه ، الدافع وراء هذه المقتلة فقال : « وما نقموا منهم الا أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد » .

وفى عام ٦٠٨ قتلوا آلافا من أهل أنطاكية وحرقوهم بالنار. وفى عام ٦١٤ قاموا بقيادة بنيامين الطبراوى بذبح مئات الألوف من المسيحيين . وليست مـذابح دير ياسين ، وناصر الدين ، وبيت الخورى ، ومقبرة الزيتون ، وبيت دارس ، وكفر قاسم عنا ببعيدة . الى جانب هذه المذابح الجماعية التى ليس لها من دافع سوى الحقد الدفين على البشرية ، ارتكبوا مذابح فردية لاحياء طقوسهم الدينية ، فيذبحون الانسان لاستخدام دمه عند الختان ، وعند الزواج حيث يصوم العروسان يومهما الأول ثم يعطيها الحاخام بيضة مسلوقة مغموسة فى الدم ، وفى عيد الفصح يصنعون الفطير ويخلطون عجينه بالدم وتكون الضحية غالبا غلاما ، أما فى عيد البوريم فالضحية من البالغين وكبار السن . ففى بريطانيا عام ١١٦٠ ذبحوا صبيا ، وثانيا فى عام ١١٨١ ، وثالثا فى عام ١٢٤٤ ، وطفلة فى الثانية من عمـــرها عام ١٢٤٧ ، وغلاما عام ١٢٩٢ **فأمر الملك ادوارد بطرد اليهود من بريطانيا** . وفى فرنسا ذبحوا صبيا فى عام ١١٧٩ ، وشابا عام ١١٩٢ ، وغلاما عام ١٢٨٨ . وفى ألمانيا ذبحو خمسة أطفال عام ١٢٣٥ ، وصبيا عام ١٢٦١ ، وثانيا عام ١٢٨٦ ، وثالثا عام ١٢٨٧ ، وفتاة عام ١٩٣٢ . وكانوا فى ألمانيا بالذات يقومون بشراء الأطفال من أهاليهم الفقراء بحجة ايداعهم فى مؤسسات اجتماعية تقوم بتربيتهم من أجل حياة أفضل ، ثم يذبحونهم لاقامة شعائرهم . وفى روسيا ذبحوا طفلا عام ١٧٢٣ ، وثانيا عام ١٨٩١ ، وفتاة عام ١٨٩٩ . وفى بولندا ذبحوا عددا كبيرا من الأطفال عام ١٧٤٨ . وفى المجر ذبحوا فتاة عام ١٨٨٢ . وفى النمسا ذبحوا صـــبيا عام ١٤٦٤ . وفى ايطاليا ذبحوا طفلا عام ١٤٧٥ . وفى أسبانيا ذبحوا غلاما عام ١٤٨٦ . وفى اليونان ذبحوا ثلاثة أطفال عام ١٨٢٢ ، وغلاما عام ١٨٤٠ وكان لهذه الجريمة صدى هائلا تدخل فيها المليونير مونتيفورى لدى الباب العالى ليطمس معالم الجريمة . أما فى البلاد العربية فمذابحم مشهورة معروفة فى حلب وحماة ودمشق ولبنان وطرابلس والأسكندرية ، وأشهرها جريمة ذبح الأب توما وخادمه عمار على يد صديق الاب توما داود هرارى . **ومن الناحية العنصرية** رأت هذه المجتمعات أن اليهود يتعالون على أفرادها ، ويقولون انهم شعب الله المختار ، وهم عند الله أكثر من الملائكة خلقهم من نطفة مقدسة ، فأرواحهم جزء من الله كما أن الولد جزء من أبيه ، وخلق باقى الشعوب من نطفة حصان ، فهم كالكلاب والحمير والخنـــازير النجسة ، ولهذا فان اليهود سوف يسـودون العالم ، ويقتلون ثلثيه ويكون لكل اسرائيلى الفان وثمانمائة من العبيد يخدمونه .

هذه هى أهم الأسباب ـ أوجزتها ايجازا شديدا كاد يخل بها ـ التى دعت المجتمعات الى اتخاذ ذلك **الموقف الواحد** ازاء اليهود . ويكفينى فى هذا المقام مثل واحد اذكره ولا أعدوه ، وهو « **موقف** » أدولف هتلر حيالهم . فهتلر لم يولد وفى نفسه بغض غريزى لليهود ، بل كان يعطف



عليهم لما يقاسونه من نزعة معاداة السامية ، وأنا ناقل لك نص كلامه من أواخر الفصل الأول فى كتابه « كفاحى » لترى صدقما أقول : «فى حداثتىكنت أعتبر يهودبلادى مواطنين، ولا أقيم كبير وزن لاختلاف الدين والعادات . وفى « لانز » وبخت صديقا لى لأنه أهان تلميذا يهوديا لانه يهودى . وظلت هذه نظرتى الى اليهود الى أن انتقلت الى فينا ، وتوفرت بعد لأى على دراسة هذا العالم الجديد فبرزت أمامى المسألة اليهودية فى زحمة المسائل التى كانت تواجه النمسا » فاتضحت له بعد هذه الدراسة الهوة السحيقة التى يقود اليهود اليها الشعب الألمانى ، وقد فصل ذلك تفصيلا دقيقا فى أواخر الفصل الأول والفصل العاشر ووصل بهتلر الأمر – رغبة فى التخلص منهم – أن أقام لهم معسكرات تدريب باشراف ايخمان يتدرب فيها الشباب اليهودى على الأعمال العسكرية تمهيدا لتهريبهم الى فلسطين ، بل أن ايخمان عرض عليهم – بموافقة هتلر – تحرير مليون يهودى مجرى فى نظير اعطائه بعض ما يلزمه للحرب .

هذا الموقف الواحد دفعهم منذ قرون عديدة الى البحث عن وطن فى أى مكان ، قد يكون فلسطين وقد لا يكون ، هم يواجهون مشكلة سياسية بحتة ، ولا حل لها الا بطريقة سياسية محضة ، وهى اقامة وطن قومى ذى سيادة ينعمون فيه بالاستقرار بعد التشريد وبالأمن بعد الخوف وبالسلام بعد الآلام ، ففى عام ١٥٢٠ تقريبا دعا دافيد روبين اليهود الى غزو فلسطين واحتلالها بالقوة . وفى عام ١٥٩٣ سأل اليهودى الأسبانى « ناسى » السلطان العثمانى أن يمنح اليهود مساحات شاسعة من الأراضى قرب بحيرة طبرية ليقيموا فيها وطنهم . وفى عام ١٦٢٥ طلب اليهود من شركة « جزائر الهند الغربية » وهى شركة هولندية ، قسما كبيرا من جزيرة « كوراكادو » ، فلم تجبهم الى ذلك ، فحملوا كرومويل على الدخول فى مفاوضات مع السلطات الهولندية لكى تمنحهم مستعمرة « سورينام » ليقيموا فيها وطنهم مقابل التخلى عن جزيرة مانهاتن . ثم سعى اسرائيل ابن منشة (١٦٠٢ – ١٦٥٧) لاقامة الوطن فى بريطانيا . وفى عام ١٦٥٩ طلب يهود فرنسا اعطاءهم مستعمرة جوبيانا الفرنسية فى أمريكا الجنوبية ويبدوا أن هذا الطلب لاقى قبولا من السلطات ، فاقترح المارشال دوساكس قيام الوطن اليهودى فى أمريكا الجنوبية كلها ، ولما تولى نابليون بونابرت السلطة وجه نداء الى يهود آسيا وافريقيا لكى يحاربوا فى صفوفه مقابل أن يعطى لهم فلسطين ، ولكن نابليون لم يتمكن من فتح عكا فعاد الى بلاده وغض النظر عما عرضه عليهم . ثم دعا شبيتاى ليفى (١٦٢٦ – ١٦٧٦) اليهود لاقامة وطنهم فى فلسطين . وفى عام ١٨٢٥ اشترى الماجور نوح جزيرة واسعة فى نهر نياجرا لاقامة وطنهم . وفى عام ١٨٣٨ حاول موسى منتفيورى أن يقنعمحمد على بانشاء مستعمرات زراعية فى فلسطين ، ولكن توتر العلاقات بين محمد على والسلطان حال دون ذلك . وفى عام ١٨٤٠ أثناء انعقاد مؤتمر لندنقدم لورد شافتنسبرى مذكرة الىوزير الخارجية البريطانى يقترح فيها بانشاء وطن قومى لليهود فى فلسطين تحت حماية الدول الكبرى . ويعتبر هذا الطلب البداية الفعلية فى اتجاه اليهود الى انجلترا لانشاء وطنهم بمساعدتها ، فقد أعيد نفس الاقتراح فى السنة التالية مباشرة ١٨٤١ أثناء انعقاد مؤتمر دبلن .

ولكن منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر بدأت الحركة الصهيونية فى التبلور ، وهى التى تدعو الى عودة اليهود الى جبل صهيون فى أورشليم ، نمتها ودفعتها الى الأمام عدة عوامل أهمها **وأولها** : ظهور القوميات فى البلاد الأوربية خاصة فى ايطاليا بزعامة كافور وفى ألمانيا بزعامة بسمارك وما استتبعته منالتعصب القومى مما جعل اندماج اليهود فى مجتمعات هذه البلاد أمرا بالغ الصعوبة . **وثانيها** : اغتيال القيصر اسكندر الثانى عام ١٨٨١ ، فقد اتخذت السلطات الروسية هذا الحادث ذريعة للفتك باليهود فهاجر منهم ثلاثة آلاف الى فلسطين وأقاموا مستعمرة زراعية أطلقوا عليها « ريشون ليزيون » أى رواد صهيون ، أمدها البارون روتشيلد بالمال . وحرك هذا الحادث الكاتب اليهودى ليون بنسكر ، وهو من المؤسسين النظريين للصهيونية الحديثة ، فأصدر كتابه « التحرر التلقائى » دعا فيه الى اقامة وطن قومى لليهود فى أى مكان تخلصا من الاضطهاد ، وليس هناك مبرر على الاطلاق لاقامة هذا الوطن فى فلسطين وان كانت المكان الأمثل يقول : « فنحن لسنا فى حاجة الا الى رقعة واسعة من الأرض لاخواننا البائسين ،

رقعة من الأرض تظل ملكنا ولا يمكن لأى سيد أجنبى أن يطردنا منها . وقد يمكن أن تصبح الأرض المقدسة وطننا وسيكون ذلك أفضل كثيرا ، **ولكن المهم قبل كل شيء تحديد أى بلد** يمكننا النفاذ اليه بسهولة » وكان بنسكر هذا رئيس احدى جمعيات « أحباء صهيون » التى أسسها الصحفى اليهودى بيرنوم ، وكان من أهدافها الهجرة الى فلسطين . وقد لقيت دعوة بنسكر لاقامة الوطن فى أى مكان معارضة اليهود المتعصبين الذين كانوا يحلمون بالعودة الى أرض صهيون خاصة أفراد جمعيات أحباء صهيون . ولكن دعوته الى اقامة الوطن فى فلسطين لقيت معارضة الدولة العثمانية ، **وثالثها** وأبعدها أثرا قضية الضابط اليهودى ألفرد دريفوس الذى اتهم ظلما بالخيانة وصدر عليه الحكم بالأشغال الشاقة المؤبدة ولعب الفوضويون دورا كبيرا فى انقاذه . فقد أوضحت هذه القضية أن نزعة معاداة السامية لن يخبوا أوارها ، واذا كان ذلك قد حدث فى فرنسا وهى بلد الحريات ، فحقيق أن يحدث أشد منه وأعتى فى البلاد التى تقل عن فرنسا تقدما وحضارة . فكتب تيودور هرزل عام ١٨٨٤ كتابه الشهير « **الدولة اليهودية** » دعا فيه الى اقامة الوطن القومى فى **فلسطين أو الأرجنتين** . وكتاب هرزل هذا يعتبر من الدعامات القوية التى شدت من أزر الصهيونية ودفعتها دفعة كبرى الى الأمام ، فلم تكد تمضى ثلاث سنوات حتى عقد أول مؤتمر صهيونى عالمى فى مدينة بال بسويسرا ، وأوصى بما يأتى :

١ ــ تشجيع الاستعمار اليهودى فى فلسطين بطريقة منظمة .

٢ ــ تنظيم الحركة اليهودية واتحاد الهيئات المتفرقة فى مختلف دول العالم .

٣ ــ القيام بمساع لدى مختلف الحكومات للحصول على موافقتها على أهداف الحركة الصهيونية .

٤ ــ ايقاظ الوعى اليهودى وبعثه .

وكان من نتائج هذا المؤتمر أن أعلنت الجمعيات المحلية فى البلاد المختلفة انضمامها الى الحركة الصهيونية ، وتأسست الشركة اليهودية لدولة اليهود واعتبرت الأداة المركزية لجميع الهيئات اليهودية .

والملاحظ أن المؤتمر وان كان لم يذكر مكانا آخر ليقيم فيه اليهود وطنهم القومى واقتصر فقط على فلسطين ، فان ذلك لم يكن بدافع دينى لتحقيق نبوءات اليهود القديمة فى العودة الى أرض الميعاد ، وانما كان الدافع الى ذلك أن تحديد فلسطين كوطن لهم دون غيرها ستصادف هوى فى نفوس اليهود للذكريات الروحية التى تربطهم بها ، وكان ذلك واضحا عند هرزل عندما كتب كتابه ، يقول : « وفلسطين هى وطننا التاريخى (!!) الذى لا ينسى **وسيكون ذلك الاسم وحده صيحة تجميع** موجهة لقوة شعبنا » .

بدأ هرزل جهوده لتحقيق أهداف المؤتمر فسعى للقاء الامبراطور غليوم الثانى أثناء زيارته للأراضى المقدسة عام ١٨٩٨ واقترح عليه انشاء شركة لاستثمار الأراضى فى فلسطين يقوم على شئونها الصهيونيون تحت اشراف ألمانيا ، ولكن القيصر لم يوافق على ذلك خشية أن تعتبر تركيا ذلك تدخلا فى شئونها . فلجأ هرزل الى السلطان عبد الحميد الثانى رأسا ، وكان يعلم الصعوبات المالية التى تواجهها تركيا ، فقال للسلطان عبد الحميد : « اذا أعطانا جناب السلطان فلسطين يمكننا أن نقوم بتنظيم مالية تركيا بشكل كامل » **أولا** ، واعطاء تركيا قرضا ماليا ضخما من البنك اليهودى **ثانيا** ، ودفع مبلغ كل عام يجمع من اليهود **ثالثا** . وعلى الرغم مما فى هذه العروض من اغراء ، وعلى الرغم من حاجة تركيا الماسة الى المال فان السلطان عبد الحميد وقف موقفا يحمد له فرفض ما عرضوه عليه . وفى عام ١٩٠٢ فر عدد كبير من يهود روسيا الى انجلترا فأحدث ذلك اضطرابا فى لندن فتألفت لجنة للتحقيق كان من أعضائها لورد روتشيلد ، فلم يدع هرزل هذه الفرصة تمر دون الاستفادة منها ، فاجتمع بروتشيلد وأوضح له أن اليهودى سيبقى مضطهدا مشردا حيث حل ، فماذا لو منحتهم الحكومة البريطانية جزءا من امبراطوريتها لاقامة الوطن وليكن **فى قبرص أو فى شبه جزيرة سيناء . ومرة أخرى نرى أن هرزل ــ وهو مفوض من قبل الصهيونية للتحدث باسمها ــ لم يحدد فلسطين وطنا ، بل اقترح جزيرة قبرص ، مما يدل دلالة قاطعة على أن الحركة الصهيونية لا صلة لها بالعقيدة الدينية** ، وهو وان لم يقترح فلسطين مباشرة فان اقتراحه بمنحهم شبه جزيرة سيناء اقتراح خبيث جدا ، فهى قريبة من فلسطين ويستطيعون الوثوب عليها عندما تواتيهم الفرصة ، وهى ــ أى سيناء ــ فوق ذلك ستجذب اليها اليهود من شتى البقاع لما لهم فيها من ذكريات روحية . ذهب هرزل لمقابلة جوزيف تشمبرلين وزير المستعمرات





البريطاني وعرض عليه الأمر ، فلم يرقه ، وأفهمه أنهم سيجدون مقاومة من أهل جزيرة قبرص ، أما فيما يختص بسيناء فهى تابعة للورد لانزداون وزير الخارجية ، فتوجه هرزل الى هذا الأخير وفاتحه فى الموضوع ، فحبذه وأمده بكتاب توصية لصديقه اللورد كرومر فى مصر ، ولكن هذا المشروع لم يجد قبولا لا من اللورد كرومر ولا من الحكومة المصرية ولا من فريق من الصهيونيين — فيما يبدو — نظرا لجدب المنطقة ، يدل على ذلك تخطئة وايزمان فى كتابه ((**المحاولة والخطأ**)) هؤلاء الذين رفضوا هذا المشروع . وبعد فشل هذين المشروعين **عرض تشمبرلين على هرزل عام ١٩٠٣ أن تمنحهم الحكومة البريطانية اوغندا ، ولكن هذا العرض لم يوافق هوى فى نفس هرزل ، ولكن حدث فى هذا العام حادث جعل هرزل وكثيرين من الصهيونيين يسرعون بقبول عرض تشمبرلين الأخير ، وهذا الحادث هو مذبحة اليهود فى مدينة كيشينف بروسيا** ، فأسرع هرزل الى مقابلة تشمبرلين فعرض عليه الأخير أن تمنحهم الحكومة البريطانية مكانا واسعا بقرب نيروبى عاصمة كينيا البريطانية . ولما عقد المؤتمر الصهيونى . السادس عام ١٩٠٣ عرض هرزل على أعضائه جهوده بشأن اقامة الوطن القومى فى شرق افريقيا : أوغندا ، كينيا ، فانقسم المؤتمر الى فريقين ، فريق يؤيد اقامة الوطن القومى فى أى مكان وبسرعة ، وفريق يعارض ذلك ولا يرضى بفلسطين بديلا ، وانفض المؤتمر ولم يتفقوا على شيء وفى منتصف عام ١٩٠٤ مات هرزل ، فاختار المؤتمر الذى عقد عام ١٩٠٥ ناردو صديق هرزل الحميم ، ولكن ناردو اعتذر عن ذلك ، فاختار وولسون . ولم يكن لوولسون من الصفات والمميزات ما كان لهرزل فلم يتم فى فترة رئاسته شيء يذكر فى الناحية الدبلوماسية والمساعى السياسية ، لاح له مرة بريق أمل كاذب عند قيام حزب تركيا الفتاة عام ١٩٠٨ ، فأصدر بيانا فى مؤتمر هامبورج عام ١٩٠٩ أعلن فيه أن الصهيونية لا تتعارض مع ولاء اليهود من رعايا الدولة العثمانية ، وأن أهداف الحركة



الصهيونية ستسير فى وفاق تام مع روح الدستور العثمانى والقوانين والأنظمة المتبعة هناك . ولكن هذا البيان لم يخدع رجال الحزب لأنهم لم يقبلوا الحركات الوطنية من الأقليات التابعة لهم وكانوا يحاربون الحركات الانفصالية . فاتجهت الجهود فى هذه الفترة الى اقامة المستعمرات الزراعية فى فلسطين وامدادها بالمال . ولكن هذه الجهود لم يكتب لها النجاح كما يتضح من التقرير الذى قدمه الدكتور روبين الى مؤتمر فينا عام ١٩١٣ ، قال فيه : « عند زيارتى لفلسطين شاهدت والأسى يملأ فؤادى فتور الحماسة وانعدام الثقة لدى الكثيرين من أبنائنا المهاجرين ، لا سيما فى مستعمرات يهوذا والسامرية والخليل . قد حاولت اصدار حكم منصف على الموقف ، فلم أجد له وصفا أدق من حلول الشيخوخة قبل أوانها .. وهؤلاء الأولون الذين أقاموا خروجها (أى خروج المستعمرات) على أكتافهم بدافع من الحماسة تارة **وتحقيق الفائدة تارة أخرى** ، رأيتهم قد شاخوا وانحلت قواهم فى دأب متواصل وعمل مضن لا جدوى من ورائه ، وليس من جيل جديد يخلفهم ويرث عنهم تلك الحماسة الملتهبة التى ملأت من قبل جوانح الأسلاف وذلك الأمل العريض الذى داعب الآباء فى تحقيق منفعة مادية » .

ومنذ بداية القرن العشرين بدأت انجلترا ، وهى الدولة الاستعمارية الأولى آنذاك ، فى تشكيل جبهة من الدول الاستعمارية الأخرى : فرنسا وايطاليا وبلجيكا وأسبانيا والبرتغال لمواجهة الخطر الألمانى المستفحل ، فاجتمع **مفكرو هذه الدول عام ١٩٠٧ وأصدروا عدة توصيات كان من بينها : أن العالم العربى له أهمية بالغة من الناحية الجغرافية ، فضلا عن ثرواته الهائلة ، لذا يجب اقامة حاجز بشرى ، غريب وقوى لضمان دوام السيطرة عليه والقضاء على ما قد يقوم فيه من حركات وطنية ، فاتجه تفكير بريطانيا الى استخدام الصهيونيين لاقامة هذا الحاجز البشرى فى فلسطين ، فتحقق بذلك منفعة مزدوجة** . وكان هرزل قد نبه الى ذلك من قبل ، قال : « اذا أعطانا جناب السلطان فلسطين يمكننا أن نقوم بتنظيم مالية تركيا بشكل كامل . وبالنسبة لأوربا سنكون فى مكاننا جزءا من المتاريس ضد آسيا سنكون حراس الطليعة للمدنية ضد البربرية (كذا) ، وسنعيش كدولة محايدة لنا علاقات دائما مع كل أوروبا التى عليها أن تضمن وجودنا » . يضاف الى ذلك أن لورد كتشنر كان يرى أن فلسطين هى الموقع الاستراتيجى للدفاع عن قناة السويس وحمايتها . وهنا انبرى وايزمان — رجل الصهيونية الأول بعد هرزل غير مدافع — بالالحاح على هذه النقطة ، قال : « من الممكن الآن القول بأنه اذا وقعت فلسطين تحت النفوذ البريطانى (أى فى حالة انتصار الحلفاء فى الحرب العالمية الأولى التى قامت فى أغسطس ١٩١٤) ، واذا شجعت انجلترا استيطان اليهود هناك ، كمستعمرة بريطانية ، فاننا نستطيع خلال الثلاثين سنة القادمة ايجاد مليون يهودى تقريبا .. يكونون بمثابة حرس لقناة السويس » .

وماذا تريد انجلترا أكثر من هذا !

فهذا جسم غريب دخيل فى البلاد العربية يشغلها دائما وبصرفها عن جيوش الاحتلال أولا ، ويرعى مصالحها ويؤمن طرق مواصلاتها الى الهند ثانيا باعتراف وايزمان فى كتابه « المحاولة والخطأ » .

ومنذ ذلك الوقت تبنت انجلترا رسميا فكرة انشاء وطن قومى لليهود ، وعلى عادتها الخبيثة ألبست الفكرة ثوبا انسانيا ، وهو الرغبة فى حل مشكلة هؤلاء المعذبين المضطهدين المشردين ، وقد ساعدها على ذلك عاملان ، **الأول** : كثيرون من الأوربيين خلطوا بين الصهيونية ونزعة التحرر الانسانى والمساواة « الليبرالية » فراوا مسعى انجلترا لحل مشكلة اليهود يتفق تماما مع نزعة التحرر والمساواة . بينما **انجلترا فى الواقع تقدم حلا سياسيا عنصريا لا صلة له بالانسانية والمساواة لأنه سيقوم على طرد شعب من أرضه ، وكان الحل الوحيد هو أن يندمج اليهود فى المجتمعات التى يعيشون فيها كما دعا الى ذلك كبار مفكريهم** من أمثال سيسل روث فى انجلترا ، وسالوا بارون فى أمريكا . **والثانى** : انهيار حكم آل رومانوف فى روسيا عام ١٩١٤ فـزال بذلك سند قوى لفلسطين . لأن الروس كانوا يتمسكون بالأماكن المقدسة ، ومن ثم فقد كانوا عقبة كئود فى وجه الصهيونية ، كما لا حظ المؤرخ العظيم **أرنولد توينبى** .

بدأ وايزمان ــ وكان استاذا للكيمياء بجامعة مانشستر ــ جهوده الدبلوماسـية فى انجلترا فسعى الى التعرف بالشخصيات البارزة كاللورد بلفور الذى أصبح فيما بعد وزيرا للخارجية ، ولويد چورچ الذى أصبح رئيسا للوزراء فيما بعد ، وسير رونالد جرام وهو من كبار موظفى وزارة الخارجية ، وهربرت صامويل الذى أصبح أول مندوب سامى لبريطانيا فى فلسطين ، بل اتصل أيضا بالشخصيات التى يحتمل يوما أن تصل الى السلطة مثل سير ونستون تشرشل . وقد استطاع وايزمان أن يقنع لويد چورچ وهربرت صامويل بمساعدته لدى الحكومة ، وبالفعل استطاعا أن يقنعا الوزراء الانجليز بمساعدة اليهود على تحقيق أهدافهم ، وتعهد سير ادوارد جراى وزير الخارجية آنذاك باقامة الوطن القومى لليهود ، بل واصبح مشـتاقا جدا **« لأن يرى دولة يهودية قد أنشئت فى فلسطين »** كما حكى هربرت صامويل فى مذكراته . وتصادف أن انجلترا فى ذلك الوقت كانت تبحث عن طريقة عملية لانتاج مادة الأسيتون لاستخدامها فى انتاج المفجرات ، فأوحى لويد چورچ الذى كان رئيسا للجنة الذخائر فى ذلك الوقت الى وايزمان بانتاج هذه المادة ، فعكف وايزمان على أبحاثه شهورا متصلة بهمة لا تعرف الملل حتى نجح فى انتاج هذه المادة . فكان لهذا الصنيع



أثر حسن على انجلترا حتى لقد قال لويد چورچ فى مذكراته : « لقد شد وايزمان أزر بريطانيا وقت المحنة وساهم فى تحقيق النصر ، فترك أثرا لا يفنى على خريطة العالم » ، **فعينته انجلترا رئيسا لمعامل الأميرالية البحرية فى لندن** . وابتدأ السير ادوارد جراى يقوم باتخاذ خطوات فعلية ، فأرسل مذكرة الى السفير الانجليزى فى روسيا تتضمن وجهة نظر بريطانيا وهى أنه من المهم جدا أن يكسب الحلفاء تأييد اليهودية العالمية ، وليس هناك من ثمن لهذا الكسب سوى اعطائهم فلسطين . وقام السفير الانجليزى بتسليم هـذه المذكرة الى وزير الخارجية الروسية ، فوافقت روسيا بشرط المحافظة على مصالح الكنيسة الروسية فى الأرض المقدسة ، وعندئذ أرسلت انجلترا مارك سـايكس بيكو مسـاعد وزير الحرب البريطانى ، وهو صهيونى كبير ، قال عنه وايزمان : « لقد وضع مستر سايكس كل حنكته وخبراته الدبلوماسية فى خدمتنا وأستطيع أن أقول بغير مبالغة انه لولا هذه الخدمات الجليلة التى أداها لنـا سايكس لتعثرنا فى طريقنا تعثرا شديدا » . وأرسلت فرنسا مسيو فرنسوا چورچ بيكو ، فاستطاع سايكس أن يقنع بيكو بما يعود على الحلفاء بالنفع اذا اكتسبوا تأييد اليهودية العالمية نظير منحهم فلسطين ، خاصة يهود أمريكا ، وما يمكن أن يكون له من تأثير فى حمل الرئيس ولسون على الدخول فى الحرب . وانتهى اجتماعهم هذا بالاتفاقية المشهورة سايكس ــ بيكو فى فبراير عام ١٩١٦ . وعلى الفور أرسلت فرنسا فيكتور باخ اليهودى الى امريكا ولكن مهمته باءت بالفشل .

وفى هذا الوقت تشكلت وزارة بريطانية جديدة تولى رئاستها لويد چورچ وعين فيها لورد بلفور وزيرا للخارجية

فكان هذا نصرا هائلا للحركة الصـــهيونية ، فقد كلف مجلس الوزراء ســـايكس بالتفاوض مع زعماء الحركة الصهيونية ، فعقد اجتماع فى بيت موسى جاستر - وهو الرجل الذى لعب دورا فعالا فى ضم سايكس الى الحركة الصهيونية - وحضره هربرت صامويل ، وسوكولوف ، وجـــوزيف كوين ، وهربرت بنتوفيتشى ، ووايزمان ، وهارى ساشر ، ولورد روتشيلد ، ورأس الاجتماع موسى جاستر ، واستعرض المجتمعون الخطوات الفعالة لتحقيق اهداف الصهيونية والصعوبات التى تحول دونها وهى ١ - معارضة فرنسا لانها تريد بعد الحرب أن تكون سوريا الكبرى بما فيها فلسطين من نصيبها . ٢ - كسب أمريكا فى حالة المعارضة الجدية من جانب فرنسا لانشاء نوع من الحماية الانجلو - أمريكية على فلسطين . ٣ - تردد روسيا ، ٤ - تردد البابا فى روما بسبب وجود الطوائف المسيحية فى فلسطين . وكانت العقبة الأولى من أشد العقبات ، فقد كانت فرنسا تريد سوريا الكبرى بما فيها فلسطين ، وكانت انجلترا تتبنى الحركة الصهيونية التى تريد فلسطين وطنا لها ، فلو دخلت انجلترا بشكل مباشر فى محادثات مع فرنسا فى هذا الشأن فقد يوحى هذا لفرنسا بأن لانجلترا مطمعـــا فيما تريده هى ، لذلك تحركت انجلترا بحذر ودهاء فجعلت سوكولوف وزير خارجية روسيا يفاوض فرنسا فى هذا الشأن ، فلا يأتى طلب ضم فلسطين من ناحيتها حتى لا يبدو كمطمع لها . فرتب سايكس لقاء بين سوكولوف وبيكو فى السفارة الفرنسية بلندن فى فبراير ١٩١٧ ، واستطاع سوكولوف أن يقنع بيكو بأن الصهيونية تلح على ضرورة اشراف انجلترا على فلسطين بعد الحرب ، وتعلق على هذا الأمر أهميـــة بالغة ، ثم استطاع الصهيونيون وعلى رأسهم روتشيلد اقناع بقية الوزارة الفرنسية . أما عن العقبة الثانية فاستطاع الصهيونيون تذليلها عن طريق القاضى برانديس ، وكانت له كلمة مسموعة عند الرئيس ولسون . فبعث وايزمان الى القاضى برانديس - وكان على اتصال دائم معه ، كما قال فى كتابه المحاولة والخطأ - تقريرا عن الموقف فى الثامن من ابريل ١٩١٧ - ولم تكن موافقـــة الحكومة الفرنسية قد جاءت بعد - جاء فيه : « اننا نتقدم بنجاح وقلت له (أى للقاضى) ان العقبة الرئيسـة هى مطالب الفرنسيين ونحن نأمل أن نقوى مركزنا عن طريق الحكومة الأمريكية » ، وبعد اثنى عشر يوما من ارسال هذا التقرير الى القاضى برانديس أى فى العشرين من ابريل ذهب بلفور بنفسه الى أمريكا وقابل القاضى وتحدث معه فى وجوب معاضدة الحكومة الأمريكية للحركة الصهيونية . واستطاع برانديس فعلا حمل الرئيس ولسون على الموافقـة باقامة وطن قومى لليهـود فى فلسطين . وقد ســـاعدت المبادىء التى أعلنها الرئيس ولسون الصهيونيين مساعدة قيمة ، فمن هـــذه المبادىء عدم الاعتراف بالمعاهدات السرية ، وهذا يعنى عدم الاعتراف بمعاهدة ســـايكس - بيكو التى كانت تنص على وضع فلسطين تحت اشراف هيئة دولية ، وكان هذا يتعارض مع آمال الحركة الصهيونية اذ كانت تريد انجلترا بالذات . وأما العقبة الثالثة فقد استطاعت الصهيونية التغلب عليها بالاتفاق مع روسيا على انشاء هيئة دولية تشرف على الأماكن المقدسة . وأما العقبة الرابعة فاستطاع سوكولوف أن يزيل مخاوف البابا فيما يختص بمستقبل الفئات غير اليهودية فى فلسطين عند اقامة وطن اليهود القومى .

وهكذا زالت كل العقبات ، **فرنسا وافقت ، وأمريكا وافقت ، وروسيا وافقت ، والبابا وافق . فما الذى** يمنع انجلترا من اصدار بيان تعلن فيه تأييدها الرسمى لاقامة الوطن القومى لليهود فى فلسطين ؟ وهنا قام وايزمان - كما يذكر فى كتابه - بصياغة مشروع مطالب اليهود ، وقام لورد روتشيلد فى ١٨ من يوليو ١٩١٧ بتسليم هـذا المشروع الى لورد بلفور . وفى الثانى من نوفمبر ١٩١٧ بعث لورد بلفور الى روتشيلد موافقة الحكومة البريطانية على ما جاء فى هذا المشروع ولم تغير من نصوصه الا قليلا ، والذى عرف بوعد بلفور .

وهكذا استطاع الصهيونيون بمســاعدة انجلترا ان يقيموا وطنهم القومى فى فلسطين . بقى بعد ذلك أن يسبغوا عليه صفة « الدولة المستقلة » فقرروا نقل نشاطهم الى أمريكا لسببين ، الأول : أن أمريكا بدأت فى الظهور فى الميدان الدولى كقوة كبرى بينما بدأ الضعف يدب فى الامبراطورية البريطانيـة ، وبدأت الشمس تغيب عن أراضيها ، والحركة الصهيونية لا حياة لها الا بدولة قوية تحميها . الثانى : أن بريطانيا سوف تعارض بشدة هـذا « الاستقلال » ، فهى ما اوجدت وطنهم القومى الا ليكون مستعمرة بريطانية يحمى مصالحها، ويكون رأس جسر لها. ولن توافق بريطانيـــا على هذا « الاستقلال » الا تحت ضغط أمريكا . واستطاعت الصهيونية بعد جهود عنيفة متواصلة ان تكسب الرأى العـام الأمريكى والكونجرس ورؤساء الولايات المتحدة الذين تعاقبوا طوال هذه الفترة حتى اعلان قرار التقسيم لا سيما ترومان . وفى ١٤ من مايو ١٩٤٨ انتهى الانتداب البريطانى فى فلسطين وعند منتصف الليل أعلن الصهيونيون قيام دولة اسرائيل ، وبعـد ساعتين اثنتين فقط أعلنت الولايات المتحـدة اعترافها باسرائيل دولة مستقلة .

ان الانسان ليقرأ قول هرزل بعد المؤتمر الصهيونى الأول عام ١٨٩٧ فيعجب له ، قال : « أنادى على رءوس الأشهاد اننى أسست الدولة اليهودية . وقد يثير هـذا القول عاصـفة من الضحك هنا وهناك ، ولكن العالم قد يشهد بعد خمسة أعوام أو بعد خمسين عاما ما فى ذلك من شك قيام الدولة اليهودية » أقول ان الانسان

ليعجب حين يقرأ هذا الكلام فقد قامت دولة اسرائيل فعلا بعد خمسين عاما تقريبا من مؤتمر بال .

وهكذا نرى أن الصهيونية هي في واقعهــا حركة سياسية قامت أساسا للرد على حركة سياسية وهي نزعة معاداة السامية ، تهدف الى اقامة وطن يجمع يهود العالم ، ينتمون اليه ويحتمون به ليتخلصوا مما يحيق بهم من هوان وتشريد ، وهي حركة تمتد الى الوراء قرونا ليس للعقيدة الدينيــة صلة بها ، لأن العقيدة لم تكن مبعثها قط ، بل كان مبعثها الوحيد هو وضع حد للنفي والعذاب والمذابح . يدل على ذلك أيضــا أن جماعات المهاجرين ــ بعــد أن قامت اسرائيل ــ لم تهاجر اليها بدافع العقيدة بل لنفس الاسباب السياســية . فبعد سقوط هتلر تلاشت نزعة معاداة السامية أو كادت فانتفى بذلك السبب الرئيسي الذي من أجله جاهدت الصهيونية لانشاء وطن قومي ، ومن ثم لم يعــد هناك ما يدعو الى الهجرة الى ذلك الوطن ، يوضح ذلك أشد التوضيح قول سالو بارون أستاذ التاريخ بجامعة كولومبيا ــ فيما نقله الصحفي القدير الاستاذ أحمد بهاء الدين ــ « **ان نزعة معاداة السامية تختفي وتتلاشى ، ان بن جوريون وجولدا مايير لايكفان عن الكلام عن قصص اضطهاد اليهود وتاريخهم البائس المحزن ، وقد ضاق الشباب اليهودي في شتى دول العالم ذرعا بهــذا الكلام لانهم يرونه متناقضا مع الحياة التي يتمتعون بهـا في كل المجالات** » . لذلك عمدت اسرائيل الى بعث نزعة معاداة السامية لتنشر الرعب في قلوب اليهود الذين فضلوا الاقامة حيث هم ، وأنشأت لذلك فرقا خاصة من الشباب اليهودي المدرب ، كما جاء في مقال نشر بصحيفة دافار الناطقة بلسان حزب الماباي ، فيما حكاه الأســتاذ أحمد الشقيري في الأمم المتحدة عام ١٩٦٣ ، قال كاتب المقال : « ومهمة هؤلاء الشبان الذين يعدون اعدادا خاصا هي أن يتنكروا بمظهر غير اليهود ، وأن يحملوا على اليهودية والصهيونية المتوحشة ، وأن يحيلوا حياة اليهود في تلك البلاد الى جحيم شعارات اللاسامية ، كشعار : « اليهودي القذر » و « اذهب الى فلسطين أيهــا اليهودي » وغير ذلك من الشعارات المرعبة . وفي وسعي أن أقول : ان النتائج التي يحققها هؤلاء الشبان على صعيد الهجرة الكبيرة لليهود من هــذه البلاد الى اسرائيل هي أضعاف ما يحققه المبعوثون العاديون من نتائج ولو كانوا يعدون بالألوف » .

الثورة العــرابيــة لها أساس اجتماعي

لقــد كان مألوفا عنــد القارىء العربي أن يطالع كتابا يصف فيه صاحبه أحداث الثورة العرابية ، ويحللها ، ويعللها ، ويقف في جانبها مؤيدا ونصيرا ، ولكنه من غير المألوف عند هذا القارىء أن يجد كتابا يصور له الجوانب الخافية التي تعتمل في كيان المجتمع ، وقد يفوت العين العابرة أن ترى صلتها الوثيقــة بالثورة العرابية ، حتى أخرج لنا الأستاذ رفعت السعيد كتابه هــذا عن « الأســاس الاجتماعي للثورة العرابية » ، تقرؤه فتراك مع المؤلف متنقلا من « بقعة » في البناء الاجتماعي الى « بقعة » ، ومن « لقطة » لقطتها آلة التصوير هنا الى « لقطة » لقطتها هنــاك ... وتأخذ البقع المنفصلة واللقطــات المستقلة تتراكم وتتجمع ــ لا على صفحات الكتاب في صورة النتائج المنطقيــة التي لزمت عن المقدمات ــ بل تتراكم وتتجمع في ذهن القارىء ، حتى تهيىء له وقفة فكرية وجدانية يقفها ، ولا يجد منها فكاكا ، فاذا ما انتهى المؤلف من « تعبئة » القارىء مثل هذه التعبئة ، بدأ معه في ذكر الثورة العرابية وأحداثها ، لكن القارىء عنــدئذ سيجد نفسه كأنما قد رأى الدار قبل دخولها ، وعرف المدينة قبل الرحلة اليها .

فلابد لك أن تكون على وعي أولا عما سبق الثورة العرابية من أوضاع بالنسبة للأرض وملكيتها ، وللمحصول القطن ، وللضرائب وطرائق جبايتها ، وللأسر الثرية كيف نشأت أوائلها ؛ نعم لابد لك أن تعلم كيف نشــأت طبقة أصحاب الأطيان لتفتات على الفلاح ، ثم ما هو الا أن تظهر لهذه الطبقة طبقة أخرى تناصبها العداء ،

ويدل على ذلك أيضا أن مئات الألوف من الصهيونيين ملحدون كما أقر بذلك سارتر ، واعترف به بن جوريون ، ونبه اليـــه الدكتور شيدل فى كتابه المنصف « **أسطورة اسرائيل** » ، وصــــورته تصويرا بينا يائيل ديان بنت موشى ديان فى قصتها « **طوبى للخائفين** » لا سيما موقف ايفرى من ابنه حين علم أنه يذهب الى المعبد ، فدعاه ، واخذ حفنة من تراب الارض وسكبها فى كفه وقال له : امسك هذا التراب ، اقبض عليه ، تحسسه ، تذوقه ، هذا هو ربك الوحيد ، اذا أردت أن تصلى للسماء فلا تصل لها لكى تسكب الفضيلة فى ارواحنا ، ولكن قل لها أن تنزل المطر على ارضنا ، هذا هو المهم ! **اياك أن تذهب الى المعبد مرة أخرى** . وموقفـــه أيضا من زوجته المسالة مريام ، فقد حرم عليها أن تضىء الشموع كل يوم جمعة **لأن الرب القديم لم يعد موجودا** .

يدل على ذلك أيضا أن كثيرا من الذين هاجروا الى فلسطين ذهبوا اليها بغية المنفعة ، فالملاحظ أن الذين ذهبوا ليقيموا فى المستعمرات الزراعية كانوا من الفقراء فى الأغلب الأعم ، فهى هجرة الى أرض جديدة عسى ان يكون فيها غنى وثراء ، كما جاء فى تقرير الدكتور روبين الذى قدمه لمؤتمر فينا عام ١٩١٣ وسبقت الاشارة اليه .

لقد كانت الحركة الصهيونية على استعداد دائما لقبول أى مكان لانشـــاء وطنهم القومى ، ولكنها منذ المؤتمر الصهيونى السابع عام ١٩٠٥ قررت أن تكون فلسطين بالذات هى المكان الذى يقام فيه الوطن لما لها من ذكريات روحية عند اليهود فتدفعهم الى التدفق اليها دون سائر الأمكنة .

ولعل خير ما نختم به هذا المقال ما رواه المربرجر فى كتابه « **اليهودية دين لا قومية** » عن موقف المجلس الأمريكى لليهودية : « **ويعتقد المجلس أن دولة اسرائيل لا تكون باى حال من الاحوال تحقيقا لنبوءة التوراة أو تحقيقا لمثل اليهودية العالميـــة . وعلى ذلك فان الدولة الاسرائيلية لا تطابق معتقدات اليهود الدينية ، فقد ظهرت الدولة الاسرائيلية الى حيز الوجـود عن طريق أداة قوميــــة سياسية** » .

عادل سليمان جمال

وهى طبقة التجار الأجانب والمرابين ، فماذا يصنع أصحاب الأطيان للوقاية من عـدوهم الدخيل ؟ انهم يطالبون بالدستور ليكون ستارا لهم يخفون وراءه أطماعهم ، برغم ظهوره أمام المواطنين بالمظهر البراق الذى يدعو الى التمجيد والتأييد ؛ ثم لابد لك أن تلم بصورة دقيقة للفلاح كيف عاش وكيف قاسى وعانى حتى لقد كان يفر من أرضه ابتغاء النجاة ، لائذا بصاحب أرض من الوجهاء ليحميه ، لكنها حماية الذئب للشاة ؛ حتى اذا ما فرغت من صورة الحياة فى الريف ، انتقل بك المؤلف الى صورة الحياة فى القاهرة : مدينـــة الأزهر ، ومقر جماعة أخرى من المواطنين ، تختلف عن زارعى الأرض فى القرية ، الا وهى جماعة « أولاد البلد » ، فتظل تتابع الصورة الجـــديدة ، بما فيها من زعامة وطنية وريادة قومية على أيدى شيوخ الأزهر ، وبما فيها من لذعات أولاد البلد ومقاوماتهم ؛ وتفرغ من هذه الصورة فينتقل بك صاحب الكتاب الى مسرح آخر ، هو خليفة الأتراك كيف امتزجت فى شـــخصه عوامل السياسة برموز الدين ، مما أحدث البلبلة فى النفوس : أينفرون منه لسياسته ، أم يتبعونه لخلافته ؟

وهكذا وهكذا يظل المسرح الدوار فى هذا الكتاب ، يدور بك من مشهد الى مشــهد ، قبل أن يمس الثورة العرابية بكلمة واحدة ، لكنها مشاهد تتلاحـق ، فتكشف لك من الخبىء ما يلقى لك الضـــوء ؛ وكلما انفتح الستار على مشهد جديد ، أخذك شىء من الدهشة بمشاهدة ما يخيل اليك أنه جـــديد لم يطرق سمعك ولا مثل أمام بصرك قبل الآن .





طريق العلم

هذا العالم القلق

كنت قد عاهدت نفسي الا اكتب سطرا واحدا عن الاضطرابات النفسية الاهم الا اذا كان المكتوب بحثا علميا دقيقا لا ينشر الا فى دائرة ضيقة من المهتمين بالدراسات النفسية . **ولا أريد أن يفهم من ذلك أننى أدعو لحبس العلم عن عامة النـاس ، بل العكس هو الصحيح .** اذ اننى طالما دعوت الى ثقافة نفسية علمية يتفهمها كل الناس ، وتكون هاديا لهم فى سلوكهم مع انفسهم ومع الآخرين . وكان جانبا كبيرا مما خطه قلمى ساعيا نحو نشر هذه الثقافة النفسية . لكن الثقافة النفسية شىء وشيوع ما يضر منها اكثر مما ينفع شىء آخر . ولقد اساءنى كل الاساءة ما شاع عن الاضطرابات النفسية فى بلاد العالم كلها ، وما ظهر من سوء فهم لها ومن استهانة بها فى كتابات الكتاب وفى نكت العابثين ، فى الأفلام وفى التمثيليات وغير ذلك من وسائل النشر . فأنت لا تكاد تلقى اليوم صغيرا أو كبيرا ، أميا يردد ما يسمع دون فهم ، أو عالما ينحصر فكره فى عالم تخصصه الضيق ، لا تكاد تلقى احدا من هؤلاء الا ويحدثك عن عقدة نفسية تكونت لديه نحو عمل أو علم أو يحدثك عن عقدة نفسية عند رئيسه أو عند أستاذه ، وياليت المسألة تقف عند حد الكلام ، وانما أصبح كل فرد يشعر بالفعل انه مضطرب نفسيا . لا حيلة له فيما يصدر عنه من أفعال شاذة . فهذه هى صورة العصر الحديث ، بل هي علامة من علامات التقدم والحضارة .



دكتورة منيرة حلمى

● **ان الذى جعل باحثا مثل فرويد لا يعطى الجانب الثقافى الأهمية الكافية فى تكوين الاضطرابات النفسية ، هو التركيز الشديد على دافع واحد من دوافع الشخصية دون سواه وهو الدافع الجنسى .**

● **ان جماعة اليهود الذين يحاولون تكوين دولة اسرائيل، لا يستطيعون أن يعيشوا ممتزجين مع سائر الشعوب منتشرين فى دول العالم ، لأن هذه الشعوب جميعها كما توهمهم مشاعرهم القلقة ، تكرههم وتحمل لهم مشاعر عدوانية .**

عاهدت نفسى لأجل ذلك ألا أكتب عن الاضطرابات النفسية ، وانما أكتب عن الحياة السوية الصحية ، وعن مقومات هذه الحياة ، أكتب عن النضج النفسى، وعن توافق الشخصية فى حياتها الخاصة وفى حياتها الاجتماعية ، وكيف نحقق هذا التوافق لأنفسنا ، وكيف نكون جيلا متوافقا فى سائر نواحى الحياة ، عاهدت نفسى على ذلك **لعلنى أساهم فى تحويل انتباه الشباب الى الحياة الصحية السليمة والى معرفة مقومات مثل هذه الحياة ،** وأصرفهم الى المتحدث عن مظاهر السلوك السوى فأجعلهم يرون فى سلوكهم ما يسمعون عنه من سواء ونضج فيفرحون به ، ويدعمونه فى نفوسهم ، بدلا من أن يفتشوا فى حياتهم عن نواحى الاضطراب فيفقدون الثقة فى هذه النفوس .

عاهدت نفسى على ذلك ، لكن هذا العالم المضطرب من حولى ، وقد أطاح بكل العهود والوعود ، وأبدى ما أبدى من نزعات الحقد والعدوان ، **هذا العالم المضطرب من حولى لم يبق فى ذهنى غير صورة جريح ثائر فى جانب ، ومعتد ظالم فى الجانب** الآخر ، وتساؤلات تصبحنى وتمسينى ، ولابد أنها تصبح وتمس الكثيرين اليوم فى هذا العالم . فما الذى أوصل العالم الى هذا الحال ؟ ماذا حدث لأشخاص من أوصلوا العالم لهذا الحال ؟ أى شىء أصاب نفوسهم فجعلهم يوزعون عدوانهم هنا وهناك ، ونضج فيفرحون به ، ويدعمونه فى نفوسهم ،

كان طبيعيـــا أن يتجـه تفكيري الى تلك الدراسة النفسية الجـادة التى أجرتهـا على المجتمع الأمريكي ((**كارن هورنى**)) **الباحثـة فى الاضطرابات النفسية والطبيعية المعالجة لهـذه الاضطرابات** . أقول كان طبيعيا أن يتجه تفكيري الى دراسة هذه الباحثة دون سواها ، لا لأننى اتحيز لبنات جنسى ، وانما لأسباب علمية كثيرة جعلتنى اعجب بهذه الباحثة ، كما اعجب بكل من يسلك سلوكها فى البحث النفسى .

واقف هنا وقفـــة قصــيرة على التاريخ الأكاديمى لهذه الباحثة ، فقد درست كمحللة نفسية على أساس المذهب الفرويدى فى المانيا موطنهــا الأصلى . ثم ســافرت الى الولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٣٠ ، وهناك **انشقت على حركة التحليل النفسى التقليدية ، وأسست جمعية مستقلة** ، ومعهدا للتدريب ظلت تديره حتى وفاتها سنة ١٩٥٢ .

أما اعجابى ((**بكارن هورنى**)) كباحثة تبغى الحقيقة العلمية فى دراستها للطبيعة الانسانية ، فلأنها اعتمدت فى هـذه الدراسة على خبراتها المستمدة من الحـالات التى كانت تفحصهـــا وتعالجها ثم تتابعها فى الحياة العادية بعد ذلك .

لكن هكذا فعل ((**فرويد**)) وكثيرون من انصاره ، ولا اظننى أعجب بهم قدر اعجابى بهذه الباحثة. وذلك لأن ((**كارن هورنى**)) حين درست هــذه الحالات وحين صاغت نتائج بحثها فى حقائق عن الشخصية وعن اضطراباتها ، **لم تقل ان هــذه الحقائق عامة شــاملة تنطبق على شخصيــة الانسان فى كل زمان وكل مكان . ولم تقــل أن الاضطرابات التى تصيب الانسان اضطرابات واحدة مهما اختلفت بيئة الانسان . لم تقــل هذا كما قال فرويد وغيره** ، وانما حرصت كل الحرص على تنبيـــه الأذهان مع كل حقيقــة تذكرها ، الى أن هذه الحقيقة النفسية قــد توصلت اليها عن طريق دراستهـــا لأشخاص يعيشون فى مجتمع معين له مقوماته الثقـافية المعينة ، وهو المجتمع الأمريكى ، وان ما يصدق على اشخاص هذا المجتمع قد لا يصــدق على غيرهم من اشخاص يعيشون فى ثقافة اخـرى ، بل قد لا يصدق على نفس هؤلاء الأشخاص فى عصر آخر تتغير فيه ثقافتهم . ولذلك نجدها تغطى كتابها الذى ضمنته خلاصة **دراستها على** المجتمع الأمريكى ، هذا العنوان : ((**الشخصية العصابية لهذا العصر**)) .

وانا أومن بالتأثير البيئى والثقافى على تكوين الشخصية وعلى نوع ما يصيبها من اضطرابات، أومن بذلك ايمانا مبنيا على الدراسة والخبرة. ويعجبنى للغاية من معظم من قمن بدراســات نفسية من بنات جنسى اهتمامهن بهذا التأثير للثقافة ، حتى لقد جمع بعضهن بين الدراســة الأنتروبولوجية وبين الدراسة النفسية ، **لتأكيد الصلة الوثيقة بين التكوين النفسى للفـرد وبين التكوين الثقافى للمجتمع** . يعجبنى هذا الاتجاه عند كثيرات من الباحثات النفسيات واراه فيهن نظرة مدققة شاملة ، تأخــذ فى اعتبارها كل عناصر الموقف وتعطى كلا منهـــا اهميـــة دون التركيز الشديد على عنصر واحد والتحيز له فى شخصية بشرية يمتزج فيها التكوين الجسمى النفسى الداخلى ، بعناصر الموقف المادى الروحى الخارجى ، منذ اللحظة الأولى للميلاد .

ان الذى جعل باحثا مثل ((فرويد)) لا يعطى الجانب الثقــافى الأهميـــة الكافية فى تكوين الاضطرابات النفسية ، هو التركيز الشــديد على دافع واحــد من دوافع الشخصية دون سواه وهو الدافع الجنسى ، وربط كل الأحوال النفسية والاضطرابات النفسية بهــذا الدافع بصفة خاصة . بينما ترى ((هورنى)) أن هذا الدافع لا يكون له ما رآه فرويد من تأثير الا فى حـالة وجــود تحــريم فردى أو اجتماعى فيما يختص بالأمور الجنسية . ففى هذه الحالة فقط يكون من شأن التعبير عن الدافع الجنسى أن يعرض الشخص للشعور بالخطر ، ومن ثم يعرضه للقلق الذى هو المركز والأســاس لكل الاضطرابات العصابية .

اهمية الدافع الجنسى أذن فى حالة الاضطرابات النفسية ، تعتمد الى حد كبير على توقف الثقافة القائمة من الجنس . ولعل دراسة ((هورنى)) التى قامت بها فى المجتمع الأمريكى حيث يخلو الجو بعض الشىء من التحريم فيما يختص بالدافع الجنسى ، لعل هذه الدراسة على المجتمع الأمريكى هى التى جعلت هذه الباحثة تتبين الدور الخطير الذى تلعبه الثقافة فى تكوين الشخصية ، وفيما يصيبها من اضطرابات .

فماذا وجدت ((كارن هورنى)) من دوافع تثير القلق غير الــدافع الجنسى فى المجتمـــع الأمريكى ؟ **انه دافع العـــدوان** او هى دوافع العدوان على مختلف انواعها على حد تعبيرها ، وانك لتجد هذه الدوافع عند الفرد الســوى العادى ، كما تجدها عند الشخص العصـــابى الشاذ . كل ما هنالك من فارق بين الاثنين ، أن الأول يكون قادرا على مواجهة الصراعات التى تعتمل فى نفسه نتيجة لهذه الدوافع ، بينما يكون الثانى عاجزا عن ذلك .



هـذه العلاقة السببية التى اكتشفتها « هورنى » بين النزعات العدوانية وبين القلق فى المجتمع الأمريكى ، قد يصعب على الواحد منا تبينها لأول وهلة ، وذلك لأن الشخص صاحب هذه الدوافع كثيرا ما يلجأ الى كبتها او **قمعها** فى نفسه . وعملية الكبت هـذه كما وصفها « فرويد » أول من اكتشفها ودرسها ، هى عملية ازاحة الدافع من الشعور الى اللاشعور . ومعنى هذا أن الشخص صاحب الدافع المكبوت لا يشعر بوجوده ، ولا يكون على علم بهـذا الوجود . أما هورنى وقـد كونت لنفسها رأيا آخر فيما يختص بتكوين النفس ، **فرأت أن النفس ليست شعورا ولا شعورا فحسب ، وانما هى مستويات من الشعور تختلف وضـوحا وغموضا ، سطحية وعمقا بالنسبة للشخص .**

أما وقد رسمت « هورنى » هذه الصـورة للنفس ، فانها ترى أن الشخص حينما يكبت دافعه العدائى فى نفسه ، لا يغيب هذا الدافع عن علمه تماما ، وانما يستطيع الشخص رغم كبته للدافع أن يسجل فى نفسه الطاقة العدائية الملحة التى تنشأ نتيجة لكبت هذا الدافع . وتقول « هورنى » يسجل هذه الطاقة بمعنى أنه يعلم بوجودها فى داخل نفسه ، أو هو يكتشف وجودها فى مستوى عميق من مستويات نفسه .

هذه الحالة الناشئة عن كشف أو تسجيل طاقة انفعالية متفجرة داخل النفس يكون من شـأنها أن تخلق القلق . وذلك لأن الشخص يشعر بحاجة ملحة للتخلص من شعوره العدائى الخطر ، ذلك الشعور الذى يهدد أمنه الداخلى . وهنا قد يلجأ الشخص فيما يلجأ اليه من طرق

للتخلص من هذا الشعور الى أن **يسقط دوافعه العدوانية على العالم الخارجي** . فكأنما هذه الدوافع العدوانية المدمرة ليست صادرة منه هو وانما هي صادرة من شخص آخر نحوه . ويكون عادة الشخص الذى يتخذه صاحب هذه الدوافع العدوانية ليسقط عليه هذه الدوافع وليتهمه بها ، هو نفس الشخص الذى أثار في نفسه هذه الدوافع العدوانية فأصبح يحملها تجاهه . وفى هذه الحالة تكون عملية الاسقاط بمثابة عملية تبرير ذاتى ، فليس الشخص صاحب الدوافع العدوانية هو الذى يعادى ، وانما الشخص الآخر هو الذى يبدأ بالعداء .

ولنضرب لذلك مثلا بالشخصين أ ، ب . الشخص أ يحمل دوافع عدائية للشخص ب وذلك لسبب من الأسباب . لأنه يغار منه أو لأنه ينافسه فى العمل أو غير ذلك . لكن الشخص ا لا يصرح بهذه الدوافع وانما يكبتها فى نفسه . ويضيق بنتائج هذا الكبت المتمثلة فى طاقة انفعالية عدوانية ملحة داخل نفسه ويشعر بالخطر . وهنا لا يجد مفرا من أن يسقط هذه الطاقة العدائية على العالم الخارجي . ويكون طبيعيا أن يسقطها على الشخص ب فيتهمه بأنه هو الذى يعاديه حتى يبرر لنفسه شعوره العدوانى نحوه . لكنه رغم عملية الاسقاط هذه يظل يشعر بخطر يهدد أمنه ، وكل مافى الأمر أن الخطر أصبح خارجيا وهميا أصبح صادرا من منافسة . وهنا ينشأ القلق وما يصاحبه من مشاعر العجز عن مواجهة الخطر ، وضعف الحيلة .

وقد يصبح الموقف أكثر تعقيدا فى بعض الأحيان ، وذلك حين يكون الطرف ب على صلة وثيقة بالطرف ا ، كأن يكون هو الأب أو الزوج أو الرئيس فى العمل . فى هذه الحالة لا يرضى ا أن يعترف بأنه يحمل له شعورا عدائيا ، ولا يستطيع اذا هو كبت هذا الشعور أن يسقطه عليه ويتهمه به لكنه مادام يشعر بثقل هذا الشعور العدائى فى نفسه ، وضرورة التخلص منه ، نجده يسقطه على شخص آخر بعيد كل البعد عن هذا الشعور ، أو يسقطه حتى على شىء آخر فيخاف من أشياء وهمية ليس من شأنها أن تخيف ، لكنه يتوهم أنها سوف تصيبه بأذى أو سوف تصب عليه النزعات العدوانية التى كان يحملها هو والتى أسقطها عليها بطريقة لا شعورية .

ان الانسان القلق الذى يتصرف على هذا الوجه فى مواجهة دوافعه العدوانية المكبوتة ، تلك الدوافع التى تسبب له القلق أكثر من سواها فى مجتمع مثل المجتمع الأمريكى ، أقول ان الانسان الذى يتصرف فى دوافعه العدوانية على هذا الوجه فيسقطها على شخص آخر يكون هو الشخص المثير لعدوانه ، أو على طرف ثالث، هذا الانسان يكون شخصا عاديا أقرب الى الصحة منه الى المرض العصابى ، ونحن نجد أكثر من العلاقات بين الأفراد تقوم على هذا الأساس دون أن يشعر أحد الطرفين أن سلوكه أو سلوك الشخص الآخر سلوك غير عادى . بل كثيرا ما يبدو الزواج بين اثنين سعيدا كل السعادة مع أن هذه الطريقة فى تصريف القلق الناتج عن كبت الشعور العدائى تأخذ مجراها . فالزوج أو الزوجة لا يتصور الواحد منهما أن يحمل شعورا عدائيا نحو الآخر ، ولا يتصور أن الآخر يحمل نحوه شعورا عدائيا ، واذن فلينصرف هذا العداء الى من شاءت الظروف أو ما شاءت الظروف أن تجعله طرفا ثالثا فى هذه العلاقة .

وقد تسود هذه الطريقة فى تصريف العدوان المكبوت حتى بين الدول بعضها وبعض ، وهل الدول الا مجموع أفرادها ؟ . **فكثيرا ما نجد دولة كبرى تنافس دولة كبرى أخرى فى المجال الدولى ، فتحمل لها شعورا عدائيا ، لكن العلاقات الدبلوماسية تقتضى منها أن تكبت هذا الشعور العدائى ، ثم تقتضى منها كذلك ألا تسقطه على زميلتها الكبرى صاحبة القوة**



والسلطان ، فاذا بها تسقط هذا العدوان على دولة أخرى تنتمى بأى شكل من الأشكال الى هذه الدولة الكبرى التى تنافسها ، واذا بها تتهم هذه الدولة الأخـــرى ، والتى تكون فى الغالب دولة صغرى ، اذا بها تتهم هذه الدولة الأخرى بأنها تعاديها ، وتتخذ من هـــذا الاتهام مبررا لعدوانها هى على هـــذه الدولة الصغرى . ولدينا من ((**كوبا**)) ثم ((**فيتنام**)) مثل واضح يصور مدى القلق الذى تعانيه **أمريكا** فى المجال الدولى ، وكيف تصب دوافعها العدوانية على دول أخرى غير الدولة الكبرى التى تنافسهـــا والتى تثير عداوتها وقلقها .

كل هـــذا يحدث فى علاقات الأفراد ، وفى علاقات الدول ، ويكون أمرا عاديا نلمسه كل يوم وقد نستطيع علاجه بسهولة ، **لكن المصيبة تفدح حينما يمتد اسقاط هذه المشاعر العدوانية الى جميع الأشخـــاص المحيطين بالشخص القلق ، والى العالم كله ، بحيث يصبح الشخص القلق معتقدا ان كل الناس يعادونه وأن العـــالم كله يقف ضده ، وأن عليه أن يتقى هذا العداء وأن يتوارى وينعزل** وفى هذه الحـــالة يكون الدمار المحقق للشخصية ، ويكون تحـــول القلق الى مرض عصابى يتطلب جهدا ووقتا فى علاجه .

فاذا انتقلنـــا من حالة الشخص الى حالة الدولة التى يصل قلقها بها الى هـــذا الحد ، **وجدنا مثلا واضحا لذلك عند جماعة اليهود الذين يحـــاولون تكوين دولة اسرائيل . فهم لا يستطيعون أن يعيشوا ممتزجين مع ســـائر الشعوب منتشرين فى دول العالم ، لأن هـــذه الشعوب جميعها ، كما توهمهم مشـــاعرهم القلقة ، تكرههم وتحمل لهم مشاعر عدوانية ،** ومن هنا كان لزاما عليهم أن ينعزلوا عن هـــذه الشعوب كما ينعزل الشخص العصـــابى الذى يعتقد أن العالم كله يقف ضده ، وأن يكونوا لهم دولة خاصة بهم يأمنون فيها من عدوان العالم ، الذى هو فى حقيقة الأمر عدوانهم هم يسقطونه على العالم تخلصا منه وتبريرا لموقفهم .

القلق عند أفراد المجتمع الأمريكى يتميز بأنه مرتبط بالدوافع العدوانية وبأنه ينشأ نتيجـــة لكبت هذه الدوافع . هكذا وجـــدت ((كارن هورنى)) بعد دراسة طويلة لحالات مختلفة فى المجتمع الأمريكى . فما هى الأسباب التى جعلت الدوافع العدوانية هى المسببة للقلق فى المجتمع الأمريكى ؟

لقد وجدت ((هورنى)) أن من هذه الأسباب ماهو ثقافى عام تتميز به الثقـــافة الشائعة فى أمريكا ، وأن منها ماهو فردى خاص يتعلق بنوع معين من التربية أو بجو أسرى معين من شـــأنه أن يثير الدوافع العدوانية عند الفرد مهما كانت الثقافة التى يعيش فيها .

أبدأ بالأسباب الثقافية العامة التى خلقت هذا الاتجاه العدائى فى المجتمع الأمريكى . ترى ((هورنى)) أن أهم هذه **الأسباب هو أن الثقافة الأمريكية تقوم فى مجالها الاقتصادى على أساس المنافسة الفردية .** فالفرد الأمريكى عليـــه أن ينافس زملاءه فى جماعته وأن يتفوق عليهم وأن يبعدهم عن طريقه حتى يخلو له الجـــو وحتى يحقق مايصبو اليه من نجاح . **ولا يقتصر هذا التنافس على الحياة العملية وانما هو يمتد الى الحيـــاة الاجتماعية والى الحيـــاة الأسرية ،** ينشأ بين الرجال بعضهم وبعض ، وبين النساء بعضهن وبعض ، كما ينشأ بين الرجال من ناحية والنساء من ناحية أخرى . وباختصار يعم هذا التنافس كل العلاقات الانسانية أينما وجدت .

وان أخوف ما يخافه الفرد الأمريكى الفشل فى هذه المنافسة ، لأن الفشل بالنسبة اليه يعنى الحرمان من اشباع حاجات نفسية كثيرة . فهو لا يعنى الفشل الاقتصادى فحسب وانما يعنى كذلك فقدان المكانة الاجتماعية ، تلك المكانة التى ترتبط بالمستوى الاقتصـــادى فى المجتمـــع الأمريكى . كما يعنى فقدان الحب ، وفقـــدان الثقة بالنفس . فالشخص من جهة يكون خائفا من كراهية الغير لأنه ينافسهم ويكرههم ، وهو من جهة أخرى خائف بين الفشـــل الذى يعنى فقدان المكانة وفقدان المحبة ، وفقدان احترام النفس .

فالتنافس وما يؤدى اليه من كراهية بين الزملاء . والمخاوف من الفشل ومن كراهيـــة الغير ، والاقلال من شـــأن النفس وفقـــدان احترامها ، كل هـــذه العوامل مجتمعة **تؤدى بصاحبها الى الشعور بالعـــزلة ،** تؤدى به الى الشعور بالعزلة حتى وهو بين جماعة جامعة ، تؤدى به الى الشعور بالعزلة حتى وهو مرتبط بصلات متعددة ، تؤدى به الى الشعور بالعزلة وهو فى أسرة متماسكة ينعم بزواج ســـعيد ، وذلك لأنه يكون بالفعل فى عزلة وجدانية وانهـــا لصعبة الاحتمال حقا .

ان هذا الموقف الانعزالى للفرد العـــادى فى الثقافة الأمريكية هو الذى يضاعف حاجته الى الحب . فالحب عنده علاج لهذه الانعزالية ، انه يعنى أنه قد أصبح أقل انعزالية وأقل تعرضـــا للكراهية وأقل استهانة بنفسه . ولهذا السبب

اصبح الأمريكيون ينظرون الى قيمة الحب نظرة مبالغا فيها ، ويعتقدون انه العلاج الشافى لاضطراباتهم ، والحل الموفق لمشكلاتهم . ولكن كيف يصل الشخص الى هذا العلاج وذاك الحل الموفق ؟ **هنا نجد الأمريكى يقع فى مشكلة : حاجة قوية الى قدر كبير من الحب تلح عليه الحاحا شديدا ، وصعوبة مستعصية فى سبيل الوصول الى هذا الحب .** ومثل هذه المشكلة تكون ارضا خصبة لنشأة القلق وما يترتب عليه من اضطرابات نفسية ذلك لأنها تجعل الشخص عرضة لميول متعارضة تتصارع داخل نفسه .

وانا لنجد فى مقدمة ما يتعرض له الأمريكى من ميول متعارضة ميله الى السبق والنجاح من جهة ، وميله الى الحب والتسامح من جهة أخرى . السبق والنجاح يحتاج كل منهما الى التواضع وانكار الذات ، وقفت الى جانبهما قوة مؤيدة كبرى تتمثل فى قيم الدين .

وثمة تناقض آخر يعيش الأمريكى تحت وطأته هو التناقض بين حاجات تثور فى نفسه ، ورغبات متلاحقة ، وبين احباط يتعرض له فى واقع حياته . **الاعلانات تحيط به من كل جهة وتخلق عنده حاجات ورغبات والناس من حوله يدعونه فى كل لحظة لمسايرتهم ، ولكن الفرص أمامه أضيق من أن تشبع كل حاجاته ، فيبقى ممزقا بين حاجات ملحة وواقع مخيب للآمال.**

ولا يفوت « هورنى » أن تذكر ، بالاضافة الى ذلك ، هذا التعارض بين الحرية المزعومة للفرد فى المجتمع الأمريكى ، وبين القيود التى يخضع لها فى واقع الأمر . تقول « هورنى » : « ان الفرد يتلقى عن الجماعة انه حر ومستقل وله أن يقرر أمور حياته بنفسه وفق ارادته الحرة ، فميدان الحياة على رحابته مفتوح أمامه يستطيع أن يأخذ منه ما يبتغيه لو كانت له الكفاية والنشاط . مع أن واقع الأمر بالنسبة الى الكثرة الغالبة من الناس هو أن تلك الامكانات كلها محدودة بقيود فما قد قيل عن استحالة ان يختار المرء أبويه يمكن أن يقال كذلك عن الحياة بصفة عامة اذ يمكن أن يقال عن اختيار المرء لمهنته ونجاحه فيها ، وعن اختياره لوسائل تسليته وعن اختياره لشريكة حياته . فحاصل الأمر بالنسبة للفرد هو أنه يجد نفسه متأرجحا بين شعوره بأن له قوة لا تحد فى تقرير مصيره بيديه ، وشعوره بأنه بغير حول ولا قوة » .

أما الأسباب الفردية المرتبطة بتربية الفرد ، والتى يكون من شأنها أن تسبب القلق للفرد فى المجتمع الأمريكى وفى غيره من المجتمعات ، فتردها « هورنى » الى الجو الأسرى الذى ينشأ فيه الطفل منذ طفولته المبكرة .

وعلى الرغم من أن « هورنى » لا تخص الطفولة دون سائر مراحل العمر بنشأة القلق كما يرى « فرويد » ، ولا تجد فى قلق الكبار استمرارا لقلق الطفولة ، بل لا تكاد تجد فى القلق استجابة طفلية ، وانما القلق فى رأيها حينما يظهر على الأطفال انما يكون عندهم حذرا أقرب الى سمات الكبار منه الى سمات الأطفال. على الرغم من هذا الراى لهورنى فى الطفولة ، فاننا نجدها تعين سمات الجو الذى أحاط بطفولة الأشخاص القلقين فجعلتهم عرضة للقلق .

ان القلق عند « هورنى » فى كل مراحل الحياة يرتبط بالدوافع العدوانية وبالكراهية . فحيثما وجد القلق لابد أن تبحث عن كراهية نشأت عند صاحبه فى موقف معين . فماذا فى حياة الأطفال يؤدى الى نشأة الكراهية عندهم ، ومن‌ثم القلق ؟

ان أول ما يميز الجو السائد لطفولة الأشخاص القلقين ، كما وجدت « هورنى » فى بحثها ، هو نقص الدفء العاطفى . فمهما صادف الطفل من صعوبات فى حياته ، فانه يستطيع أن يتغلب عليها جميعا طالما هو يشعر أنه مطلوب وأنه محبوب . وهو يستطيع أن يستشعر بوضوح متى يكون الحب حقيقيا صادقا ومتى يكون مظهريا مفتعلا . والذى يحدث عادة ويتسبب فى حرمان الطفل من مثل هذا الجو العاطفى الدافىء هو قلق الأبوين نفسيهما ، ومن ثم عجزهما عن اشعاع هذا الدفء العاطفى .

كذلك قد تؤدى بعض تصرفات الآباء الى اثارة كراهية الأبناء ، كأن يفضلوا ابنا على ابن مثلا ، أو يؤنبوا الطفل على كل صغيرة وكبيرة ودون وجه حق . أو يتدخلوا فيما يشعر الطفل أنه حق له مثل اللعب أو صداقة من يشاء . هذا لا يعنى ان تترك الحبل على الغارب للطفل، وأن نحقق له كل ما يبدى من رغبات . فقد تسبب هذا الاتجاه الذى اتخذه كثير من الآباء نتيجة لفهم « فرويد » فهما خاطئا ، تسبب هذا الاتجاه من الآباء فى افساد كثير من الأطفال . ان كل ما نطالب به الآباء فى هذا الصدد هو مراعاة الصورة التى نطلب بها أن يتنازل عن تحقيق بعض رغباته ، فان هذه الصورة اذا كانت تشعره بأنها عادلة وانه محبوب رغم منعنا له عن تحقيق رغبته أو حتى رغم عقابنا له ، من شأن هذه الصورة الا تثير فى نفسه الكراهية نحونا .

والغيرة من الأسباب التى تثير الكراهية ، ومن ثم القلق ، عند الطفل . وقد تكون هـــذه الغيرة من الاخوة أو الرفقاء ، وقد تكون من احد الأبوين . وقد أفاض « فرويد » فى هذا النوع الأخير من الغيرة . وعلى الرغم من ان هورنى لا تجد دليلا على أن الاستجابات الهدامة للغيرة فى الثقافة الأمريكية شائعة الى الحد الذى رآه « فرويد » ، الا انها ترى أن هـــذه الاستجابات استجابات انسانية عامة تنشأ نتيجة للجو الذى يعيش فيه الطفل اذا كان هذا الجو مشبعا بروح التنافس واذا كان ينقصه الدفء العاطفى ممـــا يؤدى الى الشعور بالكراهية . هذا بالاضـــافة الى الدور الخطـــير الذى يلعبـــه الآباء القاقون أولئك الآباء الذين يكونون غير قانعين بحياتهم ، متعطشين الى الحب ، مما يجعلهم يمثلون هـــذا الحب على أطفـــالهم ويجعلون هؤلاء الأطفـــال موضوعا لحبهم . ومن شأن هـــذا الشعور أن يجعل استجاباتهم لأطفـــالهم مشحونة بشحنة انفعالية غير عادية . وتؤكد « هورنى » خطورة هذا الدور عند الآباء القلقين بقولها : « اننى لم أعرف حالة واحدة لم يكن فيها سبب دفع الطفل الى علاقات شديدة الانفعالية مع كل ما تتضمنه هذه العلاقات من السيطرة والغيرة ، كما وصفها « فرويد » ، لم أعرف حالة واحدة من هـــذا القبيل لم يكن السبب فيها هو آباء عصـــابيون يدفعون الطفل ، سواء بالتهديد أو بالعطف الزائد عن الحد الى مثل هذه العلاقات » .

كل هذه المواقف من الآباء : موقف معارضة الطفل بصورة تعسفية ، موقف اثارة غيرة الطفل بتفضيل غيره عليـــه ، موقف احاطة الطفـــل بشحنات انفعالية شديدة ، كل هذه المواقف من شأنها أن تثير كراهية الطفل لأبويه . وهـــذه الكراهية لا تكون ذات خطورة فى حياة الطفـــل اذا مكن من التعبير عنها . لكنها تكون خطرة كل الخطورة اذا كبتها الطفل . وهناك أسباب عديدة تدعو الطفل الى كبت هذه الكراهية ، ومن ثم الى القلق الشديد .

من هذه الأسباب شعور الطفـــل بالعجز وضعف الحيلة . والطفـــل يكون عادة ضعيف الحيلة فى طفولته المبكرة الى سن الثالثة تقريبا . لكنه بعد ذلك يبدأ يشعر بقدرته على الاستقلال والاعتماد على النفس . الا انه يحلو لبعض الآباء أن يستمر فى دعوة الطفـــل للاعتماد عليـــه ، واشعاره بعجزه عن الاعتماد على نفسه وبضعف حيلته فى تصريف أموره . وكلما كان هذا الموقف هو السائد من الأبوين عجز الطفـــل عن ابداء اعتراضه عليهما وعن التعبير عن كراهيته لهما . وكأن لسان حاله يقول فى هذا الموقف «لابد لى ان اكبت كراهيتى لأننى احتاج اليكما » .

وقد يكون الخوف من أسباب كبت الطفل لكراهيته . والطفل قد يخاف من الأبوين لأنهما يخيفانه بطريقة مباشرة ، وذلك بالنهر والعقاب أو بالانفجارات الانفعالية أمامه . وقد يأتى خوفه منهما بطريقة غير مباشرة ، لأنهما يخيفانه من مخاطر الحيـــاة ، مثل الأمراض أو الحيوانات او الرعد أو غير ذلك . وكلما خاف الطفل كلما جبن عن اظهار كراهيته ، ويكون شعاره فى هذه الحالة « لابد لى أن اكبت كراهيتى لأننى أخاف منك » .

بل قد يكون حب الأبوين للطفل سببا من أسباب كبت كراهيته . وذلك حين يفقد الأبوان الحب الصادق للطفل ، فيتماديان ، أو يتمادى الواحد منهما فى اظهار هذا الحب بالكلام ، يذكر به الطفل كيف يحبـــه وكيف يضحى من أجله ويتعلق الطفل بهذه التضحيات وتلك التعويضات عن الحب الحقيقى ، واذا به يؤكد لنفســه « على أن اكبت كراهيتى لأننى أخاف من فقـــدان الحب » .

هذه الأسباب ، مجتمعة أو متفرقة ، تدعو الطفل الى كبت كراهيته لأبويه ، والى الشعور بالذنب اذا هو لم يستطع أن يكبت هذه الكراهية، وفى كلتا الحالتين تكون النتيجـــة هى القلق ، **فاذا لم يجد الطفل من الوسائل التربوية مايخفف هذا القلق ، انقلب القلق الى مرض عصابى ، واذا لم يجـــد النشء فى الثقـــافة التى يعيش فيهـــا ما يعطيه الأمن الذى فقده فى طفولته ، ســـاد القلق فى مجتمع ذلك العصر ، وربما امتد الى غيره من المجتمعات .**

انه لواضح من هذه الصورة التى رسمتها « كارن هورنى » للمجتمع الأمريكى ، فى مجموعه وفى أفراده ، واضح أن هذا المجتمع مجتمع قلق، وأن الكراهيـــة والدوافع العدوانية من أهم ما يسبب فيه هذا القلق عند الفرد فى طفولته ، وعند الجماعة فى خضم حياتهـــا القائمـــة على التنافس والتطاحن . وانه لواضح مما نلمسه اليوم من أحداث ، أن هذا القلق يمتد ويمتـــد ويوزعه مجتمع امريكا القلق على أماكن هادئة مطمئنة من العالم ، وكأنه يريد أن يطبع العـــالم كله بطابعه ليصبح عالمنا هو هذا العالم القلق .

منيرة حلمى

فكر اقتصادي

مشكلة التفجر السكاني في ج.ع.م

محفوظ أحمد محمد



- **ان زيادة السكان المستمرة عندنا تكاد تمتص خيرات الانتاج بحيث يتعذر الدخول فى عصر الصناعة الثقيلة وهى المرحلة الضرورية لتثبيت دعائم الانتاج .**

- **ان زيادة السكان هى المسئولية الأولى عن الغلاء السريع الملحوظ وضآلة المرتبات وزيادة الاستهلاك وضعف قوة النقد الشرائية وانخفاض مستوى المعيشة على الرغم من زيادة الانتاج والدخل القومى .**

- **ان التزام القيادة وحدها بمسئولية تحقيق الاشتراكية دون أن يشاركها المجتمع كله هذا الالتزام مشاركة فعالة امر بالغ الصعوبة بل انه ليصبح حديثا من أحاديث الخرافة .**

لا جدال أن زيادة السكان فى بلد يعانى الكثير من التخلف الاقتصادى لا يمكن أن تكون مشكلة بالغة التعقيد والصعوبة . والمعروف أن زيادة النسل تسير بسرعة تسبق بطبيعتها سرعة التنمية الاقتصادية أضعافا مضاعفة نظرا لما يدفع اليها من غرائز لا تكلف الانسان مالا أو خبرة ، على العكس من التنمية التى تحتاج بدورها لرؤوس أموال لا تنتهى ، ومزيد من القروض والمنشآت والوسائل الانتاجية ، ومراكز البحوث ، والقناطير من الثروات الطبيعية ، وغيرها من قوى الطاقة بالاضافة الى شبكة ضخمة من الخبرات النوعية المتكاملة والعقليات الابتكارية فى مجالى النظرية والتطبيق . لذا فان الأمم التى آمنت بضبط النسل واقتنعت به أسلوبا ضروريا لحماية مستواها المعيشى من مشاكل زيادة النسل تجنى الآن ثمرات التنمية فى يسر وطمأنينة ، وتقوم بتوجيه اهتماماتها لزيادة الانتاج ، واستغلال مواردها وثرواتها على صور تفوق أحجام الاستهلاك ، وتمنح الخدمات مستوى ينسجم مع انسان العصر ، بحيث تصبح زيادة النسل فى هذه الدول امرا لا يشكل خطرا على مستوى الحياة فى الأمة من قريب أو بعيد .

ويبدو الأمر على العكس من ذلك تماما بالنسبة للدول المتخلفة ، أو الدول الحديثة الاستقلال مثل **الهند وباكستان والصين واندونيسيا وبعض دول أمريكا اللاتينية والجمهورية العربية المتحدة .** ففى هذه الدول تشكل زيادة النسل أمرا بالغ الخطورة على كيانها الاجتماعى ، بيد أن جانبا من هذه الدول قد سبقنا لممارسة ضبط النسل على مستوى الدولة بأساليبه الحديثة المعروفة . والملاحظ أننى أشير فى حديثى الى هذه الدول السالفة بكلمة المتخلفة ، وانما قصدت بهذا أن أسجل وصفا دقيقا لدرجات التطور الاجتماعى ومستوى الحضارة العام والتفكير والمعيشة . ذلك أن النمو صفة تشترك فيها جميع الدول التى تأخذ بأسباب التنمية سواء أكانت متقدمة أو غير متقدمة . فالنمو صفة مشتركة بينهما من حيث هما ينموان اقتصاديا واجتماعيا على أى وجه من الوجوه وبأى معدل من المعدلات ولا يتوقفان . وليس النمو وقفا على الدول حديثة الاستقلال وحدها ، لاننا بذلك ننفى النمو عن الدول الكبرى المتقدمة ، وبذا تصبح دولا متخلفة . انما يكون القياس بين الدول قائما وفق هذا البون الشاسع فى المسافة الاجتماعية ودرجات التطور الاجتماعى والاقتصادى بينهما ، **ومنه نستمد الوصف العام لدرجة الحضارة العامة حتى يأتى التعبير عن حظ هذه الدول ومكانتها من التقدم الحضارى والاجتماعى والاقتصادى على نحو دقيق واضح .**

وفى **الجمهورية العربية المتحدة** بلغ تعداد السكان الأخير ثلاثين مليونا ، وهو رقم لم تشهد له البلاد فى تاريخها من قبل مثيلا ، وهذا الرقم يزداد بواقع مليون ونصف مليون نسمة فى كل عام ، فاذا عرفنا أن زيادة النسل تسير بالكيفية التى تتبعها الفوائد المركبة على الأموال واذا عرفنا أن مستوى المعيشة المنخفض مصحوبا بالضرورة بالتفكير المغلق المتخلف يغريان بمزيد من المواليد بغير مبالاة ، واذا أضفنا لذلك القول بأن المرأة المصرية — لسوء الحظ — كزميلاتها الهندية والصينية والأندونيسية امرأة دافئة ولود ، تملك أعلا نسبة من الخصوبة التناسلية أمكن على ضوء هذه الحقائق المتشابكة أن ندرك الى أى مدى يمكن أن تسوقنا اليه زيادة النسل فى الجمهورية حين تصبح قوة عاتية تقتلع أمامها كل المجهودات التى تبذل لزيادة الانتاج وانمائه .

زيادة النسل وقلة الانتاج

ان امكانيات الجمهورية العربية المتحدة من الأرض الزراعية ، كما هو معروف ، لا تتجاوز ستة ملايين فدانا يروى منها ثلاثة أرباع مليون فدان ريا حياضيا نظرا لانعدام الوسيلة الفنية للاحتفاظ بماء الفيضان فى كل عام ، وهى الفكرة التى أوحت **بفكرة السد العالى** حتى يتيسر تحويل نظام الرى الحياضى الى الرى الدائم بالاضافة الى انتزاع مليون فدان جديد من الصحراء يوفر السد لها الماء اللازم لزراعتها ، ثم .. لا نستطيع بعد ذلك أن نطمع فى مزيد من الأرض الزراعية سوى نذر يسير لا يغنى ولا يسمن

من جوع . ومن المفيد فى هذا المقام أن نذكر أن هذا المليون الجديد يحتاج بدوره لثلاثمائة مليون جنيه للحصول على الادوات والآلات والأسمدة والخبرات الفنية اللازمة لاعداد هذه الرقعة الضخمة للعمل . وهكذا تبدو أعباء التنمية عسيرة مضنية لا كما يتصورها البعض بهذه البساطة بمجرد السد واستكمال تشييده .

ونظرا لضيق الرقعة الزراعية فى الجمهورية العربية المتحـــدة وعجزها عن توفير حاجيات السكان الضرورية والمتزايدة من المواد الغذائية الأساسية كالقمح والاذرة وغيرهما من المحاصيل الزراعية الضرورية تضطر الدولة لشراء كميات ضخمة من هـــذه المواد فى كل عام تقدر بملايين العملات الصعبة قابلة بدورها للزيادة نظرا لزيادة النسل المرتفعة ، كما تتحمل ميزانية أعباء باهظة لكى تقدم رغيف الخبز الذى تشتريه بالدولارات والاسترلينى والفرنك والروبل بنفس السعر الذى كان عليه منـــذ عشرات السنين .

ولا يفوتنا أن ننوه بأن تضارب وجهات النظر السياسية فى المحيط الدولى يجعل من الحصول على كميات الطعام المتزايدة أمرا عسيرا تهدده مختلف الاحتمالات . كذلك فان الاعتماد على شراء هـــذه المواد الغذائية من دول المعسكر الاشتراكى أمر لا يمكن أن يتجاوز حدودا معينة نظرا لأن هذه الدول بحاجةمثلنا الى القمح بل وتستورده ، وهى تعانى مثلنا من مشاكل زيادة الســـكان ومشكلات التنميـــة فى بلادها بالقـــدر الذى يصعب معـــه أحيانا أن تستمر فى امداد كثير من الدول ومنها الجمهورية العربية المتحدة بحاجتها المتزايدة من هذه المواد وفاء لحاجيات الملايين الضرورية التى تتزايد فى كل يوم .

وما دمنا بصـــدد تقييم ما لدينا من وسائل الانتاج فلا مناص من التعرض بالحديث عن قوى الانتاج الصناعية التى عملت الثورة جاهدة على تدعيمها بمزيد من المنشآت الصناعية **من أجل رفع مستوى المعيشـــة وزيادة فرص العمل** . والحق أن الدولة قد تجاوزت طاقتهـــا وقدرتها المالية فى هذا الســبيل حتى اضطرت لمزيد من الاقتراض على الرغم من الفوائد الباهظة والمواقيت الصارمة ، ولم يكن هناك طريق آخر غـــير هذا الطريق كى نسير فى خطى التنميــــة الاقتصادية فى ظل زيادة السكان المطردة . وقد ترتب على ذلك التزام الدولة سنويا بسداد ما يزيد على ثلاثين مليونا من الجنيهات بالعملات الصعبة وفاء للقروض وفوائدها ، وهو مبلغ له ضغوطه الشديدة على تنمية الانتاج وتدعيم وسائله من أجل حل مشاكل السكان المستمرة .

ومن المفيـــد أن نوجه النظر الى أن الصناعة لدينا لازالت وليدة ناشئة تتعهدها الدولة بالرعاية والاهتمام والتشجيع ، ولا زلنا أيضـــا نحبو على طريق الصناعة الثقيلة التى يتطلب استكمال وجودها ترسانة ضخمة من الأموال والخامات والخبرات ، لكن .. من الطبيعى أن تسير الأمور على هـــذا النحو بالنسبة لكل صناعة ناشئة فى حاجة لمزيد من التشجيع والخبرة والمـــال والوقت والادارة الناجحـــة . بيـــد أن **زيادة الســـكان المستمرة بمعدلات فاقت المعدلات المحلية السابقة ومعدلات الدول الأخرى التى تعانى من اكتظاظ السكان** كالصين والهند تمتص بدورها خيرات الانتاج بشقيه الزراعى والصناعى أولا بأول ، فلا تكاد تنتزع من أنياب الاستهلاك الذى تجاوز أخيرا حدود الاعتدال ، شيئا مذكورا يمكن لنا من الدخول فى عصر الصناعة الثقيلة ، وهى المرحلة الضرورية لتثبيت دعائم الانتاج الزراعى والصناعى معا .

وفيما يتصل بقوى الانتاج البشرية فقد تأثرت بدورها بزيادة النسل المستمرة بمعدلاتها المرتفعة الحالية تأثرا كبيرا ، فتركيب الســكان النوعى فى الجمهورية العربية المتحـــدة بات يشكل أكبر العبء على الثروة البشرية العاملة ، التى تملك الخبرة والجهد ، وتمثل بدورها جانبا عدديا محدودا بالقياس الى عدد السكان الذى يتزايد بواقع سبعة آدميين لكل ثلاث دقائق أو ٣٣٦٠ نسمة فى نهاية كل يوم من أيام السنة ، **ومن ثم يشكل ازدياد عدد أفراد الأسرة الواحدة عبئـا ضخما على رب الأسرة وهو العنصر المنتج الوحيد الذى يتحمل عادة مسئوليات الانفاق عليها** . كذلك فان زيادة النسل المطردة قد أوجدت قطاعا ضخما من الأعمار المتقاربة (منذ فترة الميلاد حتى سن الخامسة عشرة) وهى السن التقليدية التى يبدأ عندها العمل وخاصة فى المجتمعات الريفية المحلية . ويبلغ هؤلاء قرابة ٥٠٪ من عدد السكان بالجمهورية ، وهذه الملايين الخمســـة عشر تعتبر بالضرورة قـــوة بشرية غير منتجة تعيش عالة على غيرها .

ثم نستطيع أن نذكر غير هـــذه الملايين عدة ملايين أخرى لا تستطيع أن تقدم للانتاج أية اضافة مذكورة لاعتبارات كثيرة مما يتصل بالشيخوخة والمرض والاحالة للمعاش . وهناك بضعة ملايين أخرى يقل انتاجها لدرجة كبيرة بسبب الأمراض المتوطنة التى تنتشر فى الريف المصرى كالبلهارسيا والانكلستوما والبلاجرا وأمراض سوء التغذية والأرماد المتفشية .

ومن الواجب أن نجمع الى هـــذه الملايين غير المنتجة لونا آخر من البطالة المقنعة لا تضيف قليلا أو كثيرا الى الانتاج أو الخدمات ، يقوم أصحابها بممارسة أعمال تافهة لا تنسجم مع مستوى الانسان فى القرن العشرين من حيث تعجز دخولها عن تحقيق الحد الأدنى لمستوى المعيشـــة اللائق بالآدميين . ويمثل هؤلاء باعة أوراق اليانصيب واللبان وأمواس الحلاقة ، والنداغة والترمس ، وباعة الفجل « والروبابكيا » وباعة الصحف المتجولين . ثم لا ننسى

بعد ذلك جيوش الشحاذين والشحاذات التى تستخدم الطرقات والأزمة ووسائل المواصلات مستقرا لها ، وأخيرا هذه الحشود الضخمة من الفراشين والسعاة الذين تكتظ بهم دواوين الحكومة ومصالحها فى كل محافظة من المحافظات .

ولا يفوتنا بعد ذلك أن نذكر أن **نظام العمل فى المجتمع الزراعى المصرى يمثل بدوره لونا من ألوان البطالة السافرة** حيث لا يستغرق العمل الزراعى عادة أكثر من شهور قلائل فى كل عام تظل بعدها القوى العاملة فى سبات عميق .

ويبدو أن ألوان البطالة لا تريد أن تنتهى فكلما استعرضنا طرفا منها تداعى طرف جديد . فها هو لون آخر من البطالة تعرفه مرافق الدولة جيدا منذ أمد بعيد **وهذا اللون يمثله أصدق التمثيل هذه الألوف من العاملين الذين تخصصوا فى قراءة الصحف والمجلات ، واحتساء المشروبات الساخنة والمرطبات بانتظام ، مستعينين على تجنب ما يعانونه من ملل ثقيل وفراغ عريض بالأحاديث والتعليقات واغتياب الناس على نحو ينعدم وجوده فى دولة من الدول .**

والملاحظ أن كثيرا من الأعمال فى دواوين الحكومة مثقل باعداد هائلة من العاملين تتجاوز بكثير طاقة العمل وحاجتها اليهم ، وهى ظاهرة ترتبط أوثق الارتباط بظاهرة زيادة السكان المستمرة والتى أدت بدورها الى التوسع فى الخدمات التعليمية على حساب مستوى التعليم وتخريج أعداد ضخمة من أنصاف المتعلمين فى كل عام . وقد قضت الضرورة الاجتماعية الملحة لامتصاص هذا الفائض الضخم من الخريجين بتوزيع العمل على أكبر عدد بينهم وخاصة فى قطاع الخدمات الذى أتخم بالموظفين . وقد قرأنا فى الصحف منذ فترة أن السيارة الواحدة من سيارات مرفق النقل العام بمدينة القاهرة يخصص سبعة عشر عاملا وموظفا لصيانتها ونظافتها بسبب كثرة الأيدى العاملة ووفرتها . **وعلى الرغم من هذا فان القوة البشرية التى خلصت لها الخبرة والقدرة على العمل لا تتجاوز بحال ربع عدد السكان ، وهى التى تتحمل وحدها مسئوليات التنمية والتطوير وزيادة الانتاج .**

فاذا أضفنا الى هذه العوامل السابقة فقر امكانياتنا من القوى الكهربية ، نتيجة لضآلة مصادر الطاقة ، حتى يمكن تشغيل مجموع القوى الصناعية بصورة كاملة ؛ واذا عرفنا أن أساليب الزراعة المعمول بها حاليا هى نفس الأساليب التى مارسها قدماء المصريين دون أن تمسها يد التطوير للوصول بالانتاج الزراعى ، على المستويين الأفقى والرأسى ، الى أقصى حد يمكن أن تعطيه الرقعة الزراعية الصغيرة التى نمتلكها ، أمكن أن نشفق بحق على امكانياتنا الزراعية والصناعية من مغبة الزيادات السكانية التى سوف تلحق بلا ريب ، أبلغ الاضرار بمستقبل الامة وكيانها .



زيادة النسل ومستوى الخدمات

وليس من شك أن تأثير زيادة النسل المطردة على مستوى الانتاج وأحجامه يضغط بدوره على مستوى الخدمات ويؤثر فيها تأثيرا سيئا . وفى هذا السبيل يمكن لنا أن نذكر عدة أمثلة بارزة فى حياتنا الراهنة لعل من أوضحها ما نلاحظه من هبوط مستوى الخدمات الطبية ، **وانخفاض مستوى التعليم الى درجة لم تحدث فى تاريخه من قبل بعد أن دفعت به زيادة النسل المستمرة دفعا الى العمل على مستوى الكم بغير امكانيات كافية تحقق له القدر الضرورى من الكفاية والاتقان** ، وقد تجاوزت الزيادة فى عدد الأطفال الذين بلغوا سن الالزام طاقة الدولة وقدرتها المادية لبناء المدارس واعدادها بالوسائل التعليمية المختلفة. ومن الطبيعى أن تكون حركة المواليد المتدفقة بغير حدود هى المسئولة وحدها عن وجود ما يقرب من مليون طفل بلغوا سن الالزام يقفون عبر الأسوار يتطلعون الى فرصة التعليم. كذلك فان خطة الاصلاح الجامعى ترتبط أوثق الارتباطات بخطة ضبط النسل التى بدأتها الدولة منذ شهور على مستوى المحافظات . ومن ثم فان خطة الاصلاح الجامعى لا يمكن أن تبدأ من داخل مؤتمرات مغلقة تعقدها الجامعات ، وانما تشق أولى خطواتها التنفيذية عبر المجتمع الكبير نفسه بحكم ما تحمل الظواهر والنظم الاجتماعية من خواص الترابط والتغير النسبى ، والعمومية والتأثير المتبادل ، ومن ثم يستحيل على الاصلاح فى مختلف مجالاته داخل الدولة أن يؤتى ثمرة من ثماره المرجوة بغير علاج جذرى لمشكلة زيادة النسل أو بمعزل عن منهج الاصلاح الاجتماعى التكاملى .

ثم نستطيع بعد ذلك أن نقرر ، وبحق ، أن زيادة السكان فى الجمهورية العربية المتحدة هى المسئولة الأولى عن الغلاء السريع الملحوظ وضآلة المرتبات بالقياس الى مثيلاتها فى معظم بلاد الخارج ، وزيادة الاستهلاك وضعف قوة النقد الشرائية ، وانخفاض مستوى المعيشة على الرغم من زيادة الانتاج والدخل القومى أضعافا مضاعفة ، وهى المسئولة وحدها عن زيادة رقعة التخلف

وحدوث الأزمات التموينية ونفاد بعض السلع الضرورية السريع واكتظاظ وسائل المواصلات ليلا ونهارا بالمتعاملين معها يجدون فى صحبتها الوانا والوانا من المشقة والعنت الشديد . وليس غير زيادة النسل المطردة فى الجمهورية العربية المتحدة سببا دعا لتحويل مساحات شاسعة من الرقعة الزراعية المحدودة التى نمتلكها الى بلوكات للاسكان على حساب حاجتنا الملحة الى المواد الغذائية الضرورية كحل اجبارى لمشكلة الاسكان المستحكمة وما صاحبها من أزمات ، حتى باتت حركة البناء والاسكان والتعمير تنوء تحت متطلبات هذه الفيضانات السكانية ، **وهى ظاهرة لم تكن موجودة فى مصر منذ عشرين عاما على أكثر تقدير** .

ولا نستطيع ، بعد ذلك ، أن ننفى زيادة النسل فى الجمهورية العربية المتحدة من مسئوليتها عن هذا الخلط الشديد فى توزيع القوى العاملة الذى يتجدد مع مطلع كل عام تفاديا لمشكلات البطالة العقلية وآثارها المعروفة على الاستقرار الاجتماعى حين نقرأ فى الصحف أن خريج قسم الصحافة قد التحق مفتشا بوزارة التموين ، وأن خريج كلية العلوم عين مديرا لأحد المخابز البلدية فى حين تسلم خريج كلية الشريعة أعماله بوزارة الزراعة ! من الطبيعى أن يصبح هذا الخلط فى توجيه القوى العاملة ظاهرة طبيعية تلازم هذه المشكلة التى تتجدد فى كل عام ، وأعنى بها مشكلة زيادة الخريجين فى جميع مراحل التعليم عن حاجة الأعمال نتيجة لزيادة النسل زيادة لا تعرف المسئولية أو التقدير .

ومن شأن هذا الخلط فى توجيه الخريجين الى غير ما تخصصوا فيه وأعدوا له أن يبدد ما بذلته الدولة فى سبيلهم من أموال ووقت ، وما بذله هؤلاء من مجهودات ، وهى ظاهرة تهدد الاستعدادات والميول ، وتعد أسوأ استثمار تقوم به الدولة نظرا لما تشكله هذه الظاهرة من أعباء مستمرة متزايدة على مستوى التعليم والكفاية العلمية وميزانية الأجور حين تتكفل الدولة سنويا بمنح آلاف الرواتب الجديدة دون أن يقابل ذلك اعمالا فعلية فى معظم الأحوال .

والمتتبع لخطى التغيير الاجتماعى غداة قيام الثورة الاشتراكية المصرية يلحظ أن كثيرا من الطبقات العاملة وجلها من العمال والفلاحين قد دخلت ، لأول مرة فى تاريخها الاجتماعى ، فى زمرة الملاك وأصحاب الرواتب والدخول الثابتة ، **واستفادت بالفعل من المكاسب الاجتماعية التى حققتها الثورة ، والامتيازات التى تقررت لقوى الشعب العاملة بعد زوال الاقطاع واعادة توزيع الثروة الاجتماعية وعائداتها عن طريق قوانين الاصلاح الزراعى والتأميم والقرارات الاشتراكية التى ساهمت فى تنمية فرص العمالة عن طريق تملك الدولة لوسائل الانتاج** ، واقامة المنشآت الصناعية ، وتعميم أجهزة الخدمات المختلفة والتوسع فى ذلك . الا أن هذه الامتيازات التى طورت مستوى معيشة الغالبية من سواد الشعب دون أن يقابلها ، فى نفس الوقت ، وعى ثقافى واقتصادى واجتماعى مشترك ، قد أدت بدورها لزيادة الاستهلاك زيادة لم تحدث من قبل ، حتى تجاوز الاستهلاك مداه الى مستوى الاسراف الذى تسهل ملاحظته فيما نستهلكه من سجائر وشاى وقهوة وأدوية ومواد تموينية وغذائية نستوردها من مختلف بقاع الأرض ، الأمر الذى أثر تأثيرا مباشرا على احجام التصدير الذى يعد وسيلة هامة للحصول على النقد الأجنبى حتى يتيسر سداد القروض ، وزيادة فرص العمل ، واستكمال المشاريع الصناعية الضخمة وسلامة تشغيلها ، واستمرار التوسع فى الخدمات المختلفة وزيادة الانتاج من أجل رفع مستوى الحياة .

مسئولية تحقيق الاشتراكية

ولما كانت الدولة الاشتراكية ، قيادة وشعبا ، مسئولة مسئولية مشتركة عن تحقيق العدل والكفاية ورفع مستوى المعيشة ، لذا فان وجود هوة سحيقة بين آمال القيادة التى تلتزم بالخط الاشتراكى وبين مستوى الغالبية الثقافى ، وانعدام وعيها بوسائل تحقيق الاشتراكية وخاصة فيما يتصل بزيادة النسل أعلى ألوان الاسراف والوصول بها الى درجة من الثبات النسبى لفترة بعيدة ، مع زيادة الانتاج والتفانى فى تنميته والقضاء على كل مظهر من مظاهر الاسراف ، والادراك العميق لوظيفة الادخار فى المجتمع وزيادة حجم التصدير . **كل هذا يجعل من التزام القيادة وحدها بمسئولية تحقيق الاشتراكية للحصول على مزيد من ثمرات الحضارة والمدنية بشقيها المادى والروحى دون أن يشاركها المجتمع كله هذا الالتزام مشاركة فعالة أمرا بالغ الصعوبة ، بل أنه ليصبح ــ فى الواقع ــ حديثا من أحاديث الخرافة ، وضربا من ضروب الخيال ، يحول جهودنا الدائبة لتحقيق الاشتراكية الى لون من الأمانى .. الى يوتوبيا براقة لامعة تحلم فقط بالمجتمع السعيد .**

لا مناص اذن من أن يلتزم مجموع الشعب بمسئوليته القومية الاولى لتحقيق الاشتراكية التزاما جادا مدركا حقائق الموقف مرتفعا الى مستوى الأحداث . لكن .. هل يمكن أن يتحقق هذا الحلم الكبير بصورة ايجابية مع وجود هذا التخلف الفكرى الذى يغلف الحياة الاجتماعية فى آلاف القرى والمدن بغلاف ثقيل من الجهالة والتقاليد البالية الحمقاء ، وانعدام الوعى بآثار زيادة النسل الاجتماعية ؟ .

الحق ان ما صادف الدولة من عقبات فى سبيل تجديد خطة التنمية الثانية قد زاد من اهتمام الدولة بخطة ضبط النسل حتى لا تفشل خطط التنمية فى أى شكل من اشكالها . ولدينا فى الجمهورية العربية المتحدة تركة اجتماعية مثقلة بمختلف الوان التخلف وأشكاله قد تجمعت

عبر القرون الطويلة . هذه التركة تبدو معالمها واضحة جلية على أرض أربع آلاف وخمسمائة قرية تعطى كل واحدة منها صور كاملة لأبعاد التخلف الفكرى والثقافى والروحى والاجتماعى والحضارى والاقتصادى جميعا . ومن الطبيعى ، تبعا لهذه الظواهر الاجتماعية المعتلة أن تصبح هذه القرى معامل ممتازة لتفريخ الملايين من البشر بغير حدود .

وتنطبق القاعدة القائلة بأن الحضارة تصنع الحضارة ، وأن التخلف يصنع التخلف على الريف المصرى بوضوح وجلاء حين نجد أن المجتمع الريفى فى الجمهورية العربية المتحدة حيث يوجد ملايين البشر يبلغ عدد أفراد الأسرة سنها ما بين ٧ ـ ١٥ فردا فى حين لا يزيد دخل الأسرة عن جنيهين ونصف جنيه شهريا ، يعيش فى أواخر القرن العشرين وعلى الرغم من المكاسب الثورية الضخمة التى هزت أعماقه ، حالة من التخلف الاجتماعى يزيدها تدفق النسل سوءا فوق سوء . لذا فان أمام القيادة الاشتراكية أشواطا بعيدة للوصول بالقرية المصرية ، **الوجه الحقيقى للمجتمع المصرى** ، الى المستوى الحضارى الذى ينسجم مع مستوى الحياة فى المجتمعات الريفية بالدول الناهضة . لكن هذا الهدف الكبير رهن تماما بنجاح خطة ضبط النسل الوليدة .

ومع تقديرنا لدور التوعية الأساسى فى هذا المجال ، الا أننا نرى أن التوعية الشفوية المباشرة وحدها أمام ملايين العقول ستصبح بدورها سلاحا عاجزا فى معركة ضخمة تحتاج الى تكتيل كل الجهود والوسائل لكسب معركة التحول الفكرى بالنسبة لملايين المواطنين .

فالملاحظ أن التوعية الكلامية المباشرة تلقى من الجماهير الغارقة فى لجة التقاليد وخاصة فى المجتمع الريفى أشد الصعاب وهى تشق طريقها بين هذه الكتل الصخرية الرهيبة من التخلف الثقافى والفكرى ، نتيجة لاعتبارات اجتماعية ذات جذور عميقة فى الكيان الاجتماعى عند كل من الفرد والجماعة ، منها ما اتصل بالتناول الخاطىء للنصوص الدينية وتفسيرها تفسيرا مغلقا او بعيدا تماما عن كل ما يتصل بالصواب أو المنطق ، ومنها ما يتصل **بظاهرة الطلاق المتكررة** التى تنتشر فى المجتمع المصرى انتشارا كبيرا تشير اليه الاحصاءات المحلية والعالمية بحيث يعد المجتمع المصرى فى هذه الناحية ثانى المجتمعات البشرية على وجه الأرض ممارسة للطلاق ، أو لاعتبارات تتصل بالقيم الاجتماعية المتوارثة التى تمجد التناسل الكثير كمصدر للدخل الأسرى والمباهاة بالرجولة والخصوبة التناسلية وخاصة فى المجتمعات المحلية ، أو وقاية من احتمالات الثأر وافتراسه المتكرر النهم والذى ما زال يمارس نشاطه الشرير فى قرى مصر العليا ، أو تدعيما لمكانة الأسرة وشوكتها بين أهالى القرية وهيبتها فما زالت العلاقات الاجتماعية فيها يحكمها الخوف والجبن والتربص ، أو ضمانا أكيدا لملايين الزوجات الا يهجرهن الأزواج الى نساء غيرهن طمعا فى الخلف والذرية فهن الذلك يلتمسن فى الانجاب قيدا لا يستطيع هؤلاء منه فكاكا .

وهذا يعنى بوضوح أن زيادة النسل فى معظم بلاد الجمهورية العربية المتحدة هى الوسيلة الوحيدة المضمونة للاستقرار الأسرى ، وهى ظاهرة تشكل مع غيرها من الظواهر الاخرى التى تتصل بموضوعنا محتوى ثقافيا متماسكا له فلسفته النفعية الواقعية ، ومن ثم فلا سبيل الى تطوير هذه القيم العملية بأسلوب من أساليب الحوار يمثل مستوى ثقافيا مثاليا قبل أن تمضى عدة أجيال من الزمان لا نستطيع تحديدها على وجه اليقين .

وقد يقول قائل ان هذه المأساة الاجتماعية لابد وأن تدفع الدولة الى أسلوب جديد من أساليب العمل لكى تعالج الموقف المشحون بمختلف الاحتمالات ، **وان ليس على الدولة جناح فيما تبتغى من تشريعات حاسمة تفرضها ضرورات هذه الفترة الحاسمة من تاريخ التطور الاجتماعى المصرى فرضا لا خلاص منه كوسيلة فعالة من وسائل تحقيق العدل الاجتماعى ورفع مستوى الحياة .**

ضرورة ضبط النسل

والحق أن التشريع أسلوب قد لا يقول به البعض وغالبيتهم من أعشار المتعلمين وأرباعهم وأنصافهم على وجه التحديد ولا أقول المثقفين وهم فى تصورهم هذا عاجزون عن تقييم مستوى الغالبية الساحقة الثقافى ، ومدى ادراكها لجوانب المشكلة القومية الأولى والى أى حد تضغط الأفكار المضادة لكل تقدم وكل منطق على أذهانهم ونفسياتهم ومشاعرهم . ومن ثم ينتاب هؤلاء من الحساسية فتكفهر أرواحهم حين يذكر اسم التشريع أمامهم كسلاح من أسلحة المعركة يراد به انجاح خطة ضبط النسل التى ترتبط بمستقبل كل جهد يبذل من أجل النهوض والتقدم الاجتماعى . الا أنه من المفيد أن نشير الى أن الذين يمارسون ضبط النسل من تلقاء أنفسهم من طواعية وامتناع ، عن عقيدة راسخة ووعى بأهميته وضرورته وجدواه لن يضيرهم بحال ما يمكن أن يصدر من تشريعات تنظم النسل ، وتضبط نشاطه الجامح ، وتسن له من الحوافز ما يشجع على ممارسته والاهتمام به ، أو تقرر الدولة ما شاء لها أن تقرر من حرمان علاة المتناسلين الذين لا يعون واجبا أسريا أو قوميا من جانب من الحقوق المجانية التى كفلتها اشتراكية الدولة لجميع المواطنين بالنسبة للتعليم والتطبيب والتموين والاسكان والخدمات الثقافية والاعلامية مثلما حدث بالنسبة للعلاوات الاجتماعية التى ألغيت أخيرا .

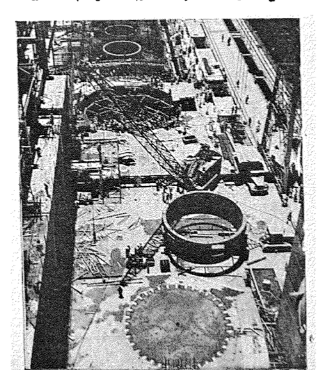
ومع هذا فان التشريع مقرون بالتوعية والموعظة والدعوة العقلية لن يأتى كل هذا بما نرجوه من نتائج ايجابية فى هذا السبيل ، ومن ثم يصبح السد العالى كأسلوب فعال من أساليب المعركة الثقافية لضبط النسل

هو الأمل المرتقب للقضـــاء على مشكلات زيادة السكان عن طريق الوعى الحضارى السريع وادراك آثارها الفادحة عن طريق متابعـــة أجهزة الاعلام ومخططاتها فى هـــذا الخصوص ، **ولا شك أن دور التوعية بضبط النسل عن طريق هذه الأجهزة الحساسة وما تقدمه من ألوان التوعية المدروسة المشوقة على اختلاف تعبيراتها سوف يكون له أسرع النتائج وأوقع الآثار فى نفس المواطن العادى** حين يرتبط هـــذا الفتح الثقـافى الهائل بتغييرات حضارية واجتماعية تطور جوهر الحياة فى المجتمع الزراعى المصرى لتكتسح معها الهياكل والقيم الاجتماعية البالية ليختفى من الوجود مجتمع الظلام والجهل والتخلف .

السد العالى هو الخلاص

والحق أن أهمية السد العـــالى لا تكمن فى اعتباره بحيرة ضخمة تختزن المياه اللازمة لتحويل نظام الحياض الى نظام الرى الدائم واضافة مليون فدان جديد الى الرقعة الزراعية المحدودة ، فبالاضافة الى هذه المكاسب الكبيرة التى ستدعم الانتاج الزراعى نجد أن رسالة السد الكبرى ليست وقفا عليها وحدها ، لأنها اذا اقتصرت على هذه النتائج سهل على زيادة النسل المستمرة بمعدلاتها الحالية التى فاقت كل تصور والتى يجرى وراءها الانتاج وهو يلهث فلا يكاد يلحق بها وهيهات أن تقضى تماما على هذه المكاسب مهما أحسنا الظن بقدرتنا على الانتاج بل أقول فى صراحة وحتى لو جعلنا الحد الاعلى للملكية عشرة أفدنة فقط . اذ ماذا يمكن أن يفعل مليون فدان أمام هذه الملايين من البشر التى تتدفق فى كل عام بغير حدود ؟! .

الحق أنه اذا اقتصرت ثمار السد العالى على هذه النتيجة وحدها لسهل على زيادة النسل ان تحول السد العالى الذى طالما غنينا له وبذلنا من أجله الكثير مالا



وجهدا وخبرة وأرواحا الى ذكرى .. مجرد ذكرى عابرة فى حياتنا بعد سنوات قليلة . **ولكن قيمة السد العالى الحقيقية كسلاح يقهر التخلف قهرا ، ووسيلة عملية ايجابية لانجاح خطة ضبط النسل ، تتمثل فيما سوف يمنحه السد من قوى كهربية ضخمة هى بالاضافة الى كونها ضرورة من ضرورات الصناعة وبعضا من مستلزماتها الاساســـية من أجل زيادة الانتاج ، الوسيلة الوحيدة لتحقيق التطور الحضارى الجذرى لحياة القرية المصرية ومجتمعها الممزق حين يزود السد هذا العدد الضخم من القرى (أكثر من ٤٥٠٠ قرية) بنور الكهرباء التى ستنقل الحيـــاة فيها من ظلمات القرون الوسطى الى أضواء الحياة وأبهتها فى القرن العشرين .**

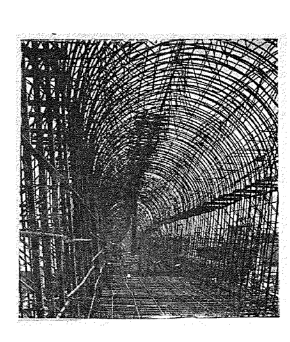
ولا ريب أن عقليـــة « لمبة » الغاز والطين والوحل والشادوف والثار والظـــلام المطبق حين تغرب الشمس تختلف اختلافا جوهريا عن عقلية المواطن الذى يعيش عصر الكهرباء ويستمتع بثمرات الحضـــارة ويتعامل مع المذياع والتليفزيون والثلاجة والسينما والصحف والمجلات ويقرأ ويسمع عن المشاكل الاجتماعية بعقل ناضج وفكر مفتوح . ان الكهرباء حين تدخل القرى المصرية ستدفع بالاصلاح الاجتماعى التقليدى أشواطا بعيدة الى الأمام بعيدا عن احتمالات التجارب الاجتماعيـــة العلمية التى قد تخطىء وقد تصيب فضلا عما تتكلفه من ملايين الأموال بغير تطوير حقيقى يمس الصميم ، وبهـــذه الخطوة الحضارية وحدها يمكن اختزال آلاف المجهـودات التى تبذل حاليا فى التوعية الكلامية المباشرة لأن كهرباء السد ستحمل الى هذه القرى جميعها أضواء الحضارة والمدنية والرقى بكل أبعادها الفكرية والمادية ، وهى ثورة حضارية لها آثارها الضخمة فى تطوير المضمون الثقافى والاجتماعى عند المواطن العـــادى أو رجل الشارع كما يقولون حين تدخل الصناعات الزراعية ، بفضل الكهرباء المجتمعات الريفية المحلية لتغير من ملامح المجتمع الزراعى ، وتطور من طبيعة الحياة والعلاقات الاجتماعية بين أهله حين يتيسير لهم العمل طيلة أيام العام بدلا من هذه البطالة الاجبارية التى تفرضها طبيعة العمل الزراعى فى المجتمع الريفى المصرى .

والمعروف أن كثيرا من القرى الكبيرة يمكن أن تتحول الى مراكز للصناعات التقليدية ، أو الصناعات الزراعية التى تعتمد على انتاج الأرض الزراعى . ومن شأن هذا التحول الاقتصادى الاجتماعى الذى تتولى كهرباء السد أمانة تحقيقه أن يحدث دويا ثقافيا هائلا فيما حوله من بيئات محلية مغلقة لم تعرف المدنية أو التقدم يوما من أيامها ، **ولا ريب أن هذا التغيير الحضارى سيؤثر بدوره على انماط السلوك والعادات والتقاليد والأعراف وقوالب التفكير ، ويهزها هزا عنيفا ليعبر بها مسافات التخلف الطويلة التى استمدت منها مقوماتها ووجودها الى أرض صلبة من التطور الاجتماعى المنشود .**

ومن شأن هذه المرحلة من مراحل التصنيع الزراعى داخل المجتمع الريفى المصرى ، كثمرة من ثمار كهرباء السد ، أن تستقطب كثيرا من وسائل المواصلات الفكرية والخدمات الاعلامية والترفيهية الحديثة التى تقوم بدور هام فى انجاح خطة ضبط النسل عن طريق السينما والمسرح والاذاعة والتليفزيون وما تقدمه هذه الوسائل التوعوية من تمثيليات واغان وبرامج خاصة وفكاهات نافذة وأحاديث وتعليقات دينية هادفة الى غير ذلك من ألوان التعبير المباشر وغير المباشر الذى يترك فى النفس حوارا يعكس ما يدور فيها من صراع يعد بدوره أولى بذور الوعى الصحيح .

ومن شأن كهرباء السد أن تمكن للصناعة فى القرى الكبيرة أن تستقر وتزدهر ، وليس كالصناعة سبيل فعال لتطوير الحياة الاجتماعية ومفاهيمها تطويرا تقدميا بمعزل عن القيود الطبيعية وألوان التخلف التى ترتبط بالحياة فى مجتمع زراعى مغلق نظرا لما تتسم به الحياة فى المجتمعات الصناعية وشبه الصناعية من الأخذ بضروب التعليم والثقافة والتثقيف الذاتى والاهتمام بمجريات الأحداث القومية والعالميةوادراك مغزاها واتجاهاتها مما يعكس سعة الأفق وعمق الادراك ، والعناية بنواحى الترفيه المختلفة وتعود النظام والتكيف وفق قواعد العمل الموقوت والمواعيد الصارمة ، والشعور بالأهمية الشخصية والاعتداد بالنفس فى غير خيلاء ولا غرور ، والاحساس بأهمية الوقت واحترام المواعيد والشعور بقيمة العمل ووظيفته الاجتماعية وأثر ذلك فى حياة الفرد والجماعة ، والادراك العميق بما يبذل من مجهودات فى العمل وما يتحمل صاحبه من مسؤوليات وما يتقاضاه الفرد من أجر لقاء ذلك ، وما تحتاجه الحياة من تكاليف معيشية باهظة تحفظ على الآدميين كرامتهم وتوقظ الشعور بما يفرضه اعداد الأبناء وتربيتهم من أموال وأعباء ورعاية مستمرة ، وهى مسئوليات ثقيلة باهظة لا يستطيع أحد أن يتجاهلها أو يتجاوزها بقدراته البشرية المعروفة وامكانياته المادية فى ظل مجتمع اشتراكى ، الى غير هذه الملامح الاجتماعية وما تفرضه طبيعة العمل الصناعى من تبعات تنمى الذكاء والاستعدادات العقلية المتوارثة ، وتعين على دقة الحركة والتصرف ، وسرعة البديهة والسيطرة على الانفعالات وصقل السلوك والتعبير عن المشاعر وتنمية الوعى بمشكلات الحياة المختلفة وادراك معنى الحرية الشخصية والحقوق والواجبات وتقدير قيمة المال ووظيفته ومحاربة الاسراف والاهمال ، الى غير ذلك من العلامات المميزة للحياة الاجتماعية فى المجتمع الصناعى والتى تنعكس فى وضوح وجلاء على المستوى المعيشى والثقافى والحضارى لمن ينتمون اليه .

وبعد ، فان كهرباء السد العالى التى سوف تخترق الوادى جنوبا وشمالا تحمل معها النور والمدنية والتقدم الاجتماعى سوف تزود القرية المصرية التى لم تعرف



الا الظلام والجريمة والجهالة والفقر طابعا مميزا لحياتها ، بوسائل الاعلام التى يعتمد أهمها وأخطرها أثرا فى معركة التوعية بضبط النسل على الكهرباء كالسينما والتليفزيون والمذياع مما سيكون له أكبر الآثار على تطوير القيم والطباع والمفاهيم المتحجرة ، والمساهمة فى خلق عقلية ونفسية جديدة تتسم بالمرونة والتعقل تكفل لخطة ضبط النسل النجاح المنشود .

وحين تضاء طرقات القرية المصرية ودروبها الضيقة وناديها الليلى ومنازلها ومقاهيها ودار السينما بها بنور الكهرباء فلسوف يختفى من حياتها كثير من المعالم الثقافية والاجتماعية المتخلفة لتفسح المجال لعوامل التغيير الاجتماعى والتقدم الاجتماعى أن تنطلق بغير حدود وتسمح لكثير من ظواهر الحضر الوافدة تؤتى بتفاعلاتها الايجابية المزيد من ثمارها المرجوة على طريق التقدم والازدهار .

وذلك اذن هو الانقلاب الحضارى العظيم الذى يعطى السد العالى أخلد نتائجه جميعا ، وتلك هى **الوثيقة الاجتماعية التاريخية الكبرى** التى سوف تمكن للتوعية بضبط النسل أن تنجح وتنجح وتؤتى ثمراتها المنشودة فى أقل زمن ممكن لتعجل بخطى التطور الاجتماعى الذى يتسم بطبيعته بالبطء الشديد نتيجة لما يفرضه الجانب الاستاتيكى من جانبى الظواهر والنظم الاجتماعية وما تحمله طبيعة التركيب والاستقرار الاجتماعى من ضغوط جبرية ثقيلة لا سبيل الى تغييرها بسهولة ويسر وعجالة . وحتى تسقط بقايا الأغلال التى ورثتها الأمة عن عصور التخلف والانحطاط الفكرى ، ويزول هذا الحشد الضخم من المفاهيم والمعتقدات والأفكار الخاطئة التى أساءت الى الدين أيما اساءة كى يخلص له جوهره الأصيل بعيدا عن شوائب التفكير المغلق من أجل مجتمع الانسان .

محفوظ أحمد محمد

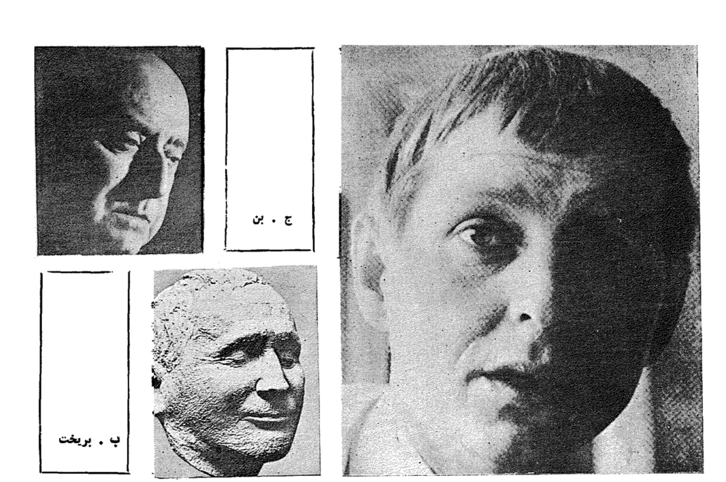
ظاهرة الرفض فى الشعر المعاصر

دكتور مصطفى ماهر

● اذا كانت الفلسفة الوجودية السارترية تجد أن على الانسان أن يضع وجوده ، فان انتسنسبرجر يرد باستحالة هذا ، فهو يقول : أين ذلك الألمانى الذى كان يستطيع أن يوقف الحرب العالمية الثانية ؟ .

● انه لا ينادى بالثورة او التمرد ، ولا هو ينادى بالهرب او الانتحار ، ولا هو يريد ان يبحث الانسان فى داخله عن عامل من عوامل القوة ، انه انسان صارخ ، ينظر الى الظلم فيصرخ ، وينظر الى الاجرام فيصرخ وينظر الى التسلط فيصرخ .

تذكرت الشاعر الألمانى الشاب المعاصر **هانس ماجنوس انتسنسبرجر** فى هذه الايام عندما قرات أن مدينة نورنبرج قررت أن تمنحه جائزتها الأدبية على أعماله فقبل الجائزة شاكرا وحولها لصالح أولئك الذين يلاقون الصعاب أو يتعرضون للمحاكمة من أجل التمسك برأى أو بسبب التعبير عنه . والحقيقة انني عرفت شعر انتسنسبرجر منذ اكثر من خمسة اعوام ، واننى عندما قراته نفرت منه نفورا شديدا ، كما سبق لى ان نفرت من شعر أولئك الشعراء الذين يرصون الكلمات بعضها بجانب بعض ، ولا يتبعون المنطق الذى اعتدنا اتباعه أو رؤيته يتبع ، من أمثال **جوتفريدبن** ، الذى سبق لنا أن تكلمنا عنه فى مقال آخر شرفتنا مجلة الفكر المعاصر أيضا بنشره ، أولئك الشعراء المتعبين الذين يبلغون


ج . بن

ب . بريخت

. . م . انتسنسبرجر

بنا ـ اذ نتصفح انتاجهم ـ الحيرة أشد الحيرة .
ثم عدت الى شعر **هانس ماجنوس انتسنسبرجر** كما عدت الى شعر **جوتفريدبن** المرة بعد المرة ، واكرهت نفسى اكراها على تذوقه فتذوقته . وتبينت اننا قد نلاقى صعوبة فى فهم بعض الشعر لأنه لم يصنع ليفهم ، وانما ليحس به ، وأننا قد نلاقى صعوبة فى الاحساس ببعض الشعر لأنه شعر لم يرد له صاحبه أن يصل الى وجدان الناس وقلبهم بل الى عقلهم وضميرهم . وتبينت كذلك أن الشعراء فى هذه الأيام يحبون أن يكون للواحد منهم طريقته الخاصة به ، فهو ينتج اذا انتج طبقا لها ، وهو لا يكتسى قيمة الا اذا اتبعنا اليه طريقته هو . ثم نحن بعد ذلك احرار فى أن نظل على القيمة التى نضعها له على طريقته ، او فى أن نضع له قيمة اخرى على طريقتنا نحن .

شاعر الوقت القبيح :

والشاعر الألمانى المعاصر هانس ماجنوس انتسنسبرجر بدأ ينشر الشعر ويعالج المقالات الأدبية والترجمات منذ نحو عشر سنوات ، فهو من شباب هذه الأيام . ولد فى عام ١٩٢٩ فى كاوفبويرين ، وأمضى طفولته فى مدينة نورنبرج **(التى قلنا أنها أهدت اليه جائزتها التقديرية)** فى وقت خيم عليها فيه المصير الاسود الذى خيم على الجيل التعيس الذى قدر له أن يعيش المدة من ١٩٣٩ الى ١٩٤٥ اى فترة الحرب العالمية الثانية ، وكذلك السنوات الثلاث أو الأربع التى تلت الحرب والتى اعتاد الألمان أن يسموها الى يومنا هذا باسم ((**الوقت القبيح**)) ، فعانى فى

عمره المبكر من الغارات الجوية المخربة ، ومن مناظر القتال والتقتيل ، وقاسى من الجوع ومن اضطراب الأسرة ، وتألم لعدم الاستقرار الذى كان الناس يعيشون فيه كل يوم وفى كل الأيام ، بين جرى الى المخابىء وعودة منها ، وارتماء على الأرض عند جدار أو سياج اتقاء الغارات ، وبين هرب بالحياة والى خارج البلدة كلها . وعرف بين هذا وذاك الناس وهم يتجرون فى السوق السوداء ، وهم قد تغيرت أخلاقهم وفسدت ضمائرهم ، واضطربت معايير القياس والتقدير عندهم حتى أصبحت قطعة الصابون تساوى أكثر مما تساوى قطعة الأثاث الجيد . وانتهى الى العمل وهو ما يزال بالمدرسة الثانوية تارة كمترجم — وقد ظهرت الحاجة الى مترجمين بعد أن دخلت قوات الاحتلال — وتارة أخرى كمناول فى حانة ، حتى فرغ من دراسته الثانوية فى عام ١٩٤٨ ، وانتقل الى الدراسة الجامعية فدرس فى جامعات ارلانجن وفرايبورج وهامبورج والسوربون واهتم خاصة بدراسة الآداب وعلومها واللغات وعلومها ، والفلسفة ، واهتم أثناء دراسته بالمسرح وكان له نشاطه فى مسرح الطلاب . وفى عام ١٩٥٥ حصل على الدكتوراه فى الآداب وكان موضوع رسالة الدكتوراه : **الصنعة الأدبية فى الأعمال الغنائية لكليمنس برنتانو** . واشتغل محررا بالاذاعة فى مدينة شتوتجارت ثم انتدب للتدريس فى بعض المعاهد الفنية . وفى عام ١٩٥٧ بدأت رحلاته الى الخارج ، فقام برحلة الى الولايات المتحدة الأمريكية والى المكسيك ، ثم رحل الى النرويج وأقام هناك عامين من عام ١٩٥٧ الى عام ١٩٥٩ ، ومن هناك انتقل الى ايطاليا حيث أقام عاما (١٩٥٩ / ١٩٦٠) يعالج الأدب والشعر والنقد فى لانوفيو قرب روما وقد كرمته ايطاليا هذا العام بجائزة كبيرة ، ثم عاد فى عام ١٩٦٠ الى المانيا واشتغل عاما فى وظيفة قارىء فى دار للنشر بفرنكفورت . وفى عام ١٩٦٣ قام برحلة الى الاتحاد السوفييتى . وفى عام ١٩٦٤ قام برحلة الى بلدان الشرق الأوسط حيث **زار الجمهورية العربية المتحدة** وطالع فيها شيئا من شعره . وقبل العمل فى جامعة فرنكفورت كأستاذ زائر لفن الشعر فترة دراسية ١٩٦٤/١٩٦٥ . ثم ترك المانيا وذهب الى النرويج واتخذ مسكنا له على جزيرة اوسلوفيورد ، لا يزال مقيما به الى الآن .

وقد بلغ هانس ماجنوس انتسنسبرجر الشهرة بسرعة ، ولقى التشجيع من جماعة ٤٧ التى انتمى اليها ، وقد سبق لنا أن تحدثنا عنها بالتفصيل فى مقال سابق تناولنا فيه **جونتر جراس**،



ج . جراس

وفى مقدمة « **زيارة السيدة العجوز** » قبل ذلك . وحصل على جائزة « **جيورج بوشنر** » (فى عام ١٩٦٣) التى تمنحها « أكاديمية اللغة والآداب الألمانية » ، وهى أرفع الجوائز الألمانية الحالية جميعا ، على قدر معلوماتنا . ويشمل نشاط هانس ماجنوس انتسنسبرجر الشعر والمقالة الأدبية والمقالة السياسية ، والدراسة الأدبية ، والنشر والترجمة . من اعماله نذكر مثلا :

« **دفاع عن الذئاب** » . وهو مجموعة من القصائد نشرها أول ما نشرها فى عام ١٩٥٧ ، وهى باكورة أعماله الشعرية .

« **لغة البلد** » . مجموعة من القصائد نشرها فى عام ١٩٦٠ .

« **كتابة العميان** » . مجموعة قصائد أخرجها عام ١٩٦٤ .

وله بالاضافة الى هذه الأعمال الشعرية مقالات جمعها فى كتاب باسم «**تفصيلات**» (١٩٦٢) وفى كتاب آخر باسم «**سياسة واجرام**» (١٩٦٤). وله كتاب عن **فن الشعر عند كليمنس برنتانو** هو صيغة موسعة من رسالة الدكتوراه ، نشره عام ١٩٦١ . هذا الى ان هانس ماجنوس انتسنسبرجر صنع له اسما كناشر لبعض المؤلفات القديمة او غير المعروفة . فنشر مثلا « **أشعار أندرياس جريفيوس** » وهو من الأدباء الألمان فى عصر الباروك . كذلك اشتهر اديبنا الشاعر الشاب بترجمات عظيمة تذكر منها ترجمته المطلقة «**الأوبرا الشحاذين**» للأديب الانجليزى جون جى.

رفض الثقافة والحياة :

وأول شيء يلفت انتباه القارىء فى شعر هانس ماجنوس انتسنسبرجر انه شعر انسان **يرفض الحياة ، ويكره الثقافة** الحاضرة ، **ويحزن لخروجه الى هذه الدنيا ، ويرتاب فى الناس والأشياء** المحيطة به . وليس انتسنسبرجر خالق هذا الاتجاه ولا أول من بشر به ، فهو اتجاه قديم ، اعتاد الناس العودة اليه أو اعادته الى الحياة ، فى الفترات التى تلى الحروب أو المصائب الكبرى ، واصبح لهذا الاتجاه اهمية كبرى بعد أن انفصمت الوحدة الثقافية التى كانت تظلل بجناحيها أوروبا فى العصر الوسيط ، وبعد أن تمكنت المادية والاتجاهات اللادينية من نفوس الناس فى أوروبا والعالم الجديد خاصة . من الطبيعى أن يرفض انسان مرهف الوجدان ، صريح العقل كهانس ماجنوس انتسنسبرجر ، عاش فى طفولته التعاسة ، ولم يعرف السعادة ، تلك الدنيا المضطربة التى أشعل أصحابها فيها نار الحرب وأحرقوا بها أنفسهم وأحرقوا بها غيرهم أو أوشكوا . عندما بدأ عقله يحاول أن يفهم ، وجد أن ما حوله لا يفهم . وعندما نشط وجدانه ليتحرك بالمشاعر والأحاسيس وجد أن الأسى والأسف والحزن والغضب والنفور من الآخرين هى الأحاسيس والمشاعر الوحيدة التى يمكن أن يتحرك بها .

ولنتناول معا قصيدتين له يظهر فيهما هذا الاتجاه جليا : قصيدة « **تاريخ حياة** » وقصيدة « **خبر ميلاد** » . نقرأ أولا قصيدة « **تاريخ حياة** »:

فيما بعد علمت ، أن اليوم كان يوم جمعة ،

عندما خرجت صارخا
من نعشى ، من أمى .
بين مولدى الخائن
مختوما بالزيت والماء والملح
وبين موتى الذى ولدت به ،
فى تلك الآونة الطويلة بين يوم الجمعة
ويوم جمعة وضيع متكرر طعمت
وعمدت واختبرت للجيش . والحظ ينفعه
وجه القوة الذى يكسوه الطلاء .
كان الثلج يتغير كل عام مرة .
وكنت أنا أغير كفنى كل يوم مرة .
ولاحظت خطوط السماء الأربعة .
وافلتت كلماتى على ريح .
ولم تلتهمنى لا شهرة ولا نار .
بالليل يثقل كبدى وكأنه الحجر .
وعندما يحل يوم جمعة اسمع صرخة .
كأنما أنا أصرخ فى كفنى الأبيض .
قبل آونة طويلة ، ساعة مولدى .
فأنام غاضبا وأفكر :
هذا لا يعنينى فى شىء . ستكون .
هناك حرب أخرى ، وكلب ميت آخر ،
ولست أنا ، الذى سأرسل الى القمر على قذيفة ، مدفونا فى مكان صارخ تجرد من العقل والروح .
فى مكان صارخ تجرد من العقل والروح .

هذه هى القصيدة الأولى التى اخترناها نموذجا لشعره ، وقبل أن نتناولها بالتحليل والدراسة ، نستعرض النموذج الثانى وهو قصيدة « خبر ميلاد » :

خبر ميلاد

عندما نقذف هذه اللفافة الى الدنيا .
وقبل أن تكون أطراف اللفف قد ثنيت .
يتقاضى القسيس البقشيش قبل أن يعمدها.
تكون أحلامها قد فرغت وانتهت منذ وقت طويل .

لقد خانوها وباعوها واشتروها .
عندما يكون الجفت ما يزال قابضا على جمجمتها .

يلتهم الطبيب الدجاجة التى نقدمها له ثمنا .
ويسحب التاجر الكمبيالة ويتساقط منها الحبر ، ويتفجر الختم بالدم .

لقد تم التسجيل وانتهى التوثيق .
وعندما تصيح فى وسط نتن المستشفى الحلو .

يكون أهل الاستراتيجية قد حددوا يوم .
كشف الهيئة للقتل والمحتال .
يبصم بابهامه الاتفاق .
أنها ما زالت قليلة الوزن قبيحة حمراء رقيقة .
لقد انتهى الضمان وقضى الأمر .

فما هو وزنها الصافى المتوقع وما هو اساس الحساب القائم .

ماذا يلقى اليها من علم وماذا يخفى عنها .
وضعوا ايدهم بالسوء على المستقبل ودربوه ما شاءوا .

لقد ضاعت حيث قذف بها وابيد فعالها .
عندما لا تزال تمسك الهواء الغريبة بيد ملتوية
يكون قد ثبت ما ستدفعه فى اللبن والتليفون
وتسعيرة الغاز عندما تختنق فى الفراش الرمادى
واجرا للمرأة التى تغسل الغسيل
لقد انتهى التسجيل وتقرر المصير وضاق الخناق
عندما لا تولول اللفافة بكلمة نعم وتنتحب
تغطى الحفرة الكمد بتلها وتبعثر
ما أعددناه لها وتقتلعه ببرود
وتصف الوقت الصافى بكتابة بشعة
لقد خانوها وباعوها واشتروها .

موتى الذى ولدت به :

ما أظننا الآن نرتاب اقل ريبة فى أن هانس ماجنوس انتسنسبرجر **يرفض الدنيا ويمقت الحياة ، ويغرق فى اليأس ، وما أظننا نرتاب اقل ريبة فى أن هذه هى السمة الظاهرة فى شعره ، المعلنة عنه** . الشاعر يخرج علينا بكلام بسيط يأخذ بمجامع القلوب ، ويحز فى النفس حزا شديدا ، حتى ليكاد الانسان يتصور الشاعر باكيا مولولا ، عكوفا على نفسه ، منصرفا عن الحياة ، يوشك أن ينهى حياته . الانسان فى نظره ، أو على الأقل « انا » ، أو « هو » ، لا يسمى انسانا انه يسمى لفافة ، انه شىء وزنه ضئيل ، لونه أحمر ، رقيق ، قبيح ، يخرج من بطن أمه الى الدنيا فلا يخرج من الظلمات الى النور ، بل يخرج من نعش ليدخل فى نعش آخر . انه لفافة ، بما أحيط به من لفف الأطفال ، ولكنه فى الحقيقة ميت ، فليست هذه اللفف فى صورة الشاعر الا الكفن ، لأن هذا الوليد ، يخرج وقد قضى كل شىء فى أمره ، ولا سبيل أمامه الى تعديل شىء ، أو الى الاختيار . هناك قوة غاشمة تصنع الدمار ، ولكنها تغطى وجهها بطلاء براق يخفى مكرها واحتيالها . هناك الطبيب الجشع الذى يمد يده طالبا المال قبل أن يمد يده بالجفت الى رأس الجنين المتعثر فى الخروج ، فيجذبه بالشفقة والرحمة . **لا انه يريد أن يلتهم الدجاجة أولا قبل ان يخرج الانسان الجديد** . وهناك القسيس الذى يتعجل فى البقشيش ، ولا يتعجل فى الايمان ، لأن مولد طفل جديد بالنسبة اليه عبارة عن صفقة رابحة جديدة ، فما أسرعه الى المال . وهناك التاجر الذى وضع أسعار كل شىء ومواصفات كل شىء واتم تسجيل ما اراد أن يسجله من امور ، وتوثيق ما أراد أن يوثق من بنود ، فاذا خرج الانسان الجديد وجد نفسه أسير اشياء موضوعة من قبل ، جامدة لا تلين : ثمن اللبن ثبت من قبل ، فاتورة التليفون ، تسعيرة الغاز ، أجر الغسالة ، أشياء لا بد منها للحياة ، أشياء لا تغيير ولا تبديل لها . بل هناك الدولة التى تصب المولود الجديد فى قالبها وتحدد له يوم يدخل الجيش ، ويوم يقف أمام اختبار اللياقة ، ويوم يموت ، فما كانت الحرب التى عرفها انتسنسبرجر الا حرب جنون واجرام ، ولا يخفى علينا انها تسببت فى موت سبعة ملايين من الالمان وما يقرب من ستة أضعاف ذلك العدد من الأمم الأخرى . اذن فالدولة تحدد للمولود الجديد ، يوم وفاته ، أو بعبارة أصح يوم قتله ، فى اليوم الذى يولد فيه ، أو فى اللحظة التى يولد فيها . انها عملية قتل تحدث تلقائيا ، وكأنما كانت الحقيقة الأساسية التى يقوم عليها المجتمع هى : من يولد يقتل . وهذا ما يعبر عنه هانس ماجنوس انتسنسبرجر بقوله **« موتى الذى ولدت به »** ، الموت الذى خرجت الى الدنيا وكأنى أحمله فى حنايا كيانى . فما بال هذه الدنيا ؟ اننى اتكلم فيها ، وقد عرفت خطوط سمائها من شرق وغرب وشمال وجنوب ، فتهب الرياح تطيح بكلامى . الدنيا لا تهمنى فى شىء ، فلم أصب فيها شهرة تؤرقنى ، ولم أتحرق فيها شوقا الى شهرة فانا لا احمل النار بين ضلوعى على اية حال . الدنيا ايام جمعة متكررة ، ويوم الجمعة بالذات هو فى البيئة المسيحية يوم حزن لما يرى أصحاب الأناجيل أن المسيح تعذب فيه ، يوم الجمعة الحزينة . فهذه الأيام تتوالى على ، يوم جمعة حزينة تلو الآخر ، أسمع فى كل منه صرخة جامعة تذكرنى بصرختى يوم « ولادتى ووفاتى » ، وهناك من يتحدثون عن التقدم ، وما الى ذلك ، ويحلمون ، والأحلام قد فرغت وانتهت منذ وقت طويل . هناك القذائف التى يقذفونها الى القمر تحمل كلبا حيا ، ولسوف يضعون فيها الانسان وهو **« الكلب الميت »** ، وكيف لا يكون ميتا وهو فى مكان صارخ تجرد من العقل والروح .



من الصراخ الى الالتزام :

ولقد اشرت فى صدر هذا المقال الى ان انتسنسبرجر تعلم الى جانب علوم الأدب واللغة شيئا كثيرا من الفلسفة ، وقد تأثر خاصة بالفلسفات الوجودية وخاصة فلسفة **مارتن هايدجر** ، وفلسفة **جان بول سارتر** . وهذا ما قصدت اليه عندما حاولت فى عنوان المقال تحديد شعر انتسنسبرجر بأنه يتفلسف . فليس تصوير البؤس والشؤم الذى عرضنا له فى القصيدتين ((**سيرة حياة**)) و ((**خبر ميلاد**)) تصوير شاعر بسيط ينطق عن السليقة ، بل هو تصوير تسرى فيه روح هايدجر . انه يفتتح قصيدة ((خبر ميلاد)) بشىء مجرد من الجوهر ، لفافة ، ويصف عملية نزولها الى الدنيا ، الى الوجود ، بأنه عملية ((**انقذاف**)) . الانسان عبارة عن شىء مجرد من الماهية ، تصادف ، هكذا مصادفة ، ان حدث شىء مجهول ، قذف به الى الدنيا . واذا كانت الفلسفة الوجودية السارترية تجد أن على الانسان أن يصنع وجوده ، يصنع الشىء الحقيقى الوحيد الذى يمكنه التشبث به ، فان هانس ماجنوس انتسنسبرجر يرد باستحالة هذا ، يرد عن خبرة . فأين ذلك الألمانى الذى كان يستطيع أن يوقف الحرب العالمية الثانية ؟ أين ذلك الألمانى الذى كان يستطيع ان يرفض الانخراط فى الجيش ؟ واذا تركنا الحرب وظروفها الخاصة ، وتساءلنا عمن يستطيع أن يغير سعر اللبن ، أو فاتورة التليفون أو تسعيرة الغاز ، أو أجرة الغسالة أو ما الى ذلك من أمور بسيطة تتكون منها الحياة الانسانية الآن ؟ لكان الرد هزة كتف . ان انتسنسبرجر يقف فى موقفه الفلسفى عند النقطة التى ينبغى أن يفعل فيها الانسان شيئا ، ولا يتكلم ، ولا يقترح شيئا . فلا هو ينادى بالثورة والتمرد ، ولا هو ينادى بالهرب والانتحار ، ولا هو يريد أن يبحث الانسان فى داخله عن عامل أو عوامل قوة ، فيتشبث به ويقيم عليه حياته ، ولا هو يريد أن يرسم خطا فاصلا بين تلك الحتمية التى يراها تنشب أظفارها فى الانسان ، وبين شىء من الحرية قليل أو كثير لا ريب أنه يتاح للانسان . **انه انسان صارخ . ينظر الى الظلم فيصرخ ، وينظر الى الاجرام فيصرخ ، وينظر الى التسلط فيصرخ .**

وهذا يعنى ان هانس ماجنوس انتسنسبرجر ملتزم . ولقد أخذ التزامه هذا عن معلمه الأكبر **برتولت بريشت** . ولكن الفارق بين الاثنين كبير . **برتولت بريشت يهاجم المجتمع البورجوازى ويبين ما فيه من استغلال ، ويرسم صورة المساوىء التى به ، ولكنه لا يكتفى بهذا البيان وهذا التصوير ، انه يدعو الى العدالة الاجتماعية والى** الاشتراكية . وربما كان السبب فى حيرة هانس ماجنوس انتسنسبرجر هو انه اصلا وقبل كل شىء آخر الفن للفن ، انه لاعب بالكلمة ، يتفنن فى اللعب بها ، تفنن الساحر المتمكن من أسرارها الذاتية وامكانياتها الكامنة . حقيقة انه ترجم التمثيلية الغنائية ((**أوبرا الشحاذين**)) التى كان برتولت بريشت قد اقتبس منها تمثيليته المشهورة ((**أوبرا القروش الثلاثة**)) ، وهى مسرحية او تمثيلية غنائية تتخذ موقفا ايجابيا من مشكلة اجتماعية بعينها ، وترى حلا لها ، ولكننا نعتقد انه باتجاهه الى ترجمة هذا العمل ، يؤكد مذهبه فى عدم التورط فى اقتراح حلول بعينها ، ويؤكد فى الوقت نفسه اتجاهه النقدى الصارخ . وقد صمم على ترجمة هذه القطعة فى الوقت الذى كان فيه يؤلف فصول كتابه ((**سياسة واجرام**)) حوالى عام ١٩٦١ ، واتجه الى دراسة النقابات الاجرامية ، اذ تذكر قصة الاستغلال الشهيرة ، وقصة منظمة الشحاذين ، وغير ذلك من مواد هذه التمثيلية الهامة . وقد لقيت ترجمة انتسنسبرجر الاهتمام من المسرح فأخرجها فى ثوب جديد مسرح هايدلبرج فى صيف عام ١٩٦٦ . فأعطى عددا من التصريحات الصحفية قال فيها ان هذه التمثيلية أشتهرت فى عصرها لأنها كانت تهاجم الأوضاع الفاسدة فيها وقال بالحرف الواحد ((**لقد كان عصرا قذرا بشع القذارة**)) ، وكانت التمثيلية تحلل الاوضاع الفاسدة ، ادق تحليل ، وتعرض للتمثيلية البريشتية المقتبسة منها ((**أوبرا القروش الثلاثة**)) وقال ان بريشت اراد بها نقد الأحوال الاجتماعية فى مطلع هذا القرن ولكنه كان أقل عنفا من جون جى .

معنى آخر للالتزام :

ولا بأس من ان نشير فى ايجاز الى قصة اوبرا الشحاذين وموضوعها ، لكى نلقى شيئا من الضوء على ابعاد التزام انتسنسبرجر **الاجتماعى** والسياسى . صاحب هذه التمثيلية هو **المؤلف** الانجليزى **جون جى** (١٦٨٥ — ١٧٣٢) الذى يحكى عنه انه اتى ، شابا من الريف ، الى لندن فعمل بائعا فى محل تجارة حرير ، وانتهى أمره الى الاشتغال بالأدب . وتمكن من الاتصال

بجمـاعات الأدباء والمتـادبين ، فعرف **سويفت (صاحب رحــلات جاليفر) وبوب** ، وربح من الاشتغال بالأدب مبلغا كبيرا . وقع جي في أيدي جماعة من الاقتصاديين المحتالين يكونون شركة بالأسهم ، وكان من ورائهم رئيس وزراء انجلترا السير روبرت ولبول نفسه (١٦٧٦ — ١٧٤٥) فاخذوا ثروته كلها واعطوه أسهما لم تغن عنـه شيئا . فلما انحطت أحـواله المالية الى درجـة شديدة ، وعلم ان رئيس الوزراء كان وراء الشركة المحتالة ، تقدم في خجل يطلب معاشا من القصر.

ولما أيقن من عدم جدوى المطـــالبة بمعاش ومن فساد الراس الكبيرة قرر ان ينتقم بهجاء الحكومة ورئيسها وبتصوير الأحوال السيئة في المجتمع . وهكذا انشأ تمثيلية **((أوبرا الشحاذين))** التي أفسدت على أوبرا البلاط والطبقة الرفيعة امرها كله ، وكشفت النقاب عن فســــاد البورجوازية والارستقراطية المنحرفة ، وربح جي مالا كثيرا . وكانت الحفلة الأولى عام ١٧٢٨ حدثا اجتماعيا وادبيا هاما . وتدور هذه التمثيلية الغنائية حول جوناتان جريمياه بيتشم التـاجر المحترم ورب الأسرة الوقور الذي يكون جماعة أو عصابة من الأشقياء ومن المتهتكات للعمل لحسابه وكسب المال بطرق غير شريفة . وكان رئيس هــــذه العصابة ، أو هذه النقـابة ، المكونة من الأشقياء والمجرمين على صلة قوية برئيس الشرطة لوكيت تكفل له الحماية . ويدخل الكابتن ماتشيث ، من حثالة قوات الاستعمار في ذلك الوقت ، حيـاة بيتشم ، ويهيم بابنته بوللي ويتزوجها بغير علم أبيها . وما يكون من بيتشم ، الذي يغطيه رئيس البوليس ، ويعينه حتى على قتــــل أفراد من البوليس نفسه ، الا ان يقرر موت ماتشيث . — وقد فهم المجتمع البريطاني في الحال المقصود من التمثيلية واستخرجوا معنى التلميحـــات الي رئيس الوزراء نفسه . — هـــذه التمثيليـــة الهجومية ، التي تكشف فســـاد المجتمع وتبين اضطراب أمره كله ، وتصور حيرة الانســـان العـادي اذا ترمي به الدنيـا في وسطه ، **تجسم شيئا من التزام انتسنسبرجر** . وقـــد حاول انتسنسبرجر في ترجمته أن يلمح الى الأحوال في المانيا ، فاستعمل في ترجمـة كلمــة رئيس الحكومة ، كلمة « المستشار » وهي كلمة لا تطلق في هذه الأيام الا على رئيس الحكومة في المانيا .

وقد اعطى برت بريشت لهذه التمثيلية ابعادا اخرى ، اشار اليها انتسنسبرجر في احاديثه عن ترجمتــه ، وذلك في أوبرا القروش الثلاثة التي اخرجها بموسيقى كورت فايل في عام ١٩٢٨ . واروع ما عمله فيها بريشت هو الأغنيات اللاذعة وقد تعلم منها انتسنسبرجر الكثير . تعلم نقـد اعمال التقتيل والتخريب وابادة الانسان . مثلا في « أغنية المدافع » :

اغنية المدافع :

« جون كان بينهم ، وجيم كان معهم ،
وجورجي وصل الى رتبة جاويش
ولكن الجيش لا يسأل احدا عمن يكون ..
واذا ما صادفهم

جنس جديد
لونه بني أو لونه اصفر

كانوا ربما صنعوا منه
بفتيك ترتار .
... ...

جوني توفي ، وجيم مات
وجورجي ضاع وتعفن
ولكن الدم مازال احمر
والجيش يطالب الآن بجنود جدد .

وهناك نغمة اخرى تعلمها انتسنسبرجر من اغنيات بريشت ، نغمة سوء الأحوال في الدنيا ، وعدم استطاعة الانسان الطيب أن يصنع له مكانا فيها لأن الأحوال لا تسمح . على ان انتسنسبرجر انصرف عن فكرة الانسان الطيب ، وبقي عند حد نقد الدنيا القبيحة . يقول بريشت في أغنيـــة اخرى من التمثيلية ذاتها :

« فالانسان في هذه الدنيا
يفتقر الى النباهة الكافية
لأنه لا يتبين على الاطلاق
كل الكذب وكل الخداع .

. . . .

فالانسان في هذه الحياة
يفتقر الى الرداءة الكافية .
ولكن سعيه السامي
صفة من صفاته الجميلة . »

ويعرف بريشت اهدافا يتغنى بها :

« أن يكون الانسان طيبا ! نعم . من لا يحب هذا ؟
ولكن ، أسفاه ، ما على كوكبنا
من وسائل ضئيل ، ومن عليه من بشر غلاظ .
من ذا الذى لا يحب أن يعيش فى سلام ووئام؟
انما الظروف هى التى لا تسمح بذلك »

او يتغنى بريشت بالايمان بأن الظروف الشديدة القائمة لابد زائلة وبأن الانسان الطيب فى المجتمع الطيب سيأتى بعد أن تتغير الظروف :

« لا تشتدوا فى ملاحقة الظلم ، فقريبا
سيتجمد من تلقاء نفسه ، لأنه بارد
وتذكروا الظلمة والبرودة القارصة
فى هذا الوادى الذى يدوى بالنواح .

نوعان من الالتزام :

هذان اذن نوعان من الالتزام ، وان انعقدت صلة قرابة بينهما . **التزام مكتئب يائس يقف عند حد الصراخ أمام السوء ، والتزام ثائر ان الظلم لابد سيتبدد يوما ما** ، ويعرف ان السوء الذى يخيم على الحياة انما مرده الى عدم تمكن الأخيار ، والى الظروف . يزيد التشاؤم عند انتسنسبرجر شكه فى كل النـاس ، شكه فى الطبيب ، فى القسيس ، فى الدولة فى أهله . وما اظن هـذا الشك نابعا الا من صناعة **فرانتس كافكا ، الذى** نرجو أن نتناوله بحديث خاص . واوضح قصيدة من قصائد انتسنسبرجر يظهر فيها هذا الشك فى الانسان هى قصيدة **((الى رجل فى الترام))** ، وفيها يقول :

« أنا أعرف ما ينبغى ، أنا أعرف :
انك ستخر قتيلا بيد
رجل مثلك ، ولكن قبل ان يحيطك
الموت بروثه ، ستكون قد
قتلت رجلا فى المصعد ، رجلا مثلك
فى الترام بعمى ، أو تكون قد قتلتنى أنا ،
أنا الذى لا أحبك ، أنا الذى أعرف ،
أنا الذى ارى يدك وقد تخضبت ،
وارى انفك هناك حيث يضرب جذوره القتل .
ولهذا فأنا قبل أن أنام افكر فيك
فى حجرة الفندق امام السينما
اراك تحزم لأول مرة حزام وسطك
ولأول مرة تزجى التحية مترددا
وارى كيف انك بعد ذلك بوقت قليل
تتناول المسدس وتدق بماسورته
على بابى ، ولهذا
وكذلك لاننى لا أحبك ، ولأنك
لن تعيش بعد موتى الا يوما او بعض يوم
أفكر فيك انت ، يا أخى النتن . »



ف . كافكا

دفاع عن الذئاب

هذا مجتمع آخر غير المجتمع الذى كانت الثقافة الأوروبية المسيحية تبشر به ، مجتمع وصية حب الآخرين حبنا لأنفسنا . انه مجتمع المجرمين والقتلة ، مجتمع يخاف الانسان فيه من نفسه ، ويخاف من أخيه الانسان المنتن ، فليست هناك مثل يتعلق بها احدهما وليست هناك مبادىء يتمسك بها الناس . ليس هناك غير القتل والفتك والجشع . ولهذا أسمى انتسنسبرجر ديوانه الأول **((دفاع عن الذئاب))**. وقد اراد هذا العنوان تهكميا ، انه يقلب الصورة ويجعل الحمل هو الذى يخيف الذئب ، يجعل فى الحمل مصدر الخطر على الذئب . ولعلنا لا نجاوز فكر انسنسبرجر والحقيقة فى قليل أو كثير اذا قلنا ان هذا العنوان ، وهذه المجموعة من القصائد تأثرت بقصة الذئب والحمل التى روجها شاعر الأمثلة الفرنسى **لافونتين** ، والتى يصور فيها الذئب نفسه كصاحب الحق ، ويصور فيها الحمل كفاعل الذنب ومرتكب الاثم . وما الذئاب الذين يدعى هانس ماجنوس انتسنسبرجر الدفاع عنهم الا عامة البشر ، ماهم الا انا وانت وهو .

قلنا من قبل اننا نوشك ان نعتقد ان حيرة انتسنسبرجر فى أمره بين التفلسف والالتزام ، مردها الى أن الشاعر الشاب فى الحقيقة والأصل فنان تستهويه المهارة الفنية أو المهارة فى الصنعة واللعب بخاماتها قبل كل شىء آخر . وهو يطالعك فى أعماله بأشياء من هذا النوع تخطف بصرك لأول وهلة . فهو يكتب الحروف كلها صغيرة ، ولا يكتب كعادة من يكتبون اللغات الافرنجية أول الكلام بحرف كبير ، ولا يكتب كعادة من يكتبون اللغة الألمانية كل اسم فى أوله بحرف كبير . ثم يأتيك بصور أخاذة . والزمان الذى يصوره انتسنسبرجر هو الحاضر ، هو هذه الأيام التى نعيش فيها ، أيام الحرب العالمية الثانية والفترة التالية عليها . **صورة هذا العصر يصورها ببقع متجاورة أو متباعدة** : الصاروخ المنطلق الى القمر ، السينما ، أفلام صوفيا لورين (قصيدة الى رجل فى الترام ، المقطع الأول) ، المصعد الكهربى ، المستشفى ، .... وكلها ملفوفة بصفات المنكر لانسجام العالم ، صفات القذارة والبشاعة والقبح . ولكن الصورة فى حد ذاتها ، اذا جردناها من الناحية الالتزامية اصبحت لوحة فنية لها قيمتها الاستطيقية . وهو يستعين بالموسيقى من ترديد للقافية ومن تكرار للكلمات ومن تجنيس ، ولا ينصرف عن استعمال شىء من الأوزان الشعرية المعروفة ، الى جانب الانطلاق الى أوزان مجددة . وكثيرا ما يستعمل القرار كأنما يغنى أغنية . وأحب النغمات الى نفسه نغمة المقطع الألمانى الذى يضاف الى كثير من الأفعال فيعبر عن الفناء أو الانتهاء . وهو مقطع جميل النبرة فى حد ذاته

العقاد
والتجديد فى الشعر

بنظرة الطائر التى تلمح القمم ولا تقف عند التفصيلات ، أستعرض الأستاذ الشاعر العوضى الوكيل طريق الشعر فى مصر طوال قرن كامل من الزمان فى مائة صفحة ، كأنما أراد بهذه الوجبة الصغيرة الشديدة الدسم أن يمهل قراءه الى حين سيقصر معه أو يطول ، وعندئذ يفصل لهم ما أجمل ؛ وفى هذه الصفحات المائة ركز بصره على هدفه وهو امامة العقاد فى حركة التجديد الشعرى ؛ لكنه رأى أن انجاز هذه المهمة يقتضيه — كأنه الحارس الأمين على تراث ثمين — أن يذود عن موضع حراسته كل طامع فيه ، دودا يستخدم فيه العصا ان لم تفلح فيه الاشارة اللطيفة .

فبدأ حكايته مما قبل العقاد ، ليبين أن الطريق — طريق التجديد بمعناه الصحيح — لم يكن قد شغله أحد قبل العقاد ؛ فطوال العصر التركى عمل عاملان هامان لسقوط الشعر الى وهدة الضعف والركاكة وهما عاملان يحس بالقارىء أن يتنبه اليهما جيدا ، لانهما هما بذاتيهما اللذان سيكون زوالهما وحلول ضداهما مكانهما ، دليلا على قوة الشعر عند التجديد ؛ وأما هذان العاملان فهما فتور الشعور بالقومية أولا ، وفقدان الحرية الشخصية ثانيا ؛ فحسبنا بعد ذلك أن نعلم أنه هو العقاد الذى اجتمع فى شعره قوة الشعور بالقومية ثم توكيد الحرية الشخصية لنعلم أنه هو المجدد على الأصالة .

نعم لقد سمقت فى سماء الشعر شخصية البارودى فى مطلع النهضة ، لكنه استخدم موهبته الشعرية فى ارتدائه ثوب البداوة ، فحاكى الأقدمين محاكاة مطبوعة ، « كأنما هو الممثل القدير ، لبس دور الشاعر البدوى فوفاه لغة وشعورا وزيا وحركة فخلقه خلقا جديدا » — كما يقول العقاد عنه ؛ ولكى يبين لك مؤلف « العقاد والتجديد فى الشعر » مكانة هذا المقلد الموهوب ، قرنه الى مقلدين حوله أعوزتهم الموهبة مثل عبد الله فكرى والشيخ على الليثى وعائشة التيمورية .

وجاء بعد البارودى ثلاثة من الاتباع الكبار ، وقف عندهم المؤلف وقفة طويلة بعض الشىء ، ليصفى حسابه معهم ؛ فأما أولهم — أحمد شوقى — فلا تلمح فى شعره لا ملامح نفسه هو ولا ملامح من يمدحه أو يرثيه ، « فقصائده كأنها بلا عناوين اذ تصلح أن يوضع على كل منها عدة عناوين » ؛ زد على ذلك ان شوقيا لم يكن ذا أثر فيمن جاءوا بعده ، لا من حيث اللغة ولا من حيث الروح ؛ وأما ثانيهما — وهو خليل مطران — فنفى زعامة التجديد عنه يحتاج من المؤلف جهدا أكبر ، لما شاع عن مطران من ريادة فى حركة التجديد ؛ فيظل — المؤلف — يحدثك حديثا من هنا وحديثا من هناك ، لينتهى بك الى هذه النتيجة التى كان قد أثبتها بنصها فى كتاب



لأنه يجمع بين صوت الفاء والراء فيوشك أن يقلد الريح التى تهب أو الماء الذى ينساب . **على ان شعر انتسنسبرجر فى مجموعه عبـــارة عن ثورة على التراث الغنـــائى التقليدى .** فهـو يحطم الحواجز ويكسر الموازين ويوجز أو يضيف على نحو غير مألوف أحيانا ، ويستعمل كلمات كثيرة قديمة ، ويفرط فى استعمال الكلمات التى تؤدى الى أكثر من معنى ليعبر بها عن حيرته . ولكنك اذا تناولت قصيدة من قصائده لم تتعب فيهـا تعبا شديدا كالذى تتعبه اذا تناولت قصيدة من قصائد جوتفريد بن مثلا . **فانتسنسبرجر يبقى على جرعة من المنطق ، تربط بينك وبينه ، وتصل بين المتامل والمبدع .**

وقد قرأنا لهذا الشاعر الشاب دراسة عن نشأة القصيدة ، عالج فيهـا طريقته فى تأليف الشعر ، وفيها يظهر فنانا أصيلا ، وعالما متمكنا فى الوقت نفسه . فهو يجمع فى الابداع بين القاء ما يخطر بباله الى الورق ، وبين تنظيمه . وانك اذ تقرأ حديثه هذا لترى أن العنصر الالتزامى الذى يدخله فى شعره ، انما هـــو عنصر كثيرا ما يدفعه الى القصيدة المخلوقة دفعا . فاحب شىء الى نفسه ان يخلو اليها ويصفيها مما يختلج فى جوانبها ويضطرب فىحناياها ، ولا يتقيد بشىء، وكأنه موسيقى ينفخ فى مزماره و يحرك القوس على كمانه أو يداعب بالأنامل أوتار عوده . ولكن ثقل الخبرة الأليمة ما يلبث أن يظهر ويضرب الى بعدين ، من ناحية الى الفلسفة التشاؤمية ومن ناحيـــة أخـــرى الى ارتباط بالمجتمع الذى خرج منه .

مصطفى ماهر

□□

له سابق ، وهى قوله : « انه لاجتراء على التاريخ ــ اى اجتراء ــ ان نقول ان مطران قد سبق مدرسة الديوان فى الدعوة الى الاتجاه الجـــديد فى الشعر العربى ، لمجرد أن له قصائد تعتبر نماذج لما تدعو اليه هـــــذه المدرسة ، وأن هذه النماذج سبقت دعوة هؤلاء ببضع سنوات » ؛ وأما ثالثهم ــ حافظ ابراهيم ــ فقـــد احتفظ له بالصفة التى وصفه بها العقاد نفسه ، وهو أنه كان حلقة وسطى بين سابقيه ولاحقيه ؛ فهو من جهة وسط بين شاعر المجالس وشاعر المطبعة الذى يخاطب قراءه دون أن يراهم ؛ وهو وسط من جهة أخرى بين شاعر الحرية القوميـــة وشاعر الحرية الشـــخصية ، وهو وسط من جهة ثالثة بين مبالغـــة الأقدمين وقصد المحدثين .

ويفرغ المؤلف من هذا كله ، ليبدأ الحديث عن « ثالوث المحـــددين » العقاد وشكرى والمازنى ، فيراجع مقدمات دواوينهم التى كتبها بعضهم لبعضهم ، أو التى كتبوها لانفسهم ، ليجد فى تلك المقدمات مقتطفات كثيرة يثبتها دليلا على أن الشعر قد بدأ طريقا جديدا على أيدى هؤلاء الثلاثة الرواد ؛ وها هنا يصنع المؤلف مثل ما صنعه فى الفصل الأول ، وهو أن يتعقب الذين كانوا تصدوا لنقـــد مدرسة الديوان بعامة ، والعقـــاد بخاصة ، ليطاردهم مطاردة الخائف على كنزه النفيس أن يسطوا عليه المعتدون ؛ ويخص بالاهتمام الرافعى وكتابه « على السفور » ؛ على أن المؤلف يحرص فى عرضـــه « لثالوث المجددين »ــ أو مدرسة الديوان كما تسمى ــ أن يستخلص ريادتها وصفوتها ليجعلهما لأعظم الثلاثة فى ميـــدان الشعر ، وهو العقـــاد ؛ حتى اذا ما أنجز هذا الجزء من مهمته ، انفرد العقاد فىبقية الكتاب ــ أى فى النصف الثانى من الكتاب ــ ليتحدث المؤلف أولا عن شخصية العقاد ، ثم عن موقف العقاد من المرأة .

ولست أدرى ان كان من حق من يكتب عجالة كهذه أن يوجه نقـــدا للكتاب المعروض ، فاذا كان من حقه أن يكتب اشارة سريعة فى سطرين ، قلت : أولا ــ ان المؤلف قد استند فى معظم أحكامه الأدبية على ما قاله العقاد نفسه ، حتى لقد كان يكفيه عن ذكر هذه الأحكام الادبية أن يورد قول العقاد بنصه ، ذاكرا لك فى أى كتاب من كتب العقاد جاء النص وفى أى صفحة منه ــ ولما كان العقاد هو موضوع الدفاع ، كان فى الاستناد الى أقواله عند اتهام المعارضين وتأييد المؤيدين ، ما يشبه المغالطة المنطقية المعروفة التى يطلقون عليهـــا اسم « المصادرة على المطلوب » ، فالنتيجة التى كان يراد من المؤلف أن يثبتها ــ وهىامامة العقاد فىحركةالتجديد ــ قد أخدت مأخذ المقدمة التى نرتكز عليها كأنما هى أمر مقطوع بصحته .

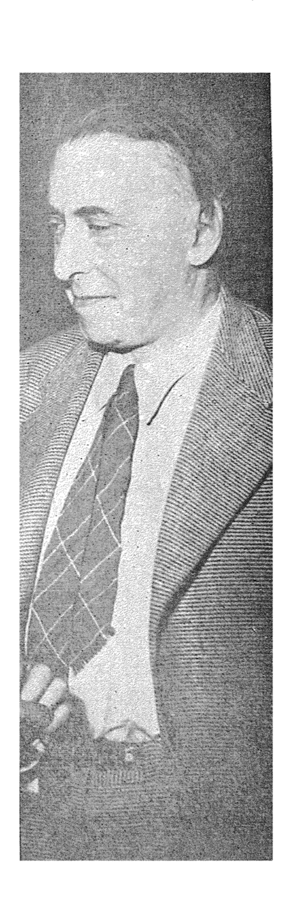
وثانيا ــ جاء اختيـــــار المؤلف لجوانب حديثه اختيـــارا عشوائيا لا ينبثق من طبيعة الموضوع نفسها ؛ فمثـــلا : لماذا يختار الحديث عن موقف العقاد من المـــرأة ليكون هو الموضوع الوحيد الذى يعرض له من بين مئات الموضوعات التى تحدث فيها العقاد شعرا ونثرا ؟ .

على أن كتاب « العقاد والتجديد فى الشعر » سيظل مرجعا قريبا مفهدا لكل من اراد أن يشاهد موكب الشعر الحديث فى لمحة ، ليرى اين موضع العقاد من هذا الموكب .

ثم غابت الشمس التى أذابت الجليد

إيليا إهرنبورج
علامة طريق وشاهد عصر

غالى شكرى



((لقد عشت فى عصر كان مصير الانسان فيه لا يشبه مصير قطع الشطرنج ، بل يشبه أحد الأرقام فى عملية اليانصيب)) .. بهذه الكلمات القايلة سجل **ايليا اهرنبورج** ((عار)) المرحلة الستالينية فى تاريخ الاتحاد السوفيتى. وهى المرحلة التى سبق له أن سجلها فنيا فى روايته ((**ذوبان الثلوج**)) التى صدرت عام ١٩٥٤ اى بعد وفاة ستالين بعام واحد ، وقبيل انعقاد المؤتمر العشرين للحزب بعامين ، وهو المؤتمر الذى أدان فيه **خروشوف** النظام الستالينى ، ويعد من الناحية التاريخية ـ وبالرغم من اقصاء خروشوف ـ بمثابة نقطة التحول الحاسمة فى الفكر الماركسى المعاصر على المستويين النظرى والتطبيقى. واذا كان اسم **ايليا اهرنبورج** يقترن بتلك المرحلة الخطيرة فى حياة الشعب السوفيتى التى يدعونها بمرحلة ((**ذوبان الثلوج**)) فما ذلك الا لأن اهرنبورج ـ على وجه التحديد ـ كان

- **أراد اهرنبورج أن يحقق نموذجا رائدا للمثقف السوفيتى المنفتح على حضارة الغرب من ناحية ، غير المنعزل عن ارض وطنه من ناحية أخرى فالحضارة الغربية عنـــده هى حضارة « الانسان فى هـــذا العصر » .**

- **كان اهرنبورج انسانا فى نضاله ضـــد القهر والحرب والعـــذاب ، ولم يكن فيلسوفا متمذهبا بايديولوجية واضحة أو متكاملة ، فقد آمن بوحدة حضارية تجمع البشر بمختلف جنسياتهم فى ظل التقدم الاجتماعى والسلام .**

- **مات اهرنبورج شـــاهدا على العصر السوفيتى قديمه وحديثه ، وهو الرجل الذى نؤرخ حياته للشمس التى أذابت الجليد ثم آلت فى دورة الوجود الأبدية نحو المغيب .**



ب . باسترناك

يمتلك مجموعة من الخصائص والسمات ينفرد بها بين جميع الكتاب السوفييت من معاصريه ، تجعله جديرا بأن يكون عاما على هـــذه المرحلة وشاهدا صادقا على هذا العصر .

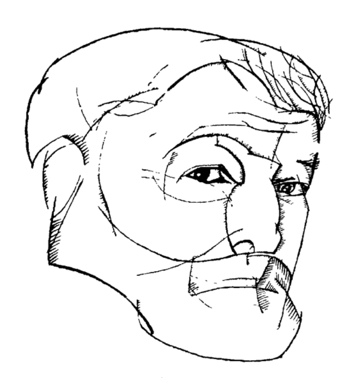
الكاتب والثورة

أول هذه الخصائص انه بلغ من السن عمرا اتاح له أن يعاصر بناء المجتمع الجـــديد منـــذ البداية ، فقد ولد فى ١٤ من يناير ١٨٠١ ورحل عن عالمنا عشية اليوم الأول من سبتمبر ١٩٦٧ ، ومعنى هذا انه أمضى فى هذه الحيـــاة أكثر من ثلاثة أرباع قرن مهدت له أن يكون شابا يافعـــا حين **نجحت الثورة الاشتراكية فى الاستيلاء على السلطة عام ١٩١٧** . ومهدت له من قبل أن يرى بعينيه أحداث الثورة الروسية الأولى عام ١٩٠٥ التى سافر بعدها حوالى عام ١٩٠٨ الى أوروبا حيث اســـتقر فى باريس الى أن شبت نيران الحرب العالمية الأولى فاشتغل مراسلا لصحيفة فى بطرسبرج . ولكن هذه الحرب لم تكن قـــد وضعت أوزارها حين قامت الثورة عام ١٩١٧ فعـــاد الى بلاده . وبالرغم من انضمـــامه الى الاتجـــاهات الثورية ، لم يكن على وعى كامل – كمـــا يعترف فى مذكراته – بمعنى الثـــورة وتفاصيلها ومغزاها التاريخى العام ، ولقد أحس آنذاك بضباب هائل يغطى عينيه بغشاوة تحجب الأشياء عن مرمى البصر .. فقد حاصرته جيوش الثورة وعصابات الثورة المضـــادة فى جورجيا والقرم وغيرهما من ميادين الحرب الأهلية التى اجتاحت طول روســـيا وعرضها . وفى خضم الأمواج المتلاطمة وجد نفســـه يسبح مع تيـــار الثورة ، وان لم يكن يدرى من أين تنبع موجته ، وأين تصب . ولقد استمرت طبيعة « **اللقـــاء**

الأول » بين الكاتب والثورة ، فى بقيـــة مراحل تطورهمـــا ، فلم يكن اهرنبورج فى يوم من الأيام **« كاتبا رسميا »** للحزب أو الدولة . و **« انعدام الرسمية »** فى حياة الكاتب هى السمة الثانية التى تميز اهرنبورج عن بقية الكتاب السوفييت فهى الصفة التى أعطته **« حرية أوسع »** فى تقييم ما يجرى على ارض بلاده . ولعل عمله الأدبى الأول ــ وقد كتبه حوالى عام ١٩٢٣ ــ يفصح عن هذه السمة الهامة فى شخصية اهرنبورج .. وهو قصة دعـــاها **« مغامرات جوليو جورنيتو واتباعه »** . وهى قريبة الشـــبه من رواية سرفانتس **« دون كيخـــوته »** وبطلها ثورى من المكسيك يتصف بنمط خاص بين بقية الثوريين على ظهر الأرض فهو أقرب ما يكون الى أبطال اليوتوبيات أو الأنبياء ولكن فى حدود **« الحلم »** بعالم أفضل تحكم مقاليد أمـــوره سلطة ثورية لم يعرفها التاريخ من قبل ، تقلب العـــادات والتقاليد رأسا عـــلى عقب ، وتخلع جـــذور الحضارة الحديثة من أغوارها . ومن أجل هذه **« الرســـالة »** يبحث جورنيتـــو عن تلامذة مخلصين **« لدعوته »** مهمـــا تباينت اتجاهاتهم السابقة على الايمان بثورته ، ومهما اختلفت بهم السبل فى محاولة تحقيقها ، ومهما تضاربت أمزجتهم عند القيام بها أو فى أساليب تنفيذها. ويتوجه **« البطل الثورى »** الى مؤلف الرواية : اهرنبورج نفسه ، ويصبح أول الحواريين الذين يصل عددهم سبعة أشخاص ثم اختـــارهم من مختلف القارات والحضارات . أحدهم يقرض الشعر على جانب ضئيل من الموهبة ، يجيـــد الجلوس على المقاهى بنفس الدرجة من الاجادة فى البحث عن صديق يدفع عنه الحساب ، وآخر من أثرياء الولايات المتحدة حرفته الموسيقى ، وثالث أســـود من السنغال ، والرابع يؤمن بالعدمية ، والخـــامس عاطل من ايطـــاليا ، والسادس فرنسى دقيق فى اختيـــاره طعامه وشرابه كأى برجوازى متحضر ، والسابع المانى يؤمن بالنظام وماركس وغليوم الثانى فى وقت واحد ومع هذا فهو من خبراء المطاعم المعروفين. ويلتقى الحواريون السبعة ليرسموا خطة الدعاية لمذهبهم الجديد ، فاذا قبض على احدهم فى المانيا مثلا تولى الألمانى مهمة الافراج عنهم ، واذا قبض عليهم فى فرنسا تولى المهمة زميلهم الفرنسي . وهكذا تدور أحـــداث الرواية الســـاخرة فى مغامرات فكاهية مليئة بالواقعية المرة « حتى لا تدرى أيسخر صاحبنا من النظم العتيقة أم من الثورات العنيفـــة ، ولكنك تخرج من الرواية فتؤمن بضرورة التغيير على أية حال » كما قال احد النقاد .

مولد عصر جـديد

وعاد اهرنبورج مرة أخـــرى الى باريس ليعيش فيها معظم السنوات السابقة على الحرب العالمية الثانية ، ويجد نفسه من جديد مراسلا صحفيا لجريدة برافدا هـــذه المرة ــ فيبعث اليها بأنباء الجبهة الغربية حيث بدات بهـــا جحافل النازى التى لم تهاجم الاتحاد السوفيتى الا فى يونيـــو ١٩٤٢ . وكان اهرنبورج طـــوال الثلاثينات قد استطاع النفاذ الى أعماق الحياة الفرنسية لا كسائح مترف وانما كانسان يعانى **« مولد عصر جديد »** كما سجل فى مذكراته ، وكانت فرنسا بمثابة « القلب » من هذا العصر ، فراح يتسمع الى دقاته الخافتة والمضطـــربة والعنيفة والسريعة ، راح يدرس بروية وامعان للفكر كافة المذاهب والاتجاهات الســـائدة على **« الروح الفرنســـية »** فى الأدب والفلســـفة والسياسة والفن ، بين أبهاء الرمزية وجدران المستقبلية وأحلام الواقعية الاشتراكية . لقد كان موقفه من الثورة عام ١٩١٧ هـــو الأب الشرعى لهذا الموقف الذى اتخذه من **« الحياة »** فى فرنسا . وكم من الأدباء الروس الذين توافدوا على أوروبا منذ أواخر القرن الماضى ، فما كان منهم الا أنهم « ذابوا » فى الحضـــارة الأوروبية ذوبانا نهائيا أو « تقوقعوا » داخل صدفة جامدة عزلتهم تماما عن العالم . لقد أراد اهرنبورج أن يحقق نموذجـــا رائدا للمثقف الســـوفيتى المتفتح على حضـــارة الغرب وغير المنعـــزل عن ارض وطنه . وكان يردد على الدوام أنه ينتسب الى هذه الحضارة « الغربية » مرتين : الأولى لأنها ليست غربية الا بالمعنى الجغرافى والزمنى الموقوت ، وانما هى حضارة **« الانسان فى هـــذا**



ا . همنجواى

العصر)) وبالتالى فهو ينتمى اليها لمجرد كونه انسانا يعيش فى هذا العصر . وهو ينتمى اليها مزة اخرى بصفته روسيا ، خاصة وانه ولد فى مدينـــة بطرسبرج (لينينجـراد) التى تؤرخ لانتقال الحضارة الغربية اليهـــا بجهود بطرس الأكبر . هذا التفتح على الحضارة الأوروبيـة يشكل السمة الثالثة فى شخصية اهرنبورج ، فقد منحه هذا التفتح قدرة لا حد لها على رؤية وطنه وثورته وتطوره رؤية موضوعية أمينة ، ومنح هـــذا التفتح أدبه مذاقا ((**معـاصرا**)) لا يتناقض مضمونه الانسانى الرحب مع شكله الروس الأصـــيل . ولعل سنوات الثلاثينات السابقة على الحرب الثانية ــ التى قضـاها فى باريس ــ هى أغنى مراحل عمره الفنى والزمنى على السواء فقـــد عاش الى جانب الصراعات الفنيـــة والفكـــرية ، الصراعات السياسية والاجتماعية التى اختمرت فى الانهيـار المروع لفرنسا أمام الضربات الأولى لجيوش النازى ، وهى النهاية التى تشكل العمود الفقرى فى أعظم رواياته على الاطلاق ((**سقوط باريس**)) . وهى الرواية التى ينبض فيها قلب اهرنبورج بمحبة الشعب الفرنسى وكراهيتـــه العريقة لجنـود الفاشية من أبناء فرنسا الذين فتحوا ابوابهـــا للغزاة فلم يبذل هؤلاء مجهودا يذكر فى فتحها . ولكنه أيضا من ناحية اخرى لا ينسى الوجـوه المشرقة من ابناء فرنسا الوطنيين الذين اصبحوا فيما بعد أبطال مقاومتها حين سقطت كل القلاع ونشرت سقوط باريس لأول مرة عـــام ١٩٤٠ خارج الاتحـــاد السوفيتى ، ثم نشرت داخله ونالت عام ١٩٤٢ **جائزة ستالين** . وكان ستالين معجبا بمقالات اهرنبورج التى يرسل بهـا من الخارج الى البرافدا وازفستيا ، ويصفها قائلا انها ((**كتائب كاملة من المحـــاربين**)) .. غير أن ستالين لم يكن يدرى ان ((الحرب)) وحدها هى التى دفعت اهرنبورج الى شحذ البصر نحـو وطنه عـلى أثر اقتحام النازى لأراضـــيه ، أما «روسيا دون حرب» فلم تكن سوى الستالينية التى اتخذ منها موقفا ((متحفظا)) عبر عنه عمليا بالبقاء فى فرنسا ((بعيدا عن الأزمات)) كما يقول البعض ، وكذلك عبر عنه فنيا بتناول الحـرب الوطنية وحدها فى روايته التالية ((**العاصفة**)) التى نالت هى الأخرى ــ لدهشته الشديدة ــ جائزة ستالين عام ١٩٤٧ . ولقـــد تصـدى لاهرنبورج حين نشر مذكراته مجموعة من النقاد والمعلقـــين الذين كتبـــوا فى ((**الازفستيا**)) و ((**الجازيتا**)) يتساءلون لماذا صمت اهرنبورج أيام ستالين ؟ وتراوحت صيغة الســـؤال بين الحدة والعنف والاتهام وتفاوتت قيمة صاحب الســـؤال من **يرميلوف** الى **متشـــنكو** الى **أوشاكوف** . وعندما انهالت أبواق الهجوم على

اهرنبورج ابتسم فى هدوء واجاب احد أصدقائه : لعلهم يذكرون اننى دخلت مع خروشـوف فى معركة بسبب اعترافى الصريح « **كنا صامتين لأننا كنا خائفين** » فقد ثار خروشوف قائلا : « **لا .. اننا لم نقل شيئا لأننا كنا نجهل الحقيقة** » . على انه يبقى لخروشـوف واهرنبورج على السواء ، أنهما كانا ـ هـذا فى الأدب وذاك فى السياسـة ـ رائدين عظيمين لمرحلة « **ذوبان الثلوج** » فى تاريخ الاتحاد السوفيتى .

السلام والسلاح

وعلى أثر انتهاء الحرب ، وفى عام ١٩٤٦ ، قام اهرنبورج بزيارة الولايات المتحدة الامريكية حيث أمضى شهرين شعر خـلالهما بخطورة التفرقة العنصرية وتعاظم الدعوة لحرب ثالثة ، وكان هذا الشعور هو بداية نضاله من اجل السلام ، وكان « **مجلس السلام العالمى** » هـو الشكل التنظيمى الوحيد الذى انضم اليـه اهرنبورج فى حياته ، ذلك أن حركة السلام كما أفهمها كانت حركة انسانية عامة أشمل كثيرا من الدعوات الأيديولوجية ، فكان يقول « حـركة السلام لا تدعى ابدا احتكار النضال من اجـل السلام ، وهى تحيى من صميم قلبها اية منظمة واية حركة تسعى الى تدعيم السلام . وانا على يقين من انه من الممكن أن نتفاهم مع كل الناس المعادين للحرب فى العمل ضـد الذين يريدون الحرب ، مهما كانت افكارهم » .. وتلك هى السمة الرابعة التى يتميز بها اهرنبورج أنه كان « **انسانا** » فى نضاله ضـد القهر والحـرب والعذاب ، ولم يكن فيلسوفا متمذهبا بأيديولوجية واضحة أو متكاملة . هذه « الانسـانية » هى التى تسببت له فى كثير من المتاعب ، وهى نفسها التى تشكل الدعامة الرئيسية لروايته « **الموجة التاسعة** » حيث تكاد أن تكون ردا على قصته الأولى ، فالحيرة ، والقلق والعذاب الذى يضنى العالم لا شفاء منه الا « **بوحدة حضارية تجمع البشر بمختلف جنسياتهم فى ظـل التقـدم الاجتماعى والسلام** » . وظلت الكلمـة التى نشرتها له مجلة « كولير » الامريكيـة دستورا لمجموعة من المثقفين فى العالم يؤمنون بأنه قد آن الأوان ليستريح الانسان من عنـاء الجوع والعبودية معا ، لا ان يستريح من أحدهما على حساب الآخر ... قال فى كلمته التى ارادها تسجيلا لانطبـاعاته عن رحلتـه الى الولايات المتحـدة « اننى اريد أن أؤمن بأن الأمريكيين سيجدون داخل ذواتهم من قوة الروح والادراك والحكمة لكى يقولوا للناس الذين يتحدثون عن الحرب العالمية الثالثة : **كفى ، اننـا لسنا على استعداد لأن ندفع دماءنا مدادا لمحابركم** » . على أن القضية ليست بهذه البساطة ، فالسلام شىء يختلف عن « التسـليم » بالأمر الواقع . لهذا يكتب اهرنبورج فى مذكراته أنه كان مـع همنجواى فى اسبانيا ، وذات يوم قال له صديقه الكاتب الامريكى « قتل ليلة امس شاب يتمتع بجنسية الولايات المتحـدة بالقرب من المدينة الجامعية . كان قـد حضر الى فندقى مرتين وتحدثنا فى كل شىء وفى لا شىء . كنت أود أن اقدمه اليك . كانت له جملة مفضلة : ليس أقذر



يوفتشنكو

من الحرب . ولكننى فى الحرب افهم لماذا ولدت. فلابد من اقصاء الفاشست عن مدريد . وبعد صمت ، قال **همنجــواى** : اترى كيف تكون الأمور ؟ **نريد ان نقول وداعا للسلاح ، ولكنك لا تملك الا ان تقبض على السلاح !** » . واصابت هذه العبارة موقعا شـديد الحساسية فى قلب اهرنبورج . ومنحت هذه « **الانسانية** » ادبه مذاقا « مرا » دعاه البعض تشــاؤما ، وقال البعض الآخر انها «**عدمية**» ، والحق ان انسانية اهرنبورج التى تتمتع ببصيرة نافذة هى التى تجعله يسجل فى مذكراته على سبيل المثـــال « طالما تساءلت ما سر احزان فرنسا ؟ ان حزنها يكشف جمالها . فعلى شواطىء المحيط يعـد الصيادون شباكهم الناعمة الزرقاء . والأبقار السوداء تغوص فىالحشائش الخضراء كالطفولة. والمنــازل البيضــاء الصغيرة التى يسكنهـا الفلاحون ... والعمر قصير جدا ، هـذه هى اغنية شاب خجول اسمعها من نافذتى . الشاب اكبر من مقاس بدلته . لقد جاء هــذا الشاب متأخرا الى هذه الدنيا . فكل شيء قد تم . وكل الأماكن احتلت . وكل الشيوخ احتلوا المقـاعد كلها . وكل الروايات قد كتبت . ولا يستطيع هذا الشاب ان يغنى غير اغنية واحدة تقول : « **العمر قصير جدا** » . هذه «الانسانية المريرة» هى اللون الغالب على شخصية اهرنبورج وادبه وتجربته العريضة فى الحياة .

دفاع عن باسترناك

ومنذ أن كتب « **ذوبان الثلوج** » قبل وفاة ستالين ، وهو فى معــركة ضارية مع اطراف متعددة فى الاتحاد السوفيتى .. هو فى معركة متصلة مع المحافظين الذين ماتزال الستالينية تلعب دورها فى حياتهم وسلوكهم بوعى او بغير وعى ، ســواء كان هؤلاء المحافظين فى قمـة السلطة كخرشوف أم كانوا من زملائه اعضـاء اتحاد الكتاب السوفييت . لقد كان « **التحول عن الستالينية** » فى حياته منهجا قبل ان يكون موضوعا روائيا لعمل فنى ، ويبدو أن هــذا التحول عند بعض خصومه كان مجرد «**ضرورة سياسية عاجلة** » تمليها الأحداث أكثر ممــا يمليها الفكر . لذلك وقف اهرنبورج فى شجاعة ضد « **محاولة ذبح باسترناك ادبيا** » حين حصل على جائزة نوبل ومن قبلها حين صدرت روايته « **دكتور زيفاجو** » خارج الاتحاد السوفيتى . وكان من راى اهرنبورج ان الرواية ليست عملا عظيما ، وقد يكون كاتبها بعيدا عن الصواب فى رؤية الأمور ، ولكن انتصادر عملا ادبيا وصاحبه لهذه الأسباب فانها سابقة خطيرة لا ينبغى على الجيل الحالى أن يتحمل أوزارها . وكان من رأيه ايضا أن جائزة نوبل من بعض نواحيها ربما كانت جائزة سياسية ، ولكن ما لا ريب فيه هو أن باسترناك شاعر روسى عظيم ، لا نستطيع ان نعتذر بشأنه للأجيال القادمة أننا حرمناه من الجائزة وكدنا أن نطالب برأسه لأن « **الآخرين** » شاركونا الرأى فى كونه رجلا عظيما . ويقول فى مذكراته « **ان علينا أن نشكر مرة أخرى أولئك الذين كانوا على درجة كافية من القوة والذين أدركوا أنهم باستنكارهم الحكم التعسفى يعززون ثورة اكتوبر** » .. أى انه يرى فى اتساع السلوك الديموقراطى من الدولة الذى أعلن عن نفســه فى المؤتمر العشرين ، عودة الى التقاليد الأصيلة للثــورة الاشتراكيـــة الأولى ، بينمـا كانت « الستالينية » مجرد ظاهرة مرضيـة عابرة . وبالتالى فان التشيع لأية اجراءات تعسفية فى الوقت الحاضر ، انما يصدر عن أولئك الذين لم يتخلصوا بعد من آثار المرض القديم . ومن هنا كانت معركته الحـادة المزدوجة مع زملائه من ناحية ، وهم هذا النفر من الكتاب السوفييت الذين كانوا يرفضون ترجمة اعمال **كافكا وفوكنر** و **جيمس جويس** و **ألبير كامى** . ومن ناحيــة اخرى معركته مع خروشوف على اثر خطابه فى ٨ مارس ١٩٦٣ ضد الشعراء الشباب من أمثال **يفتوشنكو** والفنانين التجريديين. قال اهرنبورج يومها ان حرمان الأديب أو الفنــان من حرية « التجريب » و « التجديد » ــ حتى ولو لم

تثمر هذه الحرية عملا ناضجا ـ فانهـــا شيء ضروري غاية الضرورة لاكتشاف العـــالم من حولنا . فنحن لا نملك القول بأننـــا البـــداية والنهاية او اننـــا الأولون والآخرون ، لأننـــا لو جرؤنا على هـــذا الادعاء لسقطنا فى هاوية اليقين المطلقة ، واقول هاوية لأن هذا اليقين لن يوجد الا فى أحلامنا حيث تلفق أوهامنا مطلقـا يرضى ســذاجتنا وغرورنا ، فاذا استيقظنـــا حقيقة سقطت مطلقاتنا وهوى يقيننا . وقـــد كان يرى فى « **الرواية الجديدة** » اتجاها عقيما ومتخلفا ولا يمكن اعتبـــاره نوعا من التجديد الخصب الذى حققـــه رواد الرواية الحديثة **بروست** و **جويس** و **كافكا** . ولكنه دعا باصرار، المرة تلو الأخرى ، ان يتفاعل الكتاب السوفيت مع الواقع الخارجى فلم تعد روسيا هى «**الجبهة فى الحرب الأخيرة** » ولم تعـــد هى « **مشروع السنوات الخمس** » أو « **السياســة الاقتصادية الجديدة** » او « **المزارع الجماعية ومناجم الفحم ومحطـــات توليـــد الكهرباء** » الى غير ذلك من مشـــاهد رئيسية فى الأدب السوفيتى .. آن الأوان حقا لاطلالة جديدة على العالم من حولنا، تماما كما صنع روادنا فى القرن الماضى حين أطلقوا على أوروبا فى نظرة ، ثم على روسيا فى نظرات وكتبوا بعـــدئذ شوامخ لن يبليها الدهر . ان الحفاظ على التقاليد الروسية فى الأدب ، يعنى فى نفس الوقت أن نتفتح على جيراننا فى الأسرة الأدبية العالمية والانسانية مهما تباينت نظرتنا للعالم عن نظرتهم . اننا نشاركهم عضوية الأدب العالمى والانســـانى منـــذ أن تمكن **تولستوى** و **دستويفسكى** و **تشيكوف** من الحصول على هذه العضوية . ولسنا على استعداد للتفريط فى مقاعد آبائنـــا الكبار ، لمجرد أن نطيع آباءنا « **الصغار** » . وكان يقصد بالآباء الصغار رجال السياسة ، فشنت عليه الصحف هجوما حادا اتهمته فيه بالزيغ والانحراف والخضوع لتيار الثقافة البرجوازية . ولكن شخصية « المقاتل » فى اهرنبورج ـ وهذه هى سمته الأخيرة ـ لم تأبه لهذا الهجوم الحـــاد ، بل حاول استغلاله لمصلحة الأجيال الجديدة ، ودخل فى مناقشات طويلة مع زملائه كانت حصيلتهـــا الايجـــابية ما يشعر به النقاد خارج الاتحاد السوفيتى من نمو وازدهار جديدين فى الأدب الســـوفيتى المعاصر .

مرحلة ذوبان الثلوج

وتبقى روايته « **ذوبان الثلوج** » بعد ذلك كله ، بمثابة الوثيقة الجامعة المانعة لهذه الصفات والخصائص التى يتمتع بها اهرنبورج ، والتى كانت عملا رائدا لأدب مابعد المؤتمر العشرين ، كما كانت وما تزال نقطة التحـــول البارزة التى سجلت من احد وجوهها فظاعة الماضى ، وبشرت من الوجه الآخر روعة المستقبل ، وفى الحالين كليهما ظلت « **نذيرا باقيا** » كلما عاودت مظاهر مرض الطفولة اليســـارى أن تخريبها لصمام الأمن فى اى بنـــاء اشتراكى ، أعنى صـــمام الديموقراطية . وتكاد « **ذوبان الثلوج** » أن تكون رواية بلا أحداث « مادية » كبيرة ، فهى تعتمد من زاوية رئيسية عـــلى « الشـــخصيات » فى تباينها الفريد وحيويتها الدافعة التى يتميز بها الأدب الروسى الكلاسيكى . ولعـــل اهرنبورج و **شولوخوف** وحدهما من بين جميع الكتـــاب السوفيت المعاصرين هما اللذان يستلهمان أعرق التقـــاليد الأدبية الروسية فى أعمالهما الفنية ، ولكن شولوخوف فى تأثراته اقرب الى تولستوى فى مطولاته « النهرية » المرتكزة على الشخصيات حقا ، ولكنها لا تغفل الأحداث الكبرى المرافقـــة لهـــا أيضـــا . أما اهرنبورج فهى اقرب الى شخصيات **تشيكوف** و **دستويفسكى** و**ترجنيف** بغير تركيز على احداث هامة تواكب الشخصية فى تطورها . ان ما يعنيه فى المقـــام الأول هو « تفاصيل الشخصية من الداخل » لا فى كونها انعكاسا لمعطيات خارجية ، وما حالات «الفعل» التى تقدم عليها الا لحظة التفاعل بين الداخل والخارج ، والأغلب انها لحظة الصراع كذلك . وفي « ذوبان الثلوج » نلتقي بمجمـــوعة مـــن

الشخصيات « العادية » ولكنها شديدة التفرد والتمايز بحيث تنعدم اية خطوط متوازية على طول الرواية . قد تتقاطع هذه الخطوط حقا فى نقطة هنا أو هنـــاك ، ولكنهـــا ابدا لا تلتقى أو تتشابه ، بالرغم من « وحدة » الأمان والمكان التى تظلل الجميع برائحة المجتمع المغلق المكتوى بنيران البيروقراطية العمياء والصمت القاتل . اننا نصادف الطبيب والعامل والمدير والفنـــان والمثلة ، ولكنهم جميعا يعيشـــون فى حـــالة انسانية متقاربة ان لم تكن واحدة . ومع هـــذا فما أشد التباين بين سابوروف الفنان الأصيل الذى يستعرض لوحاته من انعكاسات الطبيعة على وجدانه الحقيقى ، وبين فولوديا الذى «باع نفســـه » لرسم الدجـــاج والمديرين والمزارع التعاونية : أولهمـــا يكاد يموت جوعا ، والآخر يعيش فى بحبوحة ، وكلاهما يحيـــا على حافة الهاوية والفصام العقلى المدمر وكذلك ما اشد التبـــاين بين جورانليوف المدير البيروقراطى الذى تزوج من لينا كيوم ترقيته رئيسا للمصنع وبين سوكولوفسكى الرجـــل متعـــدد المواهب والهوايات ، يتنقـــل بذوقه بين تصميمـــاته الهندســـية وألوان ليوناردو دافنشى والنباتات النادرة ، وحين تهجره زوجته الى بلجيكا وتموت فى الحرب لا يبقى منها سوى ذكرى حية تؤرقه بين الحين والآخر هى ابنته ماشا التى اصبحت راقصة الباليه مارى . ولكن هـــذا التباين فى تكوين الشخصيات يقصد اليه الكاتب قصـــدا وكأنه يضع مجموعة من المواد الغريبة فى انبوبة اختبار واحـــدة ويجرى عليها تجربة ما ليخرج بنتيجة مؤكدة من التحليل النهائى هى ان المناخ « الواحـــد » الذى عاشته هـــذه الشخصيات المغايرة لبعضها البعض فى كل شىء ، انما يغير فى تركيبها الذاتى تغييرات جوهرية يدمغها اخيرا « بحياة » متقاربة ان لم تكن واحدة .

وهـــكذا نحن نلتقى مع معظم هـــــذه الشخصيات فى البداية وهى فى حالة **« احجـــام عن الحيـــاة »** فبالرغم من أن لينا ــ زوجـــة جورافليوف ــ تقع فى هوى المهندس ديمترى كورتييف ، الا انهما يبديان فى سلوكهما العملى ما يباعد بينهمـــا تباعدا مبللا بالدموع « كان ديمترى فى الصف العاشر فى المدرسة عنـــدما واجه أول محنة كبيرة فى حيـــاته . فى خريف ١٩٣٦ اعتقل زوج امه . وفى صباح اليوم التالى راى خارج المنزل ميشاجريبوف أعز أصـــدقائه فناداه ليبثه همومه ويسأله النصيحة . ولكن ميشا تجهم ، وزم شفتيه ، وعبر الشارع الى الجانب الآخر دون أن ينبس بكلمة . وبعد ذلك بأيام طرد ديمترى من منظمـــة الكومسمول » وتطورت حياته بعد ذلك فى خط دام حـــزين ، ولولا انه كان على درجة عالية من الكفاءةالذهنية لما استطاع ان يكمل تعليمه ، ولولا أن كان على علاقة طيبة مع زملائه لما تمكن من أن يعود مواطنا عاديا .. وبينما كان يحرز كل يوم ما يعوضه عن الأيام السوداء التى عاشها فى صباه ، فقد حبه فى الحرب اذ انفجر لغم فى ضابطة الاشارة التى أحبها وماتت ، وعاد الى أمه يقول **« لقد فقدت سعادتى فى الحرب ، ولم يعد الزواج يخطر لى على بال »** . وها هو ذا الآن يقف فى اجتمـــاع القراء بالمصنع يندد بمؤلف رواية خطر له أن يصور مآزق القلب الانسانى التى تكاد تخرج أحيانا عن حدود المنطق والتقاليد المرعية ، ذلك أنه يحس فى أعماقه بخطـــر حبه للينا ــ وهى زوجة مديره ــ فيبرر هروبه من مشاعره ومن مواجهة لينا على السواء بأنها « مشـــاعر غير صحيـــة » ولا ينبغى للأدباء أن يخوضـــوا فى وصفها ! ويظل فى غرفته وحيدا « بينما خياله الضخم يثب على الجدران النظيفة البيضاء مثل غريب مذعور » . وهكذا أيضا لينا تغالب ضعفها و « تستمر » فى الحيـــاة مع زوجها الذى شعرت معـــه بأنهـــا تموت موتا بطيئـــا ، هى تعلل «استمرارها» بابنتهما شورا حينا ، وبخوفها من أمها التى لم تبد موافقتها على الزواج حينا آخر، وبتهيبها من مواجهة الناس حينـــا ثالثا . أما زوجها نفسه فلا يفكر فى شىء من هذا القبيـــل وانما هو يبحث عن أكثر الوسائل حفاظا على مركزه فى المصنع « فى الصيف المـــاضى قال له سكرتير لجنة الحزب فى المدينة انها لفضيحة أن تظل الأكواخ والعشش التى يسكنها العمال على حالها بينما ميزانية البناء اعتمدت منـــذ عام ، فكيف انفقت ؟ فأجاب دون أن تهتز له شعرة : آلة سبك الدعامات الجديدة ، لقد كانتضرورية جدا . بدونها كان من المستحيل أن نحقق الرقم المحدد لنا فى الانتاج » .

وكذلك الأمر فى أسرة بوخـــوف المـــدرس العجوز الذى ما يزال يذهب الى المدرسة بين الحين والآخر ليرى تلاميذه القدامى ويتناقش معهم ويدعوهم الى منزله ليساعدهم فى حـــل مشاكلهم . وهو فى دهشـــة من انه يفهم هؤلاء الغرباء بينما لا يستطيع أن يفهم ابنته سونيا ؛ ولا يستطيع أن يحل مشكلة فولوديا . الفتـــاة تحب سافشنكو الذى يبادلها الحب ، ولكنهما ما أن يلتقيا حتى تتحول اللحظـــة الى شجار لا يدريان مصدره . هى تراه « عاطفيا » أكثر

من اللازم ، وهو يراها « منطقيــة » اكثر من اللازم ، وتسير حياتهما بين شد وجذب يحتار فيهما الأب والأم . أما فولوديا فلا يدرى ان كان يحب تانشكا الممثلة التى تعرض عنـه وتقبل بلا ضابط معين يحكم حركتها معه . وهو يدرى شيئا واحـدا أن نبات اللفت أكثر ضرورة من الفن لأن « **الأفكار لا تجلب لصاحبها الا كسر الرقبة** » وهو لذلك وطد العزم على ان يتحول الى « مومس » فى مجال الفن يرسم ما يطلب منه سواء كانت اللوحة عن اجود أنواع الشيكولاتة أو عن العامل النموذجى ، فالمهم الآن هو النقود والا الموت جوعا ، وهو المصير الذى ينتظر أمثال ســابوروف : أن يرفض أن يرسم الدجاج أو مديرى المصانع ، ولذلك فهم يرفضون أن يقيموا معرضا للوحاته العظيمة . والنتيجة انه يعيش فى مستوى لا يرتفع كثيرا عن معيشة الحيوانات « لعن كريوكوف الفنانين لتشاؤمهم وصـاح : يجب أن يكون عندنا تفاؤل . ثم اخـذ يشرب ويشرب الى أن حملوه الى المستشفى .. لماذا توجد كل هذه الكميات من الثلوج ؟ ما اتعس أن تحس بأنك لم تعـد تريد أن تستمر فى الحياة .. »

ويكاد اهرنبورج أن يجعل من هذه القضية محور الرواية كلهـا ، ذلك أن فولوديا ليس راضيا كل الرضا عن هـذا النمط من انماط الوجود « سأقيم فى مستشفى للأمراض العقلية واظل ارسم دجاجا من سلالات ممتازة وفقـا للتعليمات » . وكورنييف ما يزال يذكر مقـالا قراه لجوركى منذ مدة طويلة جاء فيه اننا بحاجة الى مذهبنا الانسانى الخاص ، السوفيتى «هذه الكلمة طواها النسيان . لا تزال المهمة امامنـا ويجب أن ننجزها ، فى تلك الأيام كانت الكلمات ماتزال احساسا سابقا للعصر ، أما الآن فقد آن الأوان لنتصدى لها » . وتكاد الأحداث بعـد ذلك أن تصبح ظلالا للتغير الهائل الذى طرأ على الوجـدان البشرى وليس العكس ، أو كما قال كورنتيف « نحن ننمو بسرعة فائقة . واحيـانا يعجز العقل عن ملاحقة التغير ، واحيانا اخرى يعجز القلب » . فقـد تمكنت لينا أخيرا من مصارحة زوجها بالحقيقة وهى أنها « انفصلت » عنه بالفعل منذ بعيـد ، وعليهما أن يواجهـا الحقيقة بغير مداراة وبشجاعة . ولقد واجـه جورافليوف الأمر بشجاعة يحسد عليهـا ، غير أن هذه الشجاعة قد تهاوت واندكت حصونها مع هبوب العاصفة التى اسقطت اكواخ العمال ، فسقط هو ايضا عن المقعد الذى تصور انه جزء لا ينفصل عن جسده . وكان انفصاله عن هذا المقعد ابشع بما لا يقاس من انفصاله عن لينـا وابنتهما شورا « أين كان جورافليوف ؟ ماذا انتهى اليه امره ؟ لا أحـد يذكر على الاطلاق . عاصفة تهب ، وتسبب كثيرا من المتاعب ، ثم تمر ، من يتذكرها بعد أن تكف عن الزئير ؟ » .

والتقت لينا مرة أخرى بديمترى كورتييف ، تقاطعت الخطوط فى منعطف أحد الشوارع حين سمعت من يناديها باسمها مجـردا من الألقاب « ومرا بشجرة تذكرتها لينا ، كانت قد رأتها وهى تغرس فى احـدى امسيات الخـريف ، والناس يتجمعون ليشهدوا غرسهـا . كانت ما تزال عارية ، ولكنك لو أمعنت النظر للحظت غطاء صـغيرا من الزغب الأخضر » . واذا كان سوكولوفسكى قد احب فيرا بالرغم من الوعد القاطع الذى اخذه على نفسه امام امه حين دفن حبه عند أبواب برلين ، واذا كانت فيرا قد شكت فى امكانية هذا الحب طويلا ، فان « المرض » الذى اصابه قد اتاح لهما فرصة « المواجهة » الحقيقية للأمور . وفى الخـارج كان هنـاك اضطراب وفوره . كان الشتاء ، اخيرا ، يولى الادبار . على الرصيف ، كان الثلج قـد ذاب وتحول الى جدول ماء ينساب ... ستأتى فيرا الآن ، وانا حتى لا افكر فيما سأقوله لها ، لن اقول شيئا . أو سأقول : فيرا ، لقد حل ذوبان الثلوج » . اما أسرة بوخوف العجوز الذى كان ما يزال يغالب الضعف والمرض ، فقـد ودعت الشتاء مرتين : الأولى حين ودعت سونيا الى المحطة فى طريقها الى المصنع الذى عينت فيـه بعد أن حصلت على شهادتها الجامعية . وهناك على الرصيف ، يفاجأ الجميع بسافشنكو ، لقد ظنوا أن القطيعة بينهما كانت نهـائية . ولكن ها هوذا يعود وقلبه يختلج وعيناه متوهجتان ، وسونيا تقول « سأكتب » ولا يدرى هل تقصده أم تقصد أمها ، وسونيا تناضـل شفتيها حتى لا تفضحانها ، وهو يؤكد لها انه سيلحق بها فى أول اجازاته . وودعت أسرة فولوديا الشتاء مرة اخرى حين التقى فولوديا بتانشكا من جديد ، وتسأله هل يؤمن بالمعجزات فيجيب بسـؤال جديد : ماذا تعنين بالمعجزة « لقد انتهى الشتاء — وهذه معجزة أولى ... وشجرة الصفصاف ذات الأهداب تزهر ، وهذه معجزة ثانية ... والعشب ينبت — وتلك ثالثة . وهـذه اهم المعجزات جميعا : انظرى ! يا للمخلوقة الصغيرة ... ناصعة البياض .. لقـد كسرت القشرة الثلجية » .

شاهد على عصره

وتنتهى قصة « ذوبان الثلوج » وينشرها اهرنبورج عام ١٩٥٤ غداة العام الذى رحل فيه ستالين ، وبدأ الاتحاد السوفيتى بعد هــذا التاريخ بعامين كاملين يعلن على الملأ : لقد بدأت مرحلة ذوبان الثلوج . ولقد أثارت الرواية عند صدورها الكثير من التعليقات والمعارك ، الفنية والفكرية . رحب بها نقاد الغرب فى البداية ، وكانت النتيجــة أن تورط بعض النقـــاد « الاشتراكيين » فى رد الفعل فهاجموها .. ثم انحسرت الموجــة الستالينية رويدا فأصبحت الرواية علمــا على مرحلة كاملة فى تاريخ الثورة الاشتراكية الأولى . وهى لا تعد ــ من الناحية الفنية ــ فى مستوى شقيقتها **«سقوط باريس»** ولكنهــا تحمل فى ثناياها تجربة رائدة ، تمثلت الى حد كبير تقاليد الأدب الروسى العظيم فى القرن الماضى ، وتخلصت من شوائب الأدب السوفيتى الحديث ، فليست « الحــرب » هى المشهد الرئيسى فى الرواية وان القت ظلالها على جميع الشخصيات ، وليست « الدعوة » السياسية المباشرة هى هذا المشهد ، وان تضمنتها جميع المواقف .

يقول اهرنبورج فى أحدث اجزاء مذكراته « اننا نرى شعيرات المشيب فى المرآة عندما نقف أمامها نحالق لحانا . ولكن من الصعب ان نرى المستقبل » وليس هذا صحيحا بشكل مطلق ، فقد أثبت صاحب « ذوبان الثلوج » أن الأدب يرتفع أحيانا الى مستوى النبوءة فيرى ما تفصح عن صحته الأيام ولم يكن حينذاك الا فى مجاهل الغيب . ومات اهرنبورج ، شاهدا على العصر السوفيتى ــ قديمه وحديثه ــ والرجل الذى تؤرخ حياته للشمس التى أذابت الجليــد ، ثم آلت ــ فى دورة الوجود الأبدية ــ نحو المغيب .

غالى شكرى

أقدم مهرجات سينمائى فى العالم

أقيم مهرجــان فينســـيا السينمائى الدولى بايطاليا الذى يعد اقدم مهرجان سينمائى فى العالم وذلك للمرة الثامنــة والعشرين ، وقــد اشتركت فيه ١٣ دولة أوربيـــة بتسعة عشر فيلما روائيا ، ٥ افلام ايطالية ، ٥ افلام فرنسية ، ٣ افلام من المانيــا الغربية ، فيلمين من بريطانيا ، وفيلما واحدا من كل من المجر ويوغســلافيا وتشيكوسلوفاكيا والولايات المتحدة الامريكية .

وكان من بين الافلام الايطالية الفيلم المشترك مع الجزائر « الغريب » المعد عن رواية البير كامى والذى اخرجه لوكينو فيسوكونتى ، ومن بين الافلام الفرنسية فيلم « الجدار » المعد عن قصة سارتر والذى اخرجه سيرج روليه .

وقد فاز الفيلم الفرنسى « جميلة الصباح » للويس بونيل بجائزة الأسد الذهبى وهى الجــائزة الكبرى للمهرجان ، وفازت يوغسلافيا بجائزة الممثل ونالها ليو بيزا سمرد جيل عن دوره فى فيلم « الفجــر » لبوريزا جورجيفتش ، وبريطانيــا بجــائزة الممثلة ونالتها شيرلى نايت عن دورها فى فيلم « الهولندى » لأنتونى هارفى .

كذلك نال جائزة العمل الاول ادجار رايس عن الفيلم الالمانى « شــهوة بلا نهــاية » ، ونال جائزة المهرجان الخاصة الفيلم الفرنسى « الصينية » لجان لوك جودار مناصفة مع الفيلم الايطالى « الصين .. قريبا » لماركو بولكيو .

اما جائزة الاتحاد الدولى للنقاد وهى من الجوائز التى تمنح مع جوائز المهرجان فقد نالها فيلم « الصين .. قريبا » بالمناصفة مع الفيلم اليابانى « تمرد » لمساساكى كوباياتشى الذى كان مــدير المهرجان لويجى كارينى قد رفض عرضه ، ومع ذلك عرضه النقاد فى عرض خاص وأعطوه الجائزة رغما عن اقدم مهرجان سينمائى فى العالم .



رحلة في مدائن الأعماق

قراءة في شعر أدونيس

فـاروق عبـد القـادر

هذا شاعر قد اختار طريق الاغتراب ، خرج عن اسمه وموطنه ، وادار ظهره لدنيا الناس كى يبدأ رحلة لا تنتهى فى مدائن الأعماق .

كان اسمه على احمد سعيد ، فخرج عنه وتسمى باسم أدونيس .. الاله الجميل الذى خرج يوما للصيد فراودته افروديت عن نفسه وأبى ، ثم قتلته الابقار الوحشية على شاطىء البحيرة فتخضبت مياهها بدمه ، واشفق زيوس على افروديت ، العاشقة الغضبى ـ فجعل حياة أدونيس مناصفة بين عالمى الحياة والفناء .. فهو يعود الى الحياة ستة أشهر فى كل عام .. أشهر الربيع والصيف ، حين يخضر وجه الأرض ، وتعطى الأشجار ما حملت من ثمار ..

وكانت مدينته دمشق ، فخرج منها واقام فى بيروت ، لكنه لم ينس دمشق .. ظل يذكرها فى شعره دامع العينين ..

اما شعره فرحلة طويلة موصولة الى ارض الغرائب ، ومدائن الأعماق ! ..

١

فى ١٩٥٧ صدرت أولى مجموعات ادونيس باسم « **قصائد أولى** » فلفتت اليه أنظار قراء الشعر ونقاده ، كان فى مجموعته الأولى شاعرا كبيرا (وما أندر ان تؤكد المجموعة الأولى شاعرا كبيرا ! ..) ، وبعدها ارتبط اسم أدونيس بحركة سياسية واجتماعية محددة هى حركة « **القوميين السوريين ..** » التى تدعو للعودة الى الحضارة الفينيقية القديمة والانسلاخ عن التيار الرئيسى للقومية العربية ، وتمثلت هذه الدعوة فى بعض الواجهات الادبية والفكرية كان من أشهرها مجلة « **شعر** » التى ظل ادونيس واحدا من أكبر المسهمين فيها حتى توقفت عن الصدور .

ومن خلال مجلة « شعر » ودار النشر التابعة لها ـ عرف قراء الشعر أدونيس فى معظم قصائد مجموعتيه التاليتين : « **أوراق فى الريح ، ١٩٦١** » ، ثم « **أغانى مهيار الدمشقى ، ١٩٦٣ ..** » .

وفى العام الماضى .. اخرج أدونيس مجموعته الشعرية الرابعة والأخيرة ـ والتى تعد بحق حدثا شعريا كبيرا ـ بعنوان « **كتاب التحولات والهجرة فى أقاليم النهار والليل ..** » ، وبهذه المجموعة وصل أدونيس نهاية الطريق الذى بدأته قصائده الأولى ، ووضح تماما أنه استشرف غاية رحلته ، وأن هجرته الى الأعماق قد وصلت أعمق الأعماق : حيث تختلط الرؤى ، ويتحد الانسان بقلب الكون ، فيمارس الخلق ، ويعانى صيرورة التحول الدائم ، وتهن كل العلاقات القائمة بينه وبين دنيا الناس .

لقد بدأ أدونيس رحلته الى أرض الغرابة ومدائن الاعماق فتاه فى سراديبها الموحشة ، وأصبح عالمه كالدغل الكثيف الذى لا تضيئه الشمس ، وتمشى فيه القشعريرة ، تقطعت العلاقات ، فكل شىء يبدأ من الذات واليها يعود ، ويهتف أدونيس ـ من قلب الوحدة والارتجاف ـ :

« أيتها الصدفة .. اننى جزؤك الرخو ! .. » .



وقد تكون مجموعة ادونيس الأخيرة شيئا لا يهتم به القارىء العادى للشعر ، وأنا أؤكد منذ البداية أن معظم قصائدها بحاجة الى قدر كبير من تركيز الجهد حتى يستطيع القارىء أن يتفهمها فتفضى اليه ببعض أسرارها ، وهذا لا يعنى ـ بطبيعة الحال ـ أن الشاعر مطالب بالوضوح الكامل ، فالشعر دائما فى الظلال ، دائما ينفر

من عرى الحقيقة ، وألق الوضوح ، لكن الغموض أن زاد عن حده انقلبت القصيدة دغلا كثيفا بحاجة الى دليل يأخذ يد القارىء وسط العتمة ، بين الأغصان المتشابكة اللفاء . ثمة رمز يلوح له هنا .. وآخر هناك .. لكن المعنى العام للقصيدة يفلت منه الى هاوية الظلام ! ..

وربما كانت طريقة أدونيس فى نظم قصائده ـ أو معماره الفنى لو شئنا هذا التعبير ـ هى السبب الأول فى هذا الغموض ..

القصيدة عند أدونيس صيغة مركبة من عدد متتابع من الصور الشعرية ، تخلف كل منها أثرا جزئيا ، ومن تجمعها يتكون المعنى العام للقصيدة ، فتراكم الصور الشعرية هو الوسيلة التعبيرية عند أدونيس ، وهى مبرره لاستخدام مختلف أساليب الصياغة الشعرية : من سطور النثر الى المقاطع الموزونة المقفاة ..

هذا سبب تكنيكى . وثمة سبب آخر يرتبط بشعر أدونيس كله ، هو الانصراف الى الداخل . ان عينى أدونيس تنظران الى الداخل لا الى الخارج ، ومن ثم يصبح عالمه عالما ذاتيا خالصا ، يقتضى جهدا موصولا للكشف عن أسراره .. انه الجهد الذى يبذله الانسان دائما كى يبقى للرموز معناها المشترك بين الناس

وأدونيس فى صوره الذاتية تلك يبلغ مرحلة من **الاغراب لا نجد لها مثيلا** فى شعرنا العربى كله ، تنحل فيها العلاقات القائمة بين عناصر الطبيعة ، وتقوم بدلها علاقات أخرى يحكمها منطق خاص : منطق الصور المتتابعة فى الحلم أو فى الهذيان والهلاوس :



ثدى النملة يفرز حليبه ويغسل الاسكندر ..
الفرس جهات أربع ورغيف واحد
والطريق كالبيضة لا بداية له .

. . . . . .

الحوانيت غيوم حبلى بالبرق ..
الشوارع قامات يكسوها الحلم ... الخ .

هكذا يراكم أدونيس صوره الممعنة فى الاغراب ، وتحتويها قصائده ذات المقاطع المختلفة والمتباينة فى بناء تركيبى واحد .

ماذا يريد أدونيس أن يقول ؟ ..

ان الطريق الى عالمه الشعرى مفروش بالرموز ، واذا استطعنا التعرف على دلالات بعضها فقد عرفنا طريقنا الى عالم أدونيس .

لقد مات **أدونيس** بعد ان خرج فى رحلة صيده ، لكنه يرجع الى هذا العالم ليفيض عليه الخصب والنماء فى كل ربيع ، كذلك فعل تموز الذى تحول دمه « أعراسا وشقائق .. » ، أما **فينيق** (أو العنقاء ، وسنرجع لهذا أكثر من مرة ما دمنا فى عالم أدونيس) فقد احترق بارادته ، وباحتراقه تجددت الحياة .

هذه الرموز الثلاثة هامة فى عالم أدونيس ، وهى جميعا تقول معنى واحدا : **ان التحول هو جوهر الوجود ، وانه من الموت لابد أن تنبثق الحياة .**

وفى حياة أدونيس (رغم قلة التفاصيل التى نعرفها عنه) تجربة شخصية : مات أبوه محترقا ، وكانت هذه الحادثة المفجعة مدخلا لان يوحد أدونيس بين أبيه والفينيق .. هذا الطائر الخرافى الذى يبنى عشه على الذرى ويضمخه بأطيب الطيوب ، ثم يشعل فيه النار ليحترق ، ومن رماده تتخلق شرنقة يخرج منها الفينيق الجديد ونحن نلمس هذا التوحد فى قصيدة من أولى قصائد أدونيس :

يا لهب النار الذى ضمه ..
لا تك بردا . لا ترفرف سلام
فى صدره النار التى كورت
ارضا عبدناها وضيعت أنام
لم يفن بالنار ولكنه
عاد بها للمنشأ الأول
للزمن المقبل .. »

(مجموعة : قصائد أولى)

ويتطور رمز الفنيق فى شعر أدونيس ، فيخصص له قصيدة كاملة من أشهر قصائده هى « البعث والرماد » يدور فيها حول أسطورة الفينيق ، ويهتف به :

ارى اليك جمرة غريبة ، اليفة ضاحكة الى الضحى ..

فينيق .. خل بصرى عليك ..
لم يصل الى نهاية الطريق :
فينيق سر مهجتى ، وحدبى ..

(مجموعة : أوراق فى الريح ..)

وظل أدونيس يحمل الموت الفاجع فى قلبه ، ويمشى به فى شعره ، كله ، وهو فى مجموعته الثانية يخلق شخصية ويتوحد بها هى شخصية « **مهيار الدمشقى ..** » فتنطق بلسانه ، وتتقمص مشاعره ونوازعه وخواطره ، ويدخل مهيار بدوره سلسلة من التحولات والتوحدات .. فهو حينا **شداد بن عاد** الذى أراد أن يستبدل أرض البشر بسماء الآلهة ، وهو حينا آخر **سيزيف** يقضى عمره برفع الصخرة ، ويجد الانتصار فى قلب انسحاقه ، وهو **أوديس** يعود الى وطنه بعد غربة السنين ومشقة الطواف فيجد نفسه لا يزال غريبا ! ..

وفى « **أغانى مهيار الدمشقى** » غنى أدونيس للضياع ، الملتحف بالأسطورة ، والذى يريد أن يتجاوز الخير والشر ، الآله والشيطان .. لانه يريد أن يصبح « قلب العالم » :

الله ما اجمل أن يضيع بى وجهى وان اضيع
ممتلئا بالنار

يا قبر يانهايتى فى اول الربيع .
- « من أنت ، من تختار يا مهيار ؟ ..
أنى اتجهت الله او هاوية الشيطان
هاوية تذهب او هاوية تجىء
والعالم اختيارا ..
لا الله اختيار ولا الشيطان
كلاهما جدار
كلاهما يغلق لى عينى -
هل ابدل الجدار بالجدار ؟ ..
وحيرتى حيرة من يضىء
حيرة من يعرف كل شىء .. » .

(مجموعة : أغانى مهيار الدمشقى ..)

ووضحت فى أغانى مهيار أيضا تلك « **الصوفية** » التى ميزت شعر أدونيس وازدادت وضوحا فى مجموعته الأخيرة « **كتاب التحولات** » ، فأدونيس آخر وريث لتلك الجماعة من شعراء الصوفية ، تمثل اشراقات **السهروردى** وعذابات **الحلاج** وأشواق **ابن عربى** وغزليات **رابعة** ، ومزجها بقلق شاعر يعيش فى القرن العشرين ، فجاءت نسيجا فريدا فى شعرنا العربى .

٣

وأضيفت الرموز الصوفية الى الرموز الأسطورية ، وحمل أدونيس زاده وبدأ رحلته لاكتشاف قارة الاعماق .

وحين نقول ان قصائد أدونيس قصائد « تركيبية .. » فاننى أعنى ان مقاطعها - التى تنحل بدورها الى تراكمات فى الصور - لا تسير فى خط « تصاعدى » واحد ، لكنها تكتسب وحدتها من شىء آخر .. من أنها جميعا تشترك فى رسم عالم تركيبى مفرداته من الصور المتجاورة ، هذا التركيب مرتبط تماما بظاهرة التحول التى تسود شعر أدونيس فى بدايته ، فعالمه فى حالة تحول دائم ، وهو يسمى قصائد مجموعته الأخيرة : « **تحولات العاشق ..** » و « **اقاليم النهار والليل** » و « **زهرة الكيمياء ..** » ، فأقاليم النهار والليل تعنى حالات النفس فى تتابعها وصيرورتها ، وزهرة الكيمياء رمز لهذا التحول نفسه ، وتحولات العاشق ليست الا صورا مختلفة ، متجاورة ، يربطها معنى واحد : انسان فى حالة عشق .

وهذه جميعا هى الثمار الطبيعية لرحلة أدونيس الى الأعماق .. وهذه لغتها كما يحدثنا عنها :

« لغة فى شعورى لا فى المكان .. »

فحين واجه أدونيس عالمه بالرفض لم يحاول أن يغيره ، لكنه انسحب منه ، وقال فى حسم : « اترك لغيرك أن يكتشف قارة الأعالى ، وتعال نكتشف قارة الأعماق .. » ، وغاص أدونيس حتى أعماق الأشياء ، غاص حتى اتحد بنسيج الكون ، وأصبح جزءا لا ينفصم منه ، وقدم لنا « **حلولية صوفية** » جديدة :

« أصير شيئا من المكان ، جدولا أو سمندلا أو خزامى
أو غير هذا من خلائق الرب سبحانه
تولد آنذاك الشفافية ..
ادخل آنذاك فى النسيج الكونى .. »

وشرط هذه الرحلة أن تبهت العلاقة بينه وبين دنيا الناس ، وتخفت حتى تصبح كأصداء ذكرى بعيدة :

« اسمع أن حولى اناسا يتناسلون ، يموتون
يحاربون ، يحلمون
ولا اراهم
مع ذلك
اعرف البشر كلهم
اذكر ..
قابلتهم فى واحة بين اذنى - قرب سريرتى
لكن لا تزاور بيننا ،
الأشياء وحدها اراها وترانى .. »

هى رحلة الى قلب الأشياء اذن . الى الصدق الوحيد

الممكن فى عالم أدونيس ، وتتفتح أمامه الأرض ، وتعرض نفسها عليه ، كى يخصبها ويملأها .. كما عرضت أفروديت نفسها على اله الخصب الجميل ، لكنه يعرض بحثا عن الطريق :

من ثلاثين عاما ..
أضيع ، وأكتشف الآخرين ..

. . . . . .

أعرف أن الطريق
لغة فى شعورى لا فى المكان ..
لغة فى العروق ونبضها ، لغة فى السريرة

ويسافر أدونيس خارج الصيغ ، فيعرف الشكل ونقيضه ، ويبقى حينا فى « الضفاف المزحومة بالأصداف » ثم هو حينا آخر « خارج الصدفة .. » .. **انه ينقطع ، ينفصل ، ينفصم ، بعيدا عن كل العلاقات ، عن الثقيل والعائق ، عما يجنى ويربط ويحاصر ، عما يوفق ويعلم ويصالح ، عما يقنع ويخضع ويرضى .** انه ينسحب من العالم كله .. ولا تبقى له الا أسماؤه .. وهذه أيضا يلزمه الخروج منها :

« يلزمنى الخروج من أسمائى ..
أسمائى غرفة مغلقة
جب غائب

. . . . . .

وادونيس يموت
الهواء شقائق وأعراس فى جنازته

. . . . . .

يلزمنى الخروج من أسمائى
أسمائى جب
أسمائى غرفة غائبة .. ».

وفى رحلته هذه ، نجد طاقته على التحول والتقمص لا حدود لها ، ولا تعرف كيف تنتهى :

« أترون هذا النسيج الأزرق
فوق ..
تحت القمر وراء ظهره
تلتف به خاصرة البحر
يصير تاج الأفق وكرسى الموج ..
هل يعقل أن يكون هذا النسيج شخصا آخر غيرى ؟! .. »

ويمضى أبعد وأبعد فى رحلة تحوله ، وتوحده بالأشياء .. انه يصير لؤلؤة ، متوحدا ومفردا كاللؤلؤة :

مرة صرت لؤلؤة ..
عرفت كيف تجاور اللؤلؤة اسمها
تكتب له الرسائل
وتحيا وحيدة معه ــ ضمن العالم خارج العالم .. » .

وبعد أن يصبح ادونيس فى قلب الأشياء ، فى نسيج الكون ، لم تعد هناك حدود ، بل أصبحت القوى الكونية كلها فى قوة واحدة ، واستطاع الشاعر أن يمارس من جديد خلق الكون :

اعرف الآن أن أجمع أشياء الأرض ..
أجعلها وسادة أمدها تحت خدى
أعرف الآن ..
أين يكون الليل اذا جاء النهار ،
والنهار اذا جاء الليل ..
اعرف أن جنس الربوبية يتاصل فى احشاء الأرض ويتناسل .. » .

وكانت هذه « قمة » رحلة ادونيس (ان جاز أن تكون لرحلة الأعماق قمة) : **التوحد بالقوة الخالقة فى حلولية صوفية جديدة .**

وعاد أدونيس من رحلته فارغ اليدين . وهل كان يمكن أن يعود الا فارغ اليدين ؟! .. كان يبحث عن التغير فوجد بانتظاره الخوف ، « اختبأ كورنيش البحر ، وصارت بيروت كالخيط .. » ، ولم يجد أدونيس الا شجرة وحيدة فتحت أغصانها وعانقته .

كل شىء قديم ومضجر ، ورحلة أدونيس لا ثمار ترجى منها غير ما وجده ، فهى نبتة عقيم لا تثمر الا المرارة ، وهى رحلة مسبوقة ، ونهايتها معروفة سلفا : « ذهب الاستطراف وماتت الشهوة وشيخ كل شىء .. » ، وحين وجد الشاعر نفسه وحيدا فى مدائن الأعماق أحس بالارتجاف والخوف :

لماذا لا يأنس الى غير الهواء والحجر ؟ ..
لماذا لا تسر بى غير الأشياء ؟ ..
هل أنا وحش الحقيقة فى هذه الخرائب حولى ؟ .

. . . . . .

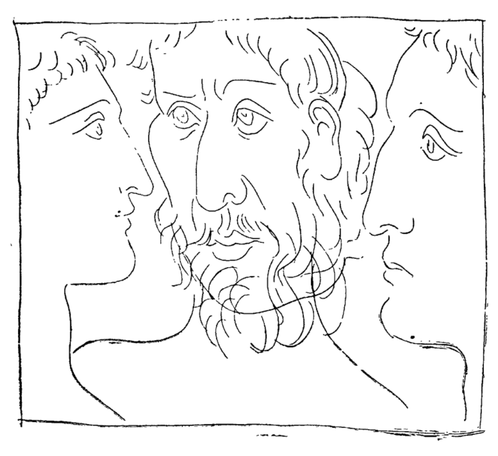
متى ستفتح على تهاويل الدنيا ؟! ..

وكيف تفتح عليه تهاويل الدنيا .. وهو الذى أوصد دونها الأبواب ؟ .. لقد بلغ أدونيس برحلته نهاية الأعماق ، جاس خلال مدائن الغرابة ، ثم عاد من رحلته خالى اليدين .. والرجفة فى الأعماق ! ..

يمكننا أن نقول : قد بلغ أدونيس بالشعر الميتافيزيقى مداه ، وواصل طريق سعيد عقل وبشر فارس الى غايته النهائية ، الى الاغتراب ، الى الانفصام عن دنيا الناس ، ومن ثم العذاب واللا جدوى . طور أدونيس موقف رفضه القديم حتى احتوى كل شىء ، وسقط عالمه فى هوة العبث ! ..



لكن مجموعة أدونيس **« كتاب التحولات »** تحتفظ لنا بمفاجأة أخيرة ، هى قصيدته الطويلة الرائعة : **« الصقر »** . فهذه القصيدة هى أثمن ما فى مجموعة أدونيس ، ولست أبالغ اذا قلت انها من أثمن ما كتب فى شعرنا العربى كله ..



في رؤيا شعرية عميقة وشاملة ، وغنية بالصور والاخيلة اختـــار ادونيس أن يتوحد ، أو أن « يعين ذاته » بعبد الرحمن الداخل ، **صقر قريش** ، الخليفة الأموى الذى فر من دمشق ليقيم مدينته الجديدة فى الاندلس ،

وهذه القصيدة ـ فى احتضانها رموز التراث العربى ، وفى صياغتها الشعرية المحكمة ـ هى التى أنقذت مجموعة أدونيس من « **الاغراب** » الذى يتهدد الشكل ، و « **العبث** » الذى يتهدد المضمون على السواء ! ..

وادونيس يبدأ قصـــيدته بكلمات لعبـد الرحمن الداخل ، تصف فراره من دمشق مطـــاردا مهزوما : « واقبلت الخيل فصـــاحوا علينا من الشط : ارجعا لا بأس عليـــكما ، فسبحت ، وسبح الغـــلام أخى ، فالتفت اليه لاقوى من قلبه ، فلم يسمعنى واغتر بأمانهم وخشى الغرق ، فانقلب نحوهم ، وقطعت أنا الفرات ، ثم قدموا الصبى اخى الذى صار اليهم بالأمان فضربوا عنقه ومضوا برأسه ، وأنا أنظر اليه وهو ابن ثلاث عشرة سنة ، ومضيت الى وجهى ، أحسب انى طائر وأنا ساع على قدمى .. » .

بهذه البداية الفاجعة ، تبدأ رحلة الصقر ، التطوير الجديد لرمز أدونيس القديم : الفينيق . فالصقر يرتفع فوق الفرات ، ويطل على العالم تحته ، يرتفع اليه صوت الخرير : وتطوف فى خيـــاله ذاكرة الماضى الذى تقف « قريش » رمزه الباقى ، انه الماضى الذى ينسلخ عنه الصقر :

« قريش ..
قافلة تبحر صوب الهند
تحمل من افريقيا ، من آسيا للهند
تحمل نار المجد .

. . . . . .

قريش ..
لم يبق من قريش
غير الدم النافر مثل الرمح
لم يبق غير الجرح .. »

ويمزج أدونيس بين الرموز المختلفة فى صورة واحدة ، فالصقر حين يصعد لبروج التحول « حيث الفجيعة ، حيث يســاقط الرماد ، يستيقظ النشيج وينطفىء الســـندباد .. » ، وكالصوفيين .. تبدو « **علامة** » جديدة ، ويواصل الصقر صعوده .. ، وتتعاقب الصور وبتخذ ايقاعها طابعا سريعا :

مهلك يا حنينى
يعبر فى جبينى
نهر فى الشباك
من ورق الصفصاف والأراك
يعبر فى جبينى

نهر من البخور
أطيب ما تشمه العصور
أجمل ما يخبر عنه الشرق ..

ويواصل الصقر صعوده ، فتتفتح أمامه بوابات السماء ، ويتوحد أدونيس بالقوة الكونية فى حلوليته التى تعرفنا عليها من قبل :

اعرف أن أجرح الرمل ، أزرع فى جرحه النخيلا
أعرف أن أبعث الفضاء القتيلا ..

ويصبح الصقر هو كل شىء ، فهو فى « بادية العروق ومدائن السريرة .. » ، وهو كالهالة مرسوم على بوابة الجزيرة ، وهو تطريز على عباءة الصحراء ، وهو أيضا فى الحنين .. فى الحيرة بين الحلم والبكاء :

والصقر فى متاهه فى يأسه الخلاق
يبنى على الذروة فى نهاية الأعماق
أندلس الأعماق
أندلس الطالع من دمشق
يحمل للغرب حصاد الشرق .

هذا مطلب الصقر ، ومطلب أدونيس أيضا : أن يبنى مدينته على ذروة الأعماق .

ثم تهدأ صيحة الرجوع ، ويبدأ الصقر فى تحولاته ، ويبدأ النشيد الثانى من ملحمة أدونيس ، وفيه يعمق توحد الشاعر بعبد الرحمن الداخل ، خاصة حين يناجى دمشق التى أصبحت ذكرى :

أحلم يا دمشق
بالرعب فى ظلال قاسيون
بالزمن الماضى بلا عيون
بالجسد اليابس ، بالمقابر الخرساء
تصيح : يا دمشق
موتى هنا واحترقى وعودى
تصيح : لا ، موتى ولا تعودى
أيتها الطريدة اللينة الفخذين يا دمشق ! ..

ان دمشق مدينته وحياته ، وهي رمز ماضيه ووجوده ، وادونيس حين يناجى دمشق فهو دائما دامع العينين ، حين يسخط وحين يرضى على السواء :

عفوك يا دمشق
لولاك لم أهبط الى الأغوار
لم أهدم الأسوار
لم أعرف النار التى تنادى
تضج فى تاريخنا ، تضىء
سفينة الكون الذى يجىء
. . . .
عفوك يا دمشق
أيتها الخاطئة القديسة الخطايا .

ويصعد الصقر الى أبراج الموت ، حيث الأحلام والحنين ، الانسحاق والانتصار ، الشعر والبطولة ، ألنبوة والمتاهة ، ثم تعود اليه صورته القديمة ، فيزور بغداد ، (وتردنا هذه الزيارة الى زيارة أخرى لبغداد قام بها **مهيار الدمشقى** وعرف فيها **الحلاج والنواس بشار بن برد** وقرأ المرثيات على قبورهم) ، ويرى **أبا تمام والنواس** ، ويعود من بغداد ليلقى الينا بالنبوءة :

عرفنا من العشب أن الطبيعة
ستقيم السلام
بين اطفالنا والفجيعة ..
ستكون شرايينهم كالجذور
وتشق الصقيع
وتصير جبالا من الضوء وردية الجسور
تصل الموت بالربيع
وتقوم البذور
وتقوم الصلاة
فى رواق على النيل يسمع تسبيحة الفرات ..

ان هذه النبوءة المشرقة التى يراها الصقر فى نهاية صعوده هى رؤيا أدونيس للمستقبل ، يعود اليها مرة أخرى بعد أن يصحبنا لنقرأ الشواهد على قبر الصقر ، ولنستمع الى مراثيه ، لكن التحول الذى لا يترك شيئا لن يترك الصقر ، بل من موته ستبعث حياة جديدة ، كأدونيس ، وتموز ، وفينيق .. وسائر الرموز فى عالم أدونيس الشعرى .

وتنتهى ملحمة الصقر ــ التى استغرقت من صفحات المجموعة حوالى السبعين صفحة ــ برؤية أدونيس لأمل يشرق من جديد :

« وقيل : كانت زوجة فقيرة
هنا وراء التلة الصغيرة
حبلى ،
وبين الليل والنهار
فى الصمت ،
فى التمزق المضىء ،
تنتظر الطفل الذى يجىء . »

٥

أدونيس شاعر أجاد صنعة الشعر ، وهو يتنقل بين مختلف أشكال الصياغة بمهارة ودربة فائقتين ، ولو خرج أدونيس بشعره الى أرض الناس ، وشاركهم حياتهم وقضاياهم ، لو عاش ادونيس فى العالم وضمن العالم بدل اعتزاله فى قوقعته الميتافيزيقية لاصبح واحدا من أعظم الشعراء الذين عرفتهم العربية فى تاريخها كله ..

ولا زلنا .. نحن الذين قرأنا ادونيس ، وعرفنا طاقاته الخلاقة ننتظر .. « فى الصمت ، وفى التمزق المضىء .. » هذا الطفل الذى سيجىء ، رمزا للميلاد الجديد .

فاروق عبد القادر

أحمد خيرى سعيد

والاستقلال الفكرى

سيد حامد النساج

● غير منصف هذا الذى يرفض القديم كله ، وغير منصف كذلك من يرفض الجديد كله ، ولا نكران فى ان القديم به الكثير مما يجب رفضه لكن اكثره صالح ، والجديد خاضع للناموس الذى خضع له القديم .

● ان دعوة الاستقلال الفكرى عند خيرى سعيد تستهدف اساسا تحرير الفكر المصرى من اسار التقليد لينزع الى الخلق والابتكار ، والقضاء على كل محاولة لربط الادب الحديث بادب المحاكاة الذى ظل الفكر المصرى يرزح تحت اعبائه مئات السنين .

● اننا ننكر التفكير بعقول غيرنا سواء اكانت هى عقول الغربيين ، أم كانت عقول الأقدمين ففى كلتا الحالتين نحاكى ونكون ابواقا لا تنبض بالحياة .

يحفل تاريخنا الفكرى والفنى والأدبى بكثير من الشخصيات التى أثرت حياتنا الثقافية ، بما كانت تقدمه فى هذه الميادين من جهود واعمال كان يعز على الكثيرين القيام بمثلها فى الظروف التى مر بها مجتمعنا فى النصف الأول من هذا القرن ؛ بل ان من هؤلاء من كان يواصل نشر مقالات وابحاث حافلة بالموضوعات الجيدة، والأفكار المتطورة ، بصورة منتظمة ومنظمة ؛ لكنهم فى نفس الوقت لم تكن تسلط عليهم الأضواء ، فأهملوا — ربما عن غير قصد — فى حين ركزت الأشعة القوية على غيرهم ، ونالوا حظهم من الدراسة والبحث ، على الرغم من أن اولئك المنسيين لم يكونوا أقل نشاطا وحيوية وتأثيرا وابداعا ..

لذا يصبح لزاما على الدارسين المحدثين أن يحاولوا من جانبهم اختيار أراض جديدة يجعلونها ميدانا لأبحاثهم ، وأن ينقبوا فى أعماق تربتنا عن شخصيات كان لها دورها فى الحياة ، او فى الفكر ،

أو فى الأدب ، او فى الفن ، أو فى السياسة ، أو فى الصحافة ، أو الاجتماع ، وغيرها من ضروب النشاط الانسانى .. ثم يعكفوا على تجلية الغموض الذى اكتنف مثل هذه الشخصيات ، ويتناولها من جوانبها المتعددة ، ويقدمونها للقارىء المعاصر فى صورة مكتملة ، واضحة المعالم ؛ **وخير للقارىء أن يعرف شيئا جديدا عن شخصية مجهولة من أن يعرف كل شىء عن أخرى معروفة ، أهلكتها الدراسة ، أو قتلت بحثا كما يقولون ..**

ويقف ((أحمد خيرى سعيد)) فى **مقدمة أعلام الفكر والفن والأدب الذين لا تجد لهم ذكرا فى كثير من الدراسات العلمية والانسانية الجادة ، وان كان فى حد ذاته يعد معلما من المعالم الرئيسية فى حياتنا الفكرية** ، واحد الذين شغلوا مناخنا الثقافى فى النصف الأول من القرن العشرين ؛ فقد عرفه القارىء العربى **مفكرا ثائرا** ، وأديبا مجددا ، وصحفيا ممتازا ، وداعية مخلصا لدعوته وأفكاره ، ومثقفا واعيا ، ورائدا أصيلا من رواد **الفن القصصى** فى أدبنا الحديث .. وتصفه صحافة النصف الأول من القرن بأنه ((**عمدة شباب التجديد الصريح**)) ، وأحيانا بأنه ((**خزانة أدب ملآنة**)) و ((**دائرة معارف سيارة**)) .. كما يذكر له أصحابه من الأحياء بأنه وحده يعزى اليه الفخر فى ادخال الموسيقى والتمثيل ضمن برامج التعليم الابتدائى والثانوى فى مدارسنا ، فضلا عن أنه مهد السبيل للفرق التمثيلية بما كتبه عنها ؛ وكان أول من اقترح ارسال البعثات التمثيلية والموسيقية الى أوربا ، وطالب بانشاء معهد للتمثيل وآخر للموسيقى .. وغلب عليه اهتمامه بالفنون والآداب والعلوم الى حد جعله يطالب الحكومة والأغنياء بضرورة تشجيعها والاهتمام بها ؛ لأن العقبات المادية تعرقل أى تقدم ، وتقضى على الكثير من أعمال التجديد وهى فى مهدها : « من أجل ذلك لا نطالب الحكومة والأغنياء ببذل عشرات الآلاف من الجنيهات لتشجيع الآداب والحركة العلمية ، انما نقنع بعشرة آلاف جنيه للآداب وبمثلها للعلوم .. وليس هذا بالكثير أو غير المعقول أو الذى تعجز عنه خزانة الحكومة .. » وفى نفس الاتجاه اخذ يدعو الحكومة الى انشاء مصلحة أو ادارة للفنون الجميلة والآداب ، تتبع وزارة المعارف ، ويعين لها وكيل يدير شئونها ، له سلطة وكيل الوزارة ؛ بحيث تعمل هذه المصلحة على تنظيم الجهود الفنية وتغذية وانماء الملكات والمواهب ، والرقى بالفن والأدب .. ويرى أن تهيئة الجو العلمى

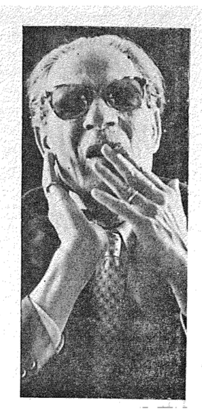


أ . لطفى السيد

لازمة لاستقلالنا فى هذا المجال «والواقع أن مصر فى حاجة الى مئات الملايين من الجنيهات لتنشىء الجامعات والمعامل والمعاهد العلمية ، وتشيد المكاتب والمتاحف العظيمة ، والكنسرفاتورات والأكاديميات الأدبية والفنية والعلمية.. **انمصر ترجو استقلالا فكريا ، وهذا الاستقلاللا يتهيأ لها الا اذا خلق الجو العلمى الأدبى الفنى اللازم.. »** .

المدرسة الحديثة

وقد ولد أحمد خيرى سعيد بالقاهرة عام ١٨٩٤ ، وتدرج فى المراحل التعليمية الى أن التحق بمدرسة الطب العليا عام ١٩١٢ ، وظل نيفا وعشرين سنة مصرا على دراسة الطب ، لكنه لم يحظ بالشهادة العلمية ، ولم يحصل على ترخيص بمهنة طبيب .. وخلال الحرب العالمية التحق بفرقة (**الصليب الأحمر**) بالجيش الانجليزى ، وذلك فى وظيفة ((**مساعد طبيب**)) فى ميدان فلسطين ، ثم عاد الى مصر بعد الهدنة .. وربما يكون شغفه بالآداب والفنون الجميلة هو



ط . حسين



ع . المازنى



م . تيمور

السبب فى اهماله دراسة الطب ، اذ أنه اشتغل بالصحافة والأدب ابان دراسته للطب ، فوضع **رواية ((الأسى))** لكنها صودرت من قلم المطبوعات آنذاك ، ووضـع بعدها **مسرحية ((بين الكاس والطاس))** وقدمهـا الى فرقة جـورج أبيض سنة ١٩١٦ . وفى الفترة ذاتها وضع كتابين ،

أولهما : **(فن الشعر)** تناول فيه فنون الشعر المختلفة فى الأدب الاغريقى ، مقارنا بينها وبين فنون الشعر فى أدبنا العربى .

والثانى : **((عبث الشـبـاب))** تحدث فيه باسهاب عن أوضاع الكتابة فى اللغة ، وتمرده على بعض الأساليب العربية العتيقة ، وذيل الكتاب ببحث عن الموسيقى العصرية ، وآخر عن رأيه فى قصة **((مجنون ليلى))** .

وليس معنى هذا أنه هجر دراسة الطب كلية ، أو انه انفصل عن الحياة الطبية ، ولكنه استمر على ولائه وحبه لهذا المجال الى أن توفى .. وكان كثيرا ما يقول : (ان لم أكن طبيبا فأنا على الأقل طالب طب غير مباشر ..) ويؤيد هذا من بعض الوجوه أنه لم يكن يفوته حضـور الاجتماعات والمؤتمرات المتعلقة بالطب ، يضاف الى هـذا **أنه ترجم المقدمة التى كتبها الدكتـور (ماكس مايرهوف) لكتاب (العشر مقـالات فى العين) لحنين بن اسحق** ، وهـو الكتاب الذى طبعته الجامعة المصرية بمناسبة المؤتمر الدولى لأمراض البلاد الحارة المنعقد فى شهر ديسمبر ١٩٢٨ . كذلك فانه ترجم بعض الأبحاث العلمية والطبية للمجلة التى كانت تصـدرها الجمعية الطبية المصرية .. وبين حين وحين كان القارىء يطالع له مقالا أو بحثا يتعلق بالطب من قريب . !

ولما عاد خيرى سعيد الى وطنه بعد أداء خدمة **(الصليب الأحمر)** تفرغ لمطالعة العلوم الحديثـة والأدب الروسى ، وتعرف حينئذ على **محمد تيمور** ، فأخذا معا يبثان بين أصدقائهما الدعوة الى التجديد والاستقلال الفكرى ، والسياسى ، وحتمية الارتبـاط بواقع المجتمع المصرى ، للنهوض به سياسيا وفكريا واقتصـاديا وفنيا واجتماعيا . وكونا من أجل ذلك ما أطلقا عليه اسم **((المدرسة الحديثة))** وكان مقرها بادىء الأمر غرفة تعقد فيها جلساتها فى بيت **ابراهيم المصرى** ، أو **محمود طاهر لاشين** ، وأحيانا فى بيت المرحوم **تيمور** .. ومن هناك أصـدروا صحيفة أدبية كانت تطبع على ((الاستنسل)) لا تتجـاوز العشر نسخ من كل عـدد ، غير أن

عصا تيمور أكرهتهم على أن يغادروا مكتبته فى الحال ، وذلك لأنه تبين نزعتهم التجديدية ، وهو مبدأ لم يكن يقره المرحوم أحمد تيمور ، العلامة الذى يحافظ على القديم ويأخذ بعلوم الاقدمين، ولا يرغب فى الحيدة عن التراث أو الرقى به بشكل أو بآخر ..

وسرعان ما انضم الى خيرى سعيد عناصر جديدة ، وتهيأ للجماعة أن تعقد جلساتها الأدبية فى قهوة (راديوم) وهى التى يقول عنها خيرى سعيد : (فى قهوة الفن – أو قهوة البؤساء – كما يأبى الا أن يسميها البعض الآخر ، كم ذا يدور حوار لذ وحديث فكه أو تنشب مناقشة حادة حول قضايا معقدة لم يبت فيها مثل : هل هناك حياة بعد هذه الحياة ؟ وهل المخ كما يزعم الفيلسوف ((**فختة**)) وأمثاله يفرز الأفكار كما تفرز المعدة عصيرها الذى يساعد على هضم الطعام ؟ وما هى غاية الفنون الجميلة ؟ وهل حل العلم معضلة المعضلات التى تسأل من أين جئنا وما نحن والى أين نسير ؟ ! ..) .

وجدير بالذكر أن المرحومين **محمد تيمور ومحمد رشيد** خرجا عن قواعد الأرستقراطية وخلعا رداءها استجابة لدعوة **أحمد خيرى سعيد** ، الأديب الثائر على التقاليد الأرستقراطية والمفكر الواقعى الذى لا يعترف بطبقية ولا استغلال ولا اقطاع ولا سيطرة لفئة على فئة .. ثم تبعهما **محمود تيمور ، واحمد علام ، وزكى طليمات ، ومحمود عزى ، وفائق رياض ، وحسين فوزى ، وابراهيم حمدى** ، وغيرهم من الشباب الملتهب غيرة وحماسا ، وكلهم متأثر بدعوة خيرى سعيد .

وما لبث خيرى سعيد أن أدرك أن هذه الجماعة لا يمكن أن تحقق أغراضها الا اذا كانت هناك صحيفة تكون لسان حال لها ، ووقع اختياره على **صحيفة (السفور)** التى كان يصدرها **عبد الحميد حمدى** ، فابتاعوها بمبلغ خمسين جنيها ، لتكون رسول دعوتهم . وصدرت الصحيفة وبها بحوث اجتماعية وأدبية ونقدية متنوعة ، كما ظهرت على صفحاتها أيضا القصة المصرية ، وتولى خيرى سعيد قسم الترجمة بها..

وفى ١٩٢٠ أراد خيرى سعيد السفر الى المانيا ليستكمل دراسة الطب هناك ، وفيما هو يتأهب لذلك ، اذ جاءه المرحوم الصوفانى ، وفاوضه فى أن يعمل محررا بجريدة « **الأمة** » ، الا انه لم يمكث بها زمنا طويلا حتى اغلقت ، فالتحق بجريدة ((**اللواء المصرى**)) وتسبب فى اغلاقها عقب مقال شديد اللهجة كتبه عن غاندى وحركة المقاومة السلبية فى الهند .. وبعدئذ اجتمع هو وأعضاء المدرسة الحديثة فى منزل محمود طاهر لاشين ، ورأى أن يفكروا فى اصدار **جريدة ادبية اسمها ((الفجر))** وأن يدفع كل واحد منهم مبلغا من المال ، وتم لهم ما أرادوا ، وبزغت «الفجر» فى ٨ من يناير ١٩٢٥ وهى تحمل على صدرها شارة (الهدم والبناء) **وتدعو الى الاستقلال الفكرى ، وخلق ادب جديد .**

واستمرت « الفجر » ما يقرب من عامين ، ثم توقفت ، وذلك لوفاة **محمد تيمور ، ومحمد رشيد** ، والتحاق **زكى طليمات** ببعثة فن التمثيل فى فرنسا ، وسفر **حسين فوزى** الى أوربا ، وتفرغ **أحمد علام** لعمله بمسرح رمسيس .. وانتظمت حياة البعض على نحو عادى ، وتفرق الصحب الى حين ، لكن خيرى سعيد ظل على حاله يعانى شظف العيش وتقلبات الزمن ، حتى التحق محررا بجريدة **«الأخبار»** ١٩٢٧ – لسان حال الحزب الوطنى – ورأى ان يصدرها على نسق ((**السياسة**)) فى بدء ظهورها ، فكانت لها صفحات ادبية ، واخرى علمية ، وتاريخية ، وفنية ، وزراعية ، وطبية ، وصفحة للمرأة . ثم ترك « الأخبار » ليعمل بجريدة ((**كوكب الشرق**)) ، وبعدها جريدة ((**اليوم**)) فجريدة ((**الوادى**)) الى أن اشتغل بدار الهلال ١٩٣٠ ورأس تحرير مجلة ((**الهلال**)) الشهرى زمنا ، وفى أخريات أيامه اشتغل بالترجمة فى الجمعية الطبية المصرية ، حتى توفى ١٩٦٢ .

بزوغ الفجر

وقلما نجد لخيرى سعيد مثيلا فى ثقافته ، وسعة اطلاعه ، ونشاطه المتجدد ، وقدرته على الكتابة فى موضوعات شتى بصفة مستمرة ؛ وكذا جلده على ملاحقة الصحافة اولا بأول ، وامدادها بما تحتاجه من مقالات ودراسات .. فقد كان له على الكتابة صبر غريب لا يعدله الا صبره على الحديث فى غير ملالة أو سأم : وهو الى جانب ذلك كله صحفى مخلص لفنه الى اقصى حدود الاخلاص ، لم يعرف جسمه المتداعى تعبا ولا نصبا ، فضلا عن انه لم يذق طعم الراحة ابدا..ومما يذكر عنه فى هذا الصدد ان بعض مصححى ، ومنضدى الحروف فى جريدة ((**الوادى**)) تخلفوا عن الحضور ، وكان خيرى سعيد يتولى تحرير الجريدة ، فكنت تراه فى حركة دائمة ، يكتب ويجمع الحروف ،

ويصحح المسودات ، حتى اشرقت الشمس ، ولم يغمض له جفن ، وتم له ما اراد من اصدار الجريدة فى موعدها .. ويروى خيرى سعيد ان الذ ساعة فى حياته الصحفية تلك الساعة التى وقفها بجوار ماكينة الطباعة ، والعرق يتصبب من جبينه ، وهو يضرع الى الله ان تدور ، فلا تدور ؛ فيحاول أن يتعرف سبب توقفها ، لكنه يرتد خائبا ، فذهب الى احد عمال مطبعة مجاورة ، واستحضره معه ، وبذلا جهدا كبيرا ، الا انهما اخفقا . ولم ييأس خيرى سعيد ، وانما اقترح أن يديرها باليد بدلا من الكهرباء ؛ وتعاون الحاضرون معه على ادارة ماكينة الطباعة ، فدارت ، وخرج الى النور أول عدد من جريدة **« الفجر »** .

وكان طبيعيا لديه أن يحرر جريدة باكملها ، يكتب الافتتاحية ، ثم الصفحة الأدبية ، والفنية ، والمقال السياسى ، والرد على القراء ، وصفحة السيدات ، ونقد الكتب ، والنقد المسرحى ، وكتابة القصة فى بعض الأحيان ... وهو فى هذا كله لا يوقع باسمه ، وانما يلجأ الى أسماء مستعارة ، يعرفها جيدا قارؤه الذى الف اسلوبه ، وارتاح الى طريقته فى الكتابة .

والرموز (فلان) ، (ضو) ، (خ) ، (ا . خ . س) ، (خ . س) ان دلت على شىء فانما تدل على أحمد خيرى سعيد ليس غير . ويعلل لجوءه الى هذه الحيلة بقوله : (انها تدل يا عزيزى على أن صاحب التوقيع بهذه الأحرف غير مفتون باذاعة اسمه زاهد فى الشهرة التى يطلبها الأكثرون بالكتابة فى الصحف والاغراب فيما يكتبون .. انها تدل على ان صاحب التوقيع يكتب للكتابة لا للشهرة أيا كان مداها ...)

ولعل اجهاده نفسه ، وارهاقه المتواصل ، هو الذى جعل طلائع الكهولة تعاجله وهو لم يتجاوز الأربعين، فرسمت على قسمات وجهه المتنافرة تجاعيد ملتوية ، واشاعت فى شعره المنفوش وشاربه المشعث شعرات بيض ، ايذانا بشيخوخة مبكرة وشباب مدبر .

ولم يكن خيرى سعيد يعنى بأناقة فى ملبسه، أو تجميل فى هندامه ، بل لا تقع عينك منه الا على « كرنفال » عجيب من ألوان متنافرة ، وقطع من الثياب لا تجانس فيها ولا انسجام ؛ ومع ذلك فانه مفتون بالجمال حيثما وجده .. اما عن النكتة الرائعة ، والفكاهة العذبة ، والبديهة الحاضرة ؛ فكل أولئك كنت تتذوقه عذبا شهيا فى حديثه حين كان يجلس الى جماعة من المعجبين به ، حيث ترى الألفاظ تتدفق من فمه متلاحقة يأخذ بعضها فى رقاب بعض ، يحلل ويفسر ويناقش وينقد ويتحدث فى مختلف الموضوعات ..

ونهم خيرى سعيد للقراءة لا يقف عند حد، **فهو لا يقتصر على ميدان بعينه من ميادين العلوم والمعارف الانسانية ،** وانما احاط نفسه علما بالكيمياء ، والطبيعة ، والبيولوجيا ، وعلم الحيوان ، وعلم الميكروبات ، والطفيليات ، وعلم التشريح ، والفسيولوجيا ؛ واستوعب مؤلفات **داروين ،** وقرأ كتبا عن المذهب الداروينى ، وعلم الانسان ، وعلم الجيولوجيا ، وظل طوال عمره متصلا بالوسط العلمى ، مطالعا على احدث ما استجد فيه . وليس ذلك فقط ، بل انه كان يتابع الأحداث الفنية والمسرحية فى العالم ، فيكتب عن الحركة المسرحية العالمية ، ويتناول المسرحيات التى كانت تمثل فى أوربا بالشرح والتفسير والنقد ، بغية تعريف القراء بها ، ولايجاد نهضة مسرحية مماثلة فى مصر ..

ويدل هذا دلالة قاطعة على انه كان دائم الالحاح على طلب المزيد من العلم والثقافة ، لأن الثقافة فى نظره ضرورية للأديب المجدد ؛ وكم كان محببا اليه الحديث فى أمر الثقافة والفكر والفن والأدب جميعا : « لا احب الى من الخوض فى كل ماله اتصال بالثقافة . ومنذ اتخذت انا واصدقاء لى نشر الدعاية **للاستقلال الثقافى** والعمل فعلا لتحقيق هذا الاستقلال كدت اقطع نفسى عن نواحى النشاط الأخرى فى الحركة القومية التى لا معدى للصحفى عن متابعتها والالمام بتطوراتها وسع ما تسمح به طبيعة هذه المهنة .. ولكن يظهر أن الانسان يعيش فيه اكثر من انسان واحد أو هو مركب من شخصيات عدة يرقد بعضها وينتبه البعض ، وليس ما يمنع من رقودها جميعا أو يقظتها كلها .. فما برحت بى كلفا الى تقديم كل ما يرتبط بالثقافة بسبب» .

ويكفى ان خيرى سعيد كان اول من اقترح حسبان كبار المفكرين والأدباء والشعراء ورجال الفن ضمن الأبطال ، وطالب باحياء ذكراهم ، واطلاق اسمائهم على الشوارع والميادين ، وعقد المسابقات الأدبية والفكرية حولهم ، ومنح جوائز تشجيعية بأسمائهم ، احتفاء بهم ، واحتفالا بما قدموه . وضرب الأمثلة **بالشيخ محمد عبده، وقاسم أمين ، وعبده الحامولى ، والشيخ سلامة حجازى ، والشيخ سيد درويش ،** وغيرهم .

قضية الاستقلال الفكرى

وتكاد تكون قضية « الاستقلال الفكرى » هى مفتـــاح شخصية أحمد خيرى سـعيد ، فانها سيطرت عليه سيطرة تامة ؛ ويمكن لنا أن نرد كل كتاباته وأفكاره الى ايمانه بهذه القضية، فلم يخل مقال كتبه أو بحث درســه من تأثير هذه النزعة ، لأنها شغلت معظم كتاباته فى الربع الثانى من هذا القرن .. فقـد دعا الأدباء الى التجديد ، وعدم الســير فى سبيل القدماء ، والتمسك بالشخصية المصرية ؛ بمعنى أن يكون لمصر ادبها وفكرها وفنهـــا ، وأن تتضح فى كل الأعمال السمات الخاصـــة بالبيئة المصرية ، والملامح المستقلة النابعـــة من الأرض المصرية ، مادامت مصر قادرة على أن يكون لها فكرها وفنها وادبها .. واضحت سمة **« الاستقلال الفكرى »** هى الطابع المميز لكتابات خيرى ســعيد فى كل الصحف التى اسهم فى تحريرها ، تشهد بذلك مقالاته فى « الشباب » و « الأمة » و « اللواء المصرى » و « الفجر » و « الأخبار » و « كوكب الشرق » و « الوادى » و « اليوم » و «الجديد» و « النسر المصرى » و « السياسة الأسبوعية » و « كل شىء » و « الحديث » و « الهلال » .

وقد دفعه حبه للاستقلال الفكرى الى أن ينشىء صحيفة « ألفجر » بالذات ، حتى يتسع المجال أمامه لنشر دعوته وافكاره (والفكرة التى انشأنا من أجلها هـــذه الجريدة فكرة بمعنى الكلمـــة .. فكرة تعبر عن مرحلة واسعة من مراحل التقدم الذهنى ، وخطوة قبل المثـــل العليا. .اننا ننادى بالاستقلال الفكرى ونعتقد أن الأوان قد آن لتحقيق هـــذا الاستقلال .. وتفصح كتابته عن أنه مدفوع بمصريته الى تأدية هذه الرسالة ، رســالة الدعوة الى الاستقلال الفكرى المنشود ؛ فهو مظهر فكرة طبيعية ، وداع من دعاة التجديد والبناء ، يريد لمصر أن تصبح لها شخصيتها المستقلة المتميزة فى كل شىء ... وتقوم دعوته التجـديدية الى **« الاســتقلال الفكرى »** على دعائم اساسية :

أولا : هدم كل قديم فاسد دون ما رحمـة ولا هوادة ، نظـرا لغلبته على كثير من عقول الكتـــاب والمفكرين ، لدرجة أصبحوا معهـــا مستعبدين لهذا القديم كلية ، يقلدونه ويحاكونه ويسيرون على نهجه .. « لم أجد كاتبا واحدا امتاز بمذهب خاص ، ولا بشخصية بارزة .. اننا نقلد الأقدمين من كتاب العرب وشعرائهم.. ان القـــديم يظلل شعرنا ونثرنا ، وفى كتاباتنا يعيش شعراء الجاهلية ، ويجول « ابن المقفع » يجرر أذيال البطل .. حتى فى ترجمتنا يتجلى استعبادنا للقديم ... »

وخيرى سعيد لم يندفع فى دعوته الى الهدم للحد الذى يورطه فى انكار كل قديم لمجرد انه قديم ، وانما نراه يقف موقفا وسطا ، فلا يرفضه جميعه ، ولا يقبله بحذافيره ، ومن ناحية أخرى لا يتطرف فى الأخذ بالجديد هكذا كيفما اتفق : « غير منصف هذا الذى يرفض القديم كله ، وغير منصف ذلك من يرفض الجديد كله .. ولا نكران فى ان القديم به الكثير مما يجب رفضه لكن أكثره صالح . والجديد خاضع للناموس الذى خضع له القديم ... »

ومن ثم فانا نجده ينادى بضرورة دراســة أدبنا العربى على أضواء جديدة ، محـــاولين الاستفادة قدر استطاعتنا بالدراسات المماثلة للآداب الأوربية .. وهذا يمكننـــا من التأريخ لأدبنا ، ونقده والترجمة لأعلامه ؛ وكذا تفحص شعرائه ، وتناول كتابه تناولا جديا موضـــوعيا معقولا . لهذا السبب نراه ينقـد الكتب التى تعرضت لأدبنا وشعرنا العربى ، والتى تعترف لجميع الشعراء والكتـــاب والمؤلفين فى جميـع العصور بقيمة واحـــدة ، وتحــكم عليهم بأحكام ثابتة ومعايير لا تتغير .

« تقرأ عن المتبنى فاذا به فى نظرهم «الشاعر الحكيم الذى اشتهر بأمثاله وحكمه » .. وتقرأ عن ابن العميـــد فاذا بهم يقولون لك « ابتدات الرسائل بعبد الحميد وختمت بابن العميد ».. كما ان الشعر فى نظرهم « ابتدأ بملك ــ هـــو امرؤ القيس ــ واختتم بملك ــ هو أبو فراس.»

وكان خيرى سعيد مؤمنا بان الأدب العربى ملىء بالكنوز والنفائس ، الى جانب اعترافه بان به الكثير مما يجب هدمه ؛ وطالما ردد أن أدبنـــا مظـــلوم ومتهم زورا وبهتانا بانه المسئول عن انعدام المواهب أو عن وجودها بصـــورة غير ناضجة .. معنى هذا أنه لم يقف ضد الأدب العربى ، وانما استهدف هدم الفاسد منـــه ، والذى لا يلائم عصرنا الحديث ، كما سعى الى تحطيم كل الأدعياء الذين يتعصبون للقـــديم ويقلدونه تقليـــدا أعمى .. ذلك ان دعـــوة **«الاستقلال الفكرى»** عند خيرى سعيد تستهدف أساسا تحرير الفكر المصرى من أسر التقاليـــد لينزع الى الخلق والابتكار والتجديد ؛ والقضاء على كل محاولة لربط الأدب الحـــديث بادب المحـــاكاة الذى ظل الفكر المصرى يرزح تحت اعبائه مئات السنين ..

« مثلنا الأعلى الا نكون عالة على احـد . لا على القدماء ولا على المحدثين .. فسيان ان تضيف نفسك الى القدماء من أجدادك أو تلصقها بالمعاصرين من الغرباء ... مثلنا الأعلى أن نطرح التقليد الى الأبد .. فان شعورا بالكرامة والقوة وطموحا الى التقدم السريع الثابت .. كل هذه تأبى علينا أن نهوى الى درك القدرة ... الى درك أنصاف الأناسي .. »

ثانيا : دراسة رواد الفكر العالمى ، واتجاهاته المعاصرة ؛ والعكوف على الاستزادة من الآداب الغربية الحالية ، والبحث فى آداب الأمم شرقية كانت أو غربية ؛ **فالثقافة لا وطن لها ، وما برحت الثقافات تتأثر بعضها ببعض بما يشبه عملية « التطعيم »** خصـوصا بعد تيسـير طرق المواصلات ووسائل التفاهم العديدة ، مما يجعل أمر اللقاء الفكرى والاتصـال الثقـافى سهلا ميسورا ...

وكان خيرى سعيد يلح الحاحا قويا ، ويؤكد على أهمية الاطلاع على ثقافات الأمم الأخرى ، قديمة وحديثة ومعاصرة ، لا لشىء الا لنعرف كيف يفكر غيرنا من الشعوب ، وكيف يشعرون، وكيف يلاحظون ، وكيف ينشئون من تفكيرهم ومشاعرهم وملاحظاتهم أعمالا حية .. وهو فى كل ذلك لا يفتأ ينظر الى كل ما يحيط بنـا من ظروف وملابسـات ومقومات خاصة بالبيئـة المصرية والطبيعة المصرية ، ليفهم حياتنا الفردية والاجتماعية والقومية .. فليس معنى اطلاعنا على الثقافات الأخرى اهمال ثقافتنا القومية ، أو ترديد أقوال مفكرى الغرب وادبائهم ، أو تقليد الأعمال الفنية الغربية تقليدا حرفيا لا تجـديد فيه ، بل التعرف على طبائع واخلاقيات وآداب أمم تختلف عنا طبيعة ، وظروفا ، وتاريخـا ، وفكرا ، واقتصادا ، وأسلوب حياة ... فبقدر ما أنكر خيرى سعيد تقليدنا للقدماء من أدبائنـا ومفكرينا ، بقـدر ما حمل معوله ليهـدم تلك الطائفـة من الذين يفكرون بعقول غيرهم ، فهم أشبه بالببغاوات التى تردد أفكارا وآراء لا تفهمها ولا تحسن ترويجها ..

« ننكر التفكير بعقول الغير .. وسـواء عنـدنا الذين يفكرون بعقول الغربيين والذين يفكرون بعقول الجاهلين أو العابثين ، فكلهم مقلد وكلهم بوق لا يحس الحياة .. »

فلا مدنية حيث يكون التقليد ، ولا مدنية أيضا حيث تكون الأمة عالة على غيرها من الأمم، كذلك لا مدنية مع الخنوع الفكرى والضـعة الذهنية والخضوع العقلى .

وما دمنا لا نقلد الغرب ، فلا يضيرنا اذن ان نقرأ لموباسان وبلزاك ودستويفسكى ، وبيرون وهوجو وبترارك ، وموليير وشكسبير وابسن ، وتين وجورج براندز وماتيو أرنولد ، وسويفت وكارليل ومونتانى ، وغيرهم وغيرهم فى متباين الثقـافات ، ومتنوع العلوم والفنون والآداب ، مثلنا فى ذلك مثل الثقافة الروسية .. فقـد بقيت روسيا بلا ثقافة حقيقية فترة طويلة من الزمن ، بل كانت جامعتها المانية صرفة ، حتى انجبت بوشكين وجوجول اذ ذاك ولدت الثقافة الروسية ، وطفقت تضيف الى التراث الانسانى جديدا خالدا من القصص والمسرحيات والموسيقى والعلم والفلسفة والأدب والشعر .. وبرع فيهم الممثلون ، وارتقت « **بافلوفا** » الروسية بالرقص الى أن صار شعرا متحـركا ، والى أن أصبح روايات من حركات منسقة متسقة .. واعترف العـالم بروسيا أمة ذات ثقـافة ، الى جانب الاعتراف بها أمة ذات سيادة ... ولم يأتها ذلك بمحاكاة غيرها ، لكن من كونها كانت تصـدر فى القصص والمسرحيات ، وفى الفن والفكر والأدب، عن نزعة مطبوعة بطـابع الشخصية الروسية المستقلة ..

وهكذا راح خيرى سعيد ينهـل من معين الثقافات العـالمية ، وواظب على نشر ابحـاث متنوعة فى فنون الأدب والفكر العالمى ، بقصد تقديم نماذج من هذه الثقافات للكتاب والقراء المصريين على حد سـواء .. وكذا للوقوف على آخر التطورات التى يصل اليها العقل البشرى، والتعرف عليها ، وفهم مراحلهـا والأدوار التى مرت بها .. وهنا نجده يفطن الى حقيقة هامة جدا هى عدم الأخذ بالجديد على عواهنه ، وانما يلزم تبيان خصائصه ومميزاته واهميته بالنسبة لنا ، فان اكثر الجديد ــ كما يقول ــ بعث للقديم فى صورة ما .. (ولعل هـذا هو السبب فى التريث ازاء الجديد حتى يثبت انه مبتكر حقا.. وامر هذا التثبت موكول لفئة مختارة من حفظة كنز الثقافة الانسانية .. »

ولخيرى سعيد مقالات كثيرة سعى فيهـا جاهدا الى مد ثقافتنا بزاد وفير من الثقـافات الأخرى ، من ذلك ماكتبه عن « توماس هاردى » و « روبرت برنز » و « شكسبير » و «السنج» و « يلز » و « أناتول فرانس » و « أينشتين » و « نيوتن » و « هنريك ابسن » و « بودلير » ، وترجم على صفحات « الأخبار » بحثا للأستاذ «جلبرت نوروود» عن ادب الاغريق ومسرحهم.. والكثير مما لا سبيل الى احصائه وجمعه ...

وليس من شك فى أن جهوده فى هذا الاتجاه قد أثمرت الى حد كبير ، وبخاصـــة فيما يتعلق بالنهضة الفنية والأدبية التى اتضحت معـالمها فى الربع الثانى من هذا القرن . فكتاباته اسهمت اسهاماً ايجابياً فعالا فى خلق مدرســة قصصية مصرية فى ادبنا الحديث ؛ وفى النقد المسرحى ، وفى الرقى بفن التمثيل والموسيقى والسينما ، وتحبيـــذ الدعوة الى سفور المرأة وتأييدها والوقوف الى جانبها فى كل ماكان يكتب ..

ثالثا : ويرتبط بما سبق ، مادمنا لن نحاكى الاقدمين ، ولن نقلد الغربيين ، يصبح ضروريا بعدئذ **أن نلتحم بالواقع ـ واقعنا نحن ـ والا ننفصل عنـه ، بحيث تبرز شخصيتنا المتفردة بملامحها الخاصة وسماتها الواضحة .. وهنا يلعب الفكر والفن دورا رئيسيا ، يكون من شأنه أن يخلق « الشخصية المصرية »** حتى لا يشعر ابناء هذه الأمة انهم يحيون حيــاة طفيلية فى تفكيرها وفنها وادبها ، وفى علومهـا ونظمهـا وملبسها ، وحتى فى نظام العائلة والعـادات والتقاليد .. ويتأتى هذا عن طريق التعبير عن الحياة الواقعية الفعلية التى يعيشها النـاس حقيقة لا خيالا ... فالأدب ـ فى نظره ـ ليس الا صورة من الحياة ، ويجب ان ننقل اليه هذه الحياة دون زخرفة ولا « رتوش » .. والعمل الفنى الجيد هو العمل الصادق فى التعبير عن مشاعرنا واحاسيسنا وخلجاتنا ، وهو العمـل الذى يصور حياتنا بدقة كما هى ، وكما نود ان تكون ، كما أنه ذلك العمل الذى يجرؤ على اظهار نقائصنا وعيوبنا .. اى انه يجب أن يكون فنا مصريا بحتا محتفظا بكل مميزاتنا ..

والأديب كما يراه خيرى سعيد هو الذى يحتك بالواقع ، وينفعل به ، ويعيش فيه ، حتى يستطيع انتاج فن خالص صادق حى ، نقى فى تصوير الحياة التى يحياها الناس بالفعـــل . بمعنى أن يكون الأديب جزءا من الحياة ، لا يقف على هامشها ، أو يصورها من برجـه العـاجى « يجب على الكاتب أو الشــاعر ان يندمج فى الحياة ويعب من نحسـها وسعدها وآلامهــا وافراحها وخيرها وشرها ثم يترك فكره وشعوره تنسج .. الأدب الحـق لا يستفاد من الكتب ولا من المحـاضرات ولا من الاحاديث وانمـا يستفاد من الحياة بموهبة أو مواهب خاصـة تمتاز بادراك الحياة من وراء مظاهرها الخادعة وتنفذ الى صميمها ومستكن أسرارها .. فلنعالج الحياة قبل ان نعالج الأدب ... »

ويؤكد ذلك مرة اخرى بقوله :

« يموت الأدب اذا انقطعت صلته بالحيـاة مهما كانت أشكاله وصوره .. فالقصة والرواية المسرحية والقصيدة والمقالة او البحث النقدى .. كل هـــذه تعود جثثا هامدة ورمما بالية مالم تنبض بالحياة ... »

وفى علاقة الفكر والفن والأدب بالمجتمـع والحياة ، انتهى الى توثيق الصلة بين هـــذه الالوان من النشاط الانسانى وبين الحيــاة الواقعية ، ومدى التأثير المتبـادل بين الفـن والحياة .. ودافع عن هذه الفكرة ، وتحمس لها ، ودعا اليها فى كل كتاباته ، مما قد ينهض دليلا على اعتباره واحدا من الذين حملوا لواء الدعوة الى **« الواقعية »** و **« الالتزام »** فى ادبنا المصرى الحديث .

وبطبيعة الحال فان سيطرة الرغبــة فى **« الاستقلال الفكرى »** التام ، هى التى جعلته يتخذ هـــذا الموقف فى الربط بين الفنون على اختلاف اجناسها والوانهـــا ، وبين الحيــاة وما ينتظم فيهـــا من نظم سياسية واجتماعية واقتصادية وفكرية ودينية وفنية وادبية ، وهى التى تشكل فى مجموعها **« المناخ »** او **« المحيط الثقافى »** الذى لا يملك الأديب او الفنان حياله الا الالتزام بتصويره والتعبير عنه ..

رابعا : ومن دعائم الدعوة الى **« الاستقلال الفكرى »** لدى خيرى سعيد ، أن يكون النقـــد الهادف البناء وسيلة هامة من وسائل استقلالنا الفكرى والثقافى .. فالنقد ضرورى لتنشيط كل نهضة وتدعيمها ، والكشف عن خصائصها ، وابعاد ما يعتورها من شوائب ، وتنقيتها مما قد يعلق بها من دخيل أو غريب .

« احد مبادئنا التى نادينا بها ان النقـــد ضرورى للتقدم .. وان النقد عامل اســاسى فى بناء النهضات .. وان كل نهضة لا تظفر برهط من النقاد الأفذاذ يقضى عليها فى مهدها ... »

ولكن اى نقد واى نقـــاد ؟! يجيب خيرى سعيد عن هذا السؤال بقوله : اما عن النقـــد فيجب أن يكون للنقد والبناء ، لا لارضاء شهوة أو لاصابة شهرة عن طريق المخـــالفة فى الرأى ليس غير . النقد العـــادل البرىء المتسامى . النقد الجاد الصــادق العميق ... اما الناقد فيجب أن يكون صاحب حجى وضمير ، وذا علم وكفاية ، وبصورة متغلغلة ، وعقل رحب بحيط حتى بالدقيق والتافه ، ويميز بين الجليـــل والحقير ، لا يضل عن القصد ، ولا يستبهم عليه الأمر الجلى ، ولا يعيبه عن ادراك حقيقة الأشياء ولا عن تقديرها .. وهـــو اولا وقبل كل شىء يجب ان يكون على وعى تام بما يدور حوله من

أحداث لا فى محيط بيئته فحسب ، بل ايضا فى البيئات الأخرى ، أى يكون مثقفا ماما بثقافات الأمم الأخرى ..

ويخرج خيرى سعيد من دائرة النقاد من كان عابثا فى نقده ، مستهترا بالأعمال التى يقوم بها الآخرون .. كذلك فانه لا يعترف بالأدعياء الذين لا هم لهم الا الدعاية لأنفسهم ، والتهوين من شأن الآخرين بهدم كل ما ينتجوه .. وأمثال هؤلاء لا يرحمهم قلم خيرى سعيد ، بل يعمل دائما على تحطيم غرورهم وصلفهم ، وتوجيههم الوجهة السليمة . ويطالبهم فى كتاباته بأن يتركوا ادعاءاتهم وطغيانهم ، ويلقوا بمعاول هدم الكفاءات والعبقريات جانبا ؛ ويدعوهم الى العمل المنتج ، والعكوف على البحث والتفكير ، فلن تنفعهم الا آثارهم ...

وقد نعجب اذ نلاحظ أن خيرى سعيد يوقف جانبا كبيرا من كتاباته لتحطيم هياكل أولئك المدعين ، وتناولهم بقسوة وعنف ، دون أن يرمى بذلك الا القضاء على الدعوات الكاذبة ، لينقى الجو الأدبى والفكرى من الأعمال الزائفة والرجال الزائفين . وكثيرا مادارت خصومات أدبية بينه وبين بعض أعلام الفكر والأدب فى النصف الأول من القرن . كتلك التى انعقدت بينه وبين **«اسماعيل مظهر» والدكتور محمد حسين هيكل ، والدكتور أحمد ضيف ، والشيخ على عبد الرازق** .. ولم يسلم **الأستاذ الدكتور طه حسين** من نقده اللاذع على مشرحة « الفجر » ١٩٢٥ ، ١٩٢٦ ، ١٩٢٧ ، ثم بعد ذلك فى «الأخبار» ١٩٢٨ ...

وينسحب نقده العنيف على مقالاته السياسية ، وبخاصة تلك التى وجهها لتفنيد سياسة الوفد ، ووزاراته ، ورجاله .. فانتقد بمرارة سياسة مصطفى النحاس ، وهاجم الوفد هجوما قاسيا شديدا ، واتهمه بالجبن والخداع والنفاق والدجل والتفريط فى حقوق الوطن .. وكثيرا ما كان يردد ان الوفد ورجاله أعوان للانجليز الذين هم خصومنا الأوائل ؛ واذا كان الوفديون يعملون باستمرار على مساعدة الانجليز ، وعلى مهادنتهم فانهم بذلك يصبحون اعداء حقيقيين للبلاد ، ولحقوق شعبها ومطالبهم ، قبل ان يكونوا حجر عثرة فى سبيل نيل الاستقلال غير المنقوص ..

وهناك مجموعة متتابعة من المقالات المنشورة بجريدة « الأخبار » ، والتى بدأ ينشرها منذ العدد ٢٤٤٢ فى ٩ يوليو ١٩٢٨ وانتهى منها فى ديسمبر ١٩٢٩ ، كلها تؤيد وقوفه الصارم من كل من تسول له نفسه خيانة وطنه أو التآمر على الدستور ...

وخيرى سعيد فى نقده الموجه لقادة الفكر والفن والأدب والسياسة انما يبغى البناء لا الهدم ، فان النقد لا يهدم ـ بالحق أو بالباطل ـ الا ما كتب له الموت وما يجب أن يتلاشى ، والواثق بنفسه الذى يبغى الكمال لا يخشى نقدا بل يرحب به ويدعو الناس اليه .

فبالنقد الهادف البناء ، وبالنظرة الكلية الشمولية الى حقائق حياتنا ، وبالارتباط الوثيق بواقع مجتمعنا ومشكلاته ، وبالاطلاع على معارف وعلوم وفنون وآداب الدول المحيطة ، ثم بعدم تقليد أى من الأقدمين أو المحدثين ، تتمكن الأمة من بلورة شخصيتها المستقلة ، فكريا وفنيا واقتصاديا وسياسيا واجتماعيا .. وتبريز المصريين فى شتى فروع المعرفة ، وعكوفهم على البحث المنتج ، وتوفيقهم الى الابتكار ، هو الذى يكفل لهم **استقلالهم الثقافى الذى بدونه يغدو استقلالهم السياسى والاقتصادى لا قيمة له ؛** ذلك أن ثمة علاقة وطيدة بين الاستقلال السياسى والاقتصادى من جهة ، وبين الاستقلال الثقافى من جهة أخرى ..

هذا جانب من جوانب «أحمد خيرى سعيد» المتعددة ، فلا أحد يستطيع أن ينكر اسهاماته القوية فى مجالات الفكر والفن والأدب ، قبيل قيام الثورة القومية فى ١٩١٩ حتى وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها ..

ومفكر ثورى كهذا ؛ كتب فى الفلسفة ، والأدب ، والفن ، والنقد ، وألف القصة ، وأرخ لحياة كثير من الأعلام ، ونشر دراسات فى الطب ، والتاريخ ، والاجتماع ، والمرأة .. أعتقد أنه فى حاجة الى دراسة كاملة مستوعبة شاملة ؛ تتناول هذه الأنشطة جميعها .. بل انى أدعو الى جمع مقالاته المتفرقة وضمها فى كتاب مستقل ، وتصنيفها حسب الموضوعات ، وترتيبها تبعا لتواريخ نشرها ؛ وحينما نتصدى لعمل كهذا سيتأكد لنا الدور الهام الذى لعبه « أحمد خيرى سعيد » فى حياتنا الثقافية ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى سنعرف أن آثاره لا تقل روعة وجمالا عن آثار غيره ممن اعطيناهم جل عنايتنا وأهميتنا . وما أكثر ما ترك لنا خيرى سعيد . !

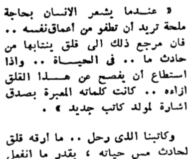
سيد حامد النساج



أندريه موروا

ترجمة صامتة لفنان التراجم





« عندما يشعر الانسان بحاجة ملحة تريد أن تطفو من أعماق نفسه .. فان مرجع ذلك الى قلق ينتابها من حادث ما .. فى الحياة .. واذا استطاع أن يفصح عن هذا القلق ازاءه .. كانت كلماته المعبرة بصدق اشارة لمولد كاتب جديد » .

وكاتبنا الذى رحل .. ما أرقه قلق لحادث مس حياته ، بقدر ما انفعل بأحداث العباقرة الآخرين .. فوقف عمره على الافصاح عن حيواتهم وسيرها ، ونسى سيرته الذاتية على أمل أن ينفعل بها الآخرون .

ويعدد موروا أسباب عزوفه عن كتابة سيرته .. فيجدها ترجع الى نوعين من النسيان ، أحدهما طبيعى ، والآخر متعمد .. اذ اننا ننسى عهود طفولتنا ولا نذكر منها غير القليل ، حتى هذا النذر اليسير نحاول الاغضاء عنه أو اخفاءه .. بحجة انعدام قيمته .

ويؤكد موروا حقه فى نسيانه المتعمد ، ويكسب هذا الحق صفة الشرعية الأدبية .. ففى سبيل ابتداع فن لابد من افساح المجال لعنصر الاختيار ، وهنا لابد أن تخضع لما يمليه علينا من مقتضيات حذف أحداث والابقاء على أخرى .

فاذا أضفنا الى وظائف الذاكرة مهمة فلسفة ما وقع فى الماضى من أحداث ، والاحاطة بها والالتفاف حولها للنظر اليها من جوانب أخرى .. ومن ثم فهى تشيد وتهدم ما يروق لها تبعا لما يجد من طوارق ، وبالتالى تبرر وتعلل ما سبق من أحداث .. فى سبيل مواصلة استحداث شىء جديد أو كشف دائم وبالتالى يصبح من حقنا أن نتعمد النسيان لبعض أحداث هذا الماضى الذى لابد من تغييره ، والذى لا يمكن استعادته على حاله الأول ، بوعى أو بغير وعى .

اننا نتحرج احيانا عن ذكر كل ما نعرفه عن سير بعض الاحياء .. كيلا ينالهم أذى من صراحتنا ، وهناك أشياء نستحيى من ذكرها كبعض العلاقات الجنسية .. وليس روسو الا فلتة فى عدم استحيائه من اعترافاته .. بل هم كثيرون هم الذين يوجهون لاذع اللوم والتأنيب الى روسو على اباحية اعترافاته .. فما بالكم اذا ما طرق الكاتب سيرة ذاته !! لن تكون صادقة الصدق

الخالص ، لذا فان موروا يؤيد جوته حين سمى سيرته « الشعر والحقيقة » ايمانا منه بأن « حياة كل فرد انما هى مزيج من الحقيقة والخيال » .

فمن ذلك المزج اختط أديبنا الراحل منهجه فىكتابة السير ، وأصبح القارىء لكتاباته فى هذا المضمار .. ينغمس فى متعة الاندماج مع أحداث قصة محكمة الحبكة دقيقة الملامح .. الى درجة لا يكاد يفرق فيهما بين السرد التاريخى لأحداث صاحب السيرة وبين الاضافات التى اقتضتها الحبكة الفنية للقصة .

لكننا لا يصح أن يتطرق لذهننا أن موروا يعطى لنفسه الحق فى اختلاق هذه الأحداث ونسبها الى من يكتب سيرته ، وانما تتمثل براعته فى انتقاء الشخصيات التى يعالج سيرتها .. فلا بد أن تكون حافلة بالأحداث والاعاصير ، حتى تعطى لأديبنا الفرصة لاستخلاص اهمها وأكثرها تشويقا والقاء بالأنضواء على صاحبها . ومن ثم يتمكن موروا بعدئذ من تلوين الحقائق بفن قصصى شائق .. يجمع بين الحرارة والعاطفة وبين الرصانة والأمانة ودقة التعبير .. الأمر الذى جعل من أسلوب موروا فى هذه الكتابات علما على فن السيرة .. وها هو يحدد الأسلوب الذى اختاره بقوله « انه الطابع الذى استخدم فيه لغتى ونظرتى الى الحياة .. ولا أضع نصب عينى فى اتخاذ هذا الاسلوب غير هدفين .. الرشاقة والسهولة فى التعبير النثرى ، والأثر الواضح فى العمل الفنى ذاته » .

وقد برز أسلوب موروا ومذهبه الفنى فى كتابه « آريبل srbel » الذى تناول فيه سيرة شللى .. فعلى الرغم من اعتماده اعتمادا كليا على الرسائل والوثائق ، فانه يخيل للقارىء بل يعتقد أنها من نسج خيال موروا القصصى . صحيح أن من الجائز أن يكون فى اختيار موروا لشخصية شللى الأليفة لقلبه سر اضفائه على سيرته روعة البناء القصصى .. لكن هذا لن يسلب أديبنا الراحل مقدرته الفائقة على تقديم سيرة سلبت لب قرائها كافة .. لدرجة أن بعضهم حار فى تصديق كونها قصة أو تاريخ حياة .. فعندما يدفعنا معه الى تخيل شللى فى مطلع حياته ، وتصور نقطة البداية التى اتخذ منها موقفه الجمالى .. حين يقول « **أغلق شللى كتابه ، وتمدد على العشب الدفىء المزدان بالورود ، وشرع يتأمل فى بؤس الانسان ؛ وتسللت همسات أصوات غبية من بناء المدرسة خلفه .. لكنه قد أمن النظرة الساخرة المصوبة اليه فى جلسته ، فانخرط الفتى فى بكاء حار ، وطفق يشد على يده بالأخرى وهو يقول .. أقسم أن أكون عادلا حكيما ، أقسم أن أكون حرا لو ملكت هذه القوى ، أقسم ألا أهادن انانيا أو متجبرا ولا أسكت على شىء .. ها هى حياتى كلها .. أنذرها لعبادة الجمال** » .

فاختيار موروا لهذه الزاوية ، وتزويده لها بالتفاصيل الرفيعة .. مثل اغلاق الكتاب ، وتمدده على عشب مزدان بالورود ، يجعلنا نتخيل أنه قد أعطى ظهره للمدرسة وما تلقاه فيها من همسات أو نظرات سخرية ولوم ، ثم يقولها علىلسانه صراحة .. فيبرز لنا رسالته فىعزم شاب واصرار عنيد .

لكن منهج موروا القصصى فى كتابة السيرة .. ان كان قد سهل عليه لبراعته فى امتلاك الناحيتين ، فانه غير مأمون السهولة على من ينهجون نهجه بلا دربة أو مقدرة مثله .. بل ان الرغبة فى اتمام حبكة قصصية قد تلح فى التغاضى عن صدق حادثة واردة أو التحقق من روايتها فى هذه السيرة .. وهذا ما حدث لموروا نفسه فى آريبل هذه .. فزوجة شللى الأولى هاربيت لم تنزلق الى حياة الرذيلة ، ولم تمت غرقا فى البحيرة لكن سياق الأحداث التى انتقاها موروا ، وبرزت من خلالها قسوة شللى على زوجته هاربيت.. اضطرته أن يغمض عينا عن الحقيقة ، وجعلها ــ استجابة للسياق العام ــ خرجت تعيش وحدها ، وبدفعها العسر الى الزلل ، وينزلق بها الوحل الى البحيرة التى تغرق فيها .

كذلك الأمر فى تناوله لحياة جورج صاند الذى تدله حبا بها ، فقدم لنا كتابا عن سيرتها بعنوان ليليا ، ولا يكتم موروا ولعه بها .. فيقول « **قال بعض القراء .. اننى جعلت جورج صاند جذابة حقا .. وهذا غير صحيح ، لا دور لى فى ذلك ، هى جذابة حقا ، هى لم يكن يعجب بها موسيه وشوبان فحسب ، بل أعجب بها فلوبير وبلزاك وترجنيف ودوستويفسكى ، وكانت مهمتى أن أعكس صورتها كما رأيتها مع كل هؤلاء** » .

ونلمس من ذلك أن موروا يتخذ موقف العاطف مع كل من شللى وجورج صاند ، فاذا قلنا ان هذا الموقف هو سر ابداعه لهما ، ولو غالينا مع المغالين وقلنا ان آريبل أو سيرة حياة شللى تكاد أن تكون سيرة ذاتية لموروا نفسه .. وهذا هو سر بلوغه القمة الأدبية فى كتابتها ، ولو استشهدنا بكلمة موروا نفسه القائلة « قد تكون السيرة تعبيرا ذاتيا عن نفسية كاتبها . » لقلنا ان نظرته الى أدب السيرة واهتمامه به هو تعبير عن موقفه من الأدب عموما .. انه أدب العباقرة الأفذاذ أصحاب

الافكار الخلاقة .. بدليل أنه لم يهتم بشيء في الادب قدر الاهتمام بالكتابة عن شللي وصاند ودزرائيلي وبيرون وتشيكوف والدوس هكسلي ، حتى كتابته عنهم لا تلتزم بالنهج التاريخي .. فلا يقسم حياة كل منهم الى مراحل ، وانما كل اهتمامه بهم في كتابته هو ابراز عبقريتهم والتغلغل الى سر تفردهم من خلال تحليل وثائقهم ، لكنه - والحق يقال - كان يفضل الاتزان على المغالاة .. حتى انه في بعض الاحيان يرمي بالجمود الموضوعي .. وهو نفسه ينصح كتاب السير بعدم المغالاة فيقول « لا يجوز لكاتب السيرة أن يسبق الزمن فيذكر شاعرا بقوله مثلا .. ولد هذا الشاعر الكبير .. لانه لم يكن شاعرا ولم يكن كبيرا يوم أن ولد » .

بل انه يطالب كتاب السير بعدم افراد الشخصية الرئيسية وحدها بالاضواء ، وانما لابد من بعث الحياة في شخصيات السيرة الثانوية ، ومسايرتهم لبطل السيرة نفسه في حدود الواقع الذي كانوا عليه في حياته .

ثم انه لم يتناول هؤلاء في عزلة عن عصرهم .. أو كلفتة من فلتات الاجيال ، وانما يتناولها متلاحمة مع الناس .. فها هو يتناول حياة تشيكوف كقوله « كان تشيكوف يتمنى أن يصبح الحياء طبيعة لجميع البشر ، وكانت هذه الرغبة عنده حقيقية وثابتة ، مع أن حياته كانت قاسية .. ذاق الفقر طويلا وعايش المرض على الدوام ، ومع ذلك ما سمعه أحد يشكو أو ينتحب .. فاذا ما أشفق عليه أحدهم غير مجرى الحديث ، وتكلم عن أشياء بسيطة في فكاهة عذبة لا تخلو من رنة حزن » .

يصور موروا انعكاس صورة الناس البسطاء في حياة تشيكوف واستمداده منهم لاخلاقياته وابداعاته . واعتماده على أحاديثهم في أقاصيصه ومسرحياته .. فهو في تصديه لشيء محسوس بسيط يفتح أمامه على الدوام آفاقا واسعة لتفهم الطبيعة البشريه .. فيقدم لنا موروا شخصية من شخصيات تشيكوف الذكية المتأملة في مسرحية الشقيقات الثلاث .. هي شخصية توسيبناخ .. ليتخذ منها نموذجا يبلور فيه فكرة تشيكوف .. « هيا اضحك فلن يحدث في مائتي عام ولا في ثلاثمائة عام ، بل خلال مليون عام ستبقى الحياة كما هي ، لن تختلف في شيء فهي ثابتة تتبع سننها الخاصة التي لا تعنينا أو على الاقل لن تعرفها أبدا ، فالطيور المهاجرة ، كالكركي مثلا ، تطير وتطير . مهما تكن الافكار التي تجول في رؤوسها سامية كانت أم وضيعة . فانها تواصل طيرانها دون أن تدري هدفها أو طريقها . والعصافير تطير وستظل تطير مهما برز بينها من فلاسفة فلتتفلسف على هواها ما دامت تطير » . بل ان موروا آثر أن يحتضن في أخريات حياته الكتاب الجدد ، ويتلقف الواعدين منهم بالصقل والعون ، وهو يرسم طريق الابداع والاجادة أمامهم ، فيشترط لولوج هذا الطريق توافر سلاحين .. أولهما اجادة استعمال اللغة .. بانتقاء اللفظ الدقيق في عبارة سهلة مألوفة تلائم الموضوع المكتوب فيه ، وثانيهما متابعة ما أبدعه المجيدون من السلف واستيعابه لا عن تبعية واسترقاق بل عن شخصية ذواقة تدرك حدود استقلالها .

ولا يكتفي موروا باسداء هذا النصح العام لناشئة الادباء ، بل ينغمس معهم في استكناه الجمال في كتابة الادب ، أو معرفة سر الصنعة .. فيتتبع معهم في حدب وعطف خطوات عملية تماما في انتاج عمل أدبي .. فهو يكاد أن يقول للاديب الشاب التي تخامره فكرة موضوع ما يقول له لا تتردد أو تتراخى .. فيدفعه دفعا بقوله له .. « اذا ما تم لك اختيار الموضوع لا بد لك من القفز في الكتاب تماما كما تقفز في الماء ، أما اذا استمررت في اختبار حرارة الماء بطرف اصبعك فلن تتعلم السباحة على الاطلاق » .. فنلمس من ذلك مدى صدقه واخلاصه للشباب من الادباء ، والحاحه في دفعهم الى الابداع .. فلسان حاله يقول بلغة الشرق .. اذا عزمت فتوكل على الله .

ثم يواصل كشف سر الصنعة ، فيقول ان من المستحسن أن ينزع الاديب الصفحة الاولى من مؤلفه الحديث .. اذ أنه فيها يتحسس طريقه ، ويسير فيه ببطء وبغير فن ، ولا ضرورة لها مطلقا للقارىء الذكي . أما صفحة الختام .. فلابد أن تكون منسجمة مع الموضوع .. وهذه بالتالي تخضع لموهبة الاديب وذوقه لانها لا تخضع لاحكام مطلقة .. وهنا تظهر عظمة الكاتب وأصالته .. ولا يفوته أن يقدم لشباب الادباء تعريفا لهذا الكاتب العظيم .. فيقول انه « **هو الذي يقدر القيم كل التقدير ، فيدرك رسالته الاساسية .. ألا وهي أن يرفع الحياة الى كرامة الفكر ، وذلك بأن يشكل الحياة على صورة من الصور .. فان هو تجاهل حقيقة هذه الرسالة يصبح أشبه بالبهلوان الماهر في تشدقه باللفظ ، أما اذا واصل اداءها الحق .. أسعد الناس فضلا عن اسعاد نفسه ، فيعين على تشكيل العالم .. بابراز صور الناس أمام أنفسهم بصدق وتوجيه سديد .. وهنا يحدث الصدى العميق للعصر الذي يعيش فيه** » .

جمال بدران



لندن المرهق ..
لندن الضاب .. !

أنطونيونى
فى أعماق الصورة

يعرض هـذا الفيلم الآن تحت اسم « **انفجـار** » وعنوان الفيلم الانجليزى يعنى التكبير .. أى تكبير الصورة حتى تبدو فيها التفاصيل الدقيقة التى لا تراها العين المجردة فى الأصل قبل عملية التكبير .. فهو تكبير يهدف الى الكشف عن أعماق الصورة .

هذا الفيلم من اخراج **ميشيلا نجلو أنطونيونى** الذى قدم لنا قبل هذا الفيلم أفلام « **الليل** » و « **المغامرة** » و« **الخسوف** » و « **الصحراء الحمراء** » .

حاز فيلم « **أعماق الصورة** » على الجائزة الأولى فى مهرجان كان عام ١٩٦٧ كما حصل المخرج الايطالى أنطونيونى على جائزة الغصن الذهبى . وهـذا الفيلم عن قصة **جيوليو كور تازار** وقد اشترك مع أنطونيونى فى السيناريو **تونينو جيرا** وهو من تصوير **كارلو دى بالما** الذى قدم لنا فيلم « **الصحراء الحمراء** » والموسيقى للفنان **هربى هانكوك** أما التمثيل فقد قام به **دفيد همنجز** وهو ممثل مسرحى والممثلة العبقرية **فانسا ردجريف** التى تعتبر جاربو الستينات **وسارا مايلز وفيرونكا ورونان أوكازى وميلانى هامشير** ... واشترك مع أنطونيونى فى الحـوار **أدوارد بوند** والأوركسترا فى هـذا الفيلم لفرقة الحيوانات والديكور فى هذا الفيلم طبيعى سواء فى المناظر الداخلية أو الخارجية .

وهذا الفيلم هو أول فيلم يخرجه أنطونيونى بعيدا عن بلده ايطاليا وهو أول فيلم له ناطق باللغة الانجليزية . **وقد اختار أنطونيونى لندن لأنه أراد للمناظر الخارجية سماء لندن الرمادية ولأن لندن تقدم نموذجا فريدا لهذه الحضارة الغربية فى لحظة احتضارها** .. لندن التى تزدحم بالمصورين والخنافس وشباب الجيل الغاضب ورقصات الروك والجرك والماراجوانا (الحشيش) .. لندن التقاليد والتقاليع والشذوذ .. لندن المظاهر والتظاهر والنفاق والرياء .. لندن الموضة وفتيات المانيكان ومجلات الأزياء .. واختار أيضا الشخصية الرئيسية فى هذا الفيلم وهو الممثل المسرحى دفيد همنجز ليقوم بدور المصور الفتوغرافى الذى تدور حوله أحداث هـذا الفيلم التجريدى . اختاره لأنه يحمل وجها طفليا بلا ملامح



جريمة فى أعماق الصورة

وبدون تعبير .. ولا نجد فى هذا الوجه الا هذه العيون المفتوحة التى تلتهم الواقع المرئى التهاما .. انه يقدم لنـا **الانسان ـ العين** .. الانسان الذى تنشط أحاسيســـه وتنمو انفعالاته عندما تصطدم عينه بصورة من صور هذا الواقع الخارجى .. **وهو يقدم فى هـــذه الشخصية عنصر الاغراب .. هـذا العنصر الذى ألح عليـه برخت فى مسرحه الملحمى ..** وهو يقدم فى هذه الشخصية **عنصر السلبية** واللامبالاة وكل عناصر كائنات العصرالتليفزيونى والعصر الفتوغرافى . ولقد قدم لنا **فرنسوا تريفو** فى فيلمه الرائع « **٤٥١ فهرنهيت** » صورة دقيقة عميقة لهذه الكائنات التليفزيونية ..

واختار أنطونيونى هذه القصة لانها تدور حول **حياة مصور فتوغرافى ..** ورغم ان السينما قد قدمت لنا أفلاما عن حياة العلماء والأدباء والفنانين ، لكنها لم تفكر يوما أن تقدم أقرب الفنـــانين الى عالم السينما وهو المصور الفتوغرافى . وكأنه يريد عن قصد وعن وعى أن يقدم دراسة للعين بكل امكانياتها وامتداداتها الفنيـــة والتكنيكية والانسانية .. العين التى تنظر فترى فتملك فتسيطر .. ومن له عينان للنظر فلينظر .

واختار فى شجاعة نادرة أن يقدم لنا فى فيلمه هذا **الفراغ الكهفى الذى يمتد داخل انسان العصر الحديث ..** وبالدرجة الأولى داخلانسان الحضارة العربية التى تحتضر .. وكذلك هذه الشيئية التى تلون سلوك ووجود هذا الانسان . وهذا الموت الذى يزحف على روح هذه الحضارة وعلى قلبها وعلى عقلها وعلى مظاهرها فيما وراء عين الانسان وعين الكاميرا وكأنه يخطو خطوة جديدة فى طريق الرؤية السينمائية .

وفى هذا الفيلم يتابع **أنطونيونى** ابحـــاثه وتجاربه على اللون والتى بدأها فى فيلم « **الصحراء الحمراء** » مع الفنان القدير **كارلو دى بالما** .

ونحن نذكر عندما نرى هذا المصور الفتوغرافى فى حماسه لتصوير الواقع اللندنى بكل كائناته وظواهره هذا المصـــور الآخر **زبراندر** الذى تمكن بمهارته وحماسه الفنى أن يقـــدم لنا مأساة مقتل **كيندى** فى دالاس .

ويستعمل انطونيونى اللون لتقديم أحداث الفيلم بطريقة موضوعية مثلما فعل فى « الصحراء الحمراء » ففى البداية نرى ألوانا محايدة .. الوانا باردة معدنيــــــة نلمسها فى ديكور الاستديو بألوانه الرمادية و البيضاء والسوداء .. وكأن هـذا الاستديو يقدم لنا عالم توماس الداخلى .. عالم من فراغ ووحدة وعزلة وكأنه راهب فى صحراء .. ويعيش توماس كشاهد لهذه الحضارة التى تحتضر .. شـــاهد صامت يرى ويسجل فى لامبالاة .. وكأنه جراح يقوم بعمله بلا عواطف وبدون انفعال ..

ولكن يبدأ اللون يخرج من هذا الحياد البارد كما يبدأ توماس يخرج من سلبيته وعزلته وهذا عندما يدخل لون جديد هو اللون الأخضر .. فى حديقة عامة من حدائق لندن .. وفى هذه الحديقة يرى على البعد عاشقين يأخذ فى حماس ونشاط فى التقاط صور لهما .. ويعود الى البيت .. الى الاستديو .. وعندما يكبر هذه الصور يكتشف أن هذا اللون الأخضر الجميل الهادىء وهذا الموقف الغرامى الذى صوره فى جو هذا اللون الأخضر يخفى فى أعماقه جريمة قتل .. وهنا يستيقظ توماس من سباته الوجودى ويبدأ فى تكوين موقف ووجهة نظر ويلمس هذا الواقع الحى الذى يحيط به .. وفى هذه اللحظة يبلغ التصعيد اللونى قمته .. ويقوم اللون بدور الديالوج وبدور الايقاع النغمى .. وكأن الفيلم لوحة تجريدية كبيرة تقدم لنا قطاعا فى الحضارة الغربية الغاربة بكل عناصرها وكائناتها وبكل مظاهر تدهورها وانحلالها ..

وببدأ الواقع البعيد يظهر ويتضح وينكشف لعين توماس فى نفس الوقت الذى يتصاعد فيه الفيلم نحو اللون الأخضر .. وفى هذه اللحظات التى يعيش فيها توماس داخل الاستديو وهو يكبر الصور مرة بعد مرة .. وعندما يكتشف جريمة القتل فى صمت بليغ ونصل هنـــا الى السينما الخالصـة .. ويستحيل الفيلم الى

فيلم للنظرة الانسانية .. للعين التى تنظر وترى وتكتشف ..

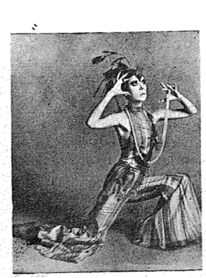
والجنس فى هذا الفيلم يفقد كل حرارته وكل انسانيته .. ويستحيل الجنس الى علاقة باردة لا لون لها ولا طعم .. وفى هذا الجو البارد جنسيا وعاطفيا وانسانيا لا ندهش ونحن نرى باتريشيا تعرض جسمها لتوماس مقابل الحصول على الفيلم الذى يسجل جريمتها .. ولا ندهش ونحن نشاهد هذا المنظر العابث لهاتين الفتاتين الصغيرتين فى استديو توماس .. نحن أمام **جيل غاضب متمرد على كل القوانين وعلى كل المواصفات الاجتماعية والاخلاقية وعلى نفسه وعلى كل شىء .. هذا الجيل الذى يعلن بسلوكه أنه يعيش لحظة غروب حضارة ويعلن فى ذات الوقت عن فجر حضارة جديدة .. حضارة الانسان .. حضارة الحرية والعدل والسلام .**

وبعد اللون الأخضر ننتقل الى لون جديد .. هذا اللون الذى يميل الى الاصفرار وهو لون السحر والطقوس .. وذلك عندما يدخل توماس الحجرة السوداء .. وهنا نتابع توماس وهو يقوم بتكبير الصور التى أخذها للعاشقين فى الحديقة .. ونحن نكتشف مع توماس أن وراء هذا اللون الأخضر وخلف هذا القناع العاطفى تكمن فى أعماق الصورة جريمة قتل .. ونذكر هنا قصة الدكتور جيكل والمستر هايد .. وما أقرب كلمة هايد هنا من هذا الشىء الخفى الذى لم نتمكن من رؤيته الا بعد النفاذ الى أعماق الصورة عن طريق التكبير والكشف .. هذا الانسان الوحش الذى يختفى وراء المظهر الأنيق المهذب الوديع للانسان الغربى .. أو لهذه الحضارة الغربية ، الاستعمارية وفى هذه اللحظات من السينما الخالصة .. يقول لنا انطونيونى بالصورة وباللون كل الحقيقة .. حقيقة حياتنا وحقيقة عالمنا وحقيقة هذه الحضارة التى تعيش أشدلحظاتها ضراوة ووحشية .. وهى لحظة احتضارها .

ويبقى توماس وحيدا مع اكتشافه المروع .. ومع جريمة القتل .. وحيدا بلا صديق وبلا رفيق .. عاش وحيدا فى عالم الوهم والمظاهر قبل لحظة الوعى والكشف .. وهو يعيش الآن وحيدا فى عزلة باردة بعد لحظة اكتشاف الحقيقة .. وكأننا أمام تجربة صوفية .. وهنا ولأول مرة منذ بداية الفيلم ترتسم على وجه توماس الطفلى أول مظاهر الانفعال والتعبير .. ويأخذ الشك يحيط به من كل جانب وتأخذ الالغاز والأحاجى تتراكم أمامه .. وكأنه يقف أمام أبى الهول .

ويبدأ الفيلم بجماعة من الطلبة يلبسون ملابس المهرجين وينتهى الفيلم بهؤلاء المهرجين وهم يلعبون فى ملعب تنس بكرة وهمية لا وجود لها .. وأخذ توماس يراقبهم فى تمثيلهم الصامت .. ولكن يحدث أن تقع هذه الكرة الوهمية بالقرب منه .. ويلتفت اليه اللاعبون ويسألونه بالحركة أن يلتقط الكرة ويلقيها اليهم .. وبعد تردد يجرى توماس الى حيث وقعت الكرة الوهمية وينحنى ويلتقطها ويلقيها اليهم .. واستأنف اللاعبون لعبتهم .. وانطلق توماس وحيدا فى هذا اللون الأخضر المنبسط .. وأخذ يصغر ويصغر حتى اختفى فى أعماق الصورة ..

كان توماس يريد أن يقدم كتابا مصورا عن لندن .. وأراد أن يختم كتابه هذا بنهاية غنائية عاطفية فذهب الى الحديقة حيث وجد العاشقين



وجه انجلترا القبيح

ولكنه بعد أن عاد الى الاستديو رأى أن هذه النهاية تخفى وراءها جريمة قتل ..

وأراد توماس أن يحكى قصته بالصور وكان يعتقد أنه يملك هذا الواقع ما دام يملك عينا ترى وكاميرا تسجل ما يراه .. ولكنه بعد أن اختفت الصور التى أخذها فى الحديقة وبعد أن اختفت الجثة التى سبق أن رآها فى الحديقة .. وبعد أن شاهد اللاعبين يلعبون بكرة وهمية غير مرئية بدأ يفقد ثقته فى سيطرته التى كان يحسها تجاه الطبيعة والواقع كان توماس يعتقد أنه مرتبط كل الارتباطات بهذا الواقع عن طريق الكاميرا .. ولكنه بعد أن فقد ايمانه بهذا الواقع فقد فى نفس الوقت كل ارتباط وكل علاقة وحدث الطلاق بينه وبين هذا الواقع ..

والواقع أن العلاقات بكل أشكالها وألوانها ودرجاتها علاقات عابرة .. **علاقات بلا ماض وبلا مستقبل .. تبدأ وتنتهى فى نفس اللحظة ..** وليس لهذه العلاقات مع الأشياء أو مع الكائنات أدنى أثر أو تأثير على مجرى أحداث الفيلم أو على شعور الانسان وتفكيره وسلوكه .. فاللقاء هنا لقاء عابر عابث .. لا علاقة .. ولا حب .. ولا عواطف من أى نوع .. ولا تعلق بأى شىء .. يدخل توماس فى معركة ليحصل على جزء من آلة جيتار .. ويخرج وينظر الى هذا الذى حصل عليه بعد جهد وجهاد .. ويلقى به فى عرض الطريق .. لا شىء مقدس .. **الكل باطل .. باطل الأباطيل وقبض الريح ..** هذه الصرخة التى أطلقها الجامعة تتردد فى ايقاع متقطع على طول امتداد هذا الفيلم الذى يدعونا الى ان نواجه أنفسنا وواقعنا فى صراحة ووضوح وبلا زيف أو رياء أو نفاق ..

وهذا التيار المتقطع للأحداث وهذا التصعيد اللونى لايقاع هذا الفيلم .. كل هذا يدرج أنطونيونى مع مؤلفى الرواية الجديدة فى تيار فنى واحد .

توفيق حنا



على الرغم من أن سويسرا بلد يلتزم بالحياد السياسى تجاه العالم أجمع ويسعى فى الوقت نفسه وبايجابية حقيقية من أجل السلام ، فان سنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية قد شهدت انحيازا فكريا هائلا يصل الى حد الثورة سواء من جانب الأدباء أم من جانب الفنانين .. ولكنه مع ذلك انحياز أو ثورة من أجل السلام .

ففى أعقاب الحرب العالمية مباشرة وفى سنة ١٩٤٦ على وجه التحديد ظهر فى سماء الادب قطبان سويسريان يكتبان بالألمانية هما **فريدريش دورينمات وماكس فريش** .. وبعد أن أسهما كما أسهم **برتولد بريخت** فى اثراء أدب اللغة الألمانية أو الادب المكتوب بالألمانية انضم اليهما الكاتب الألمانى الأصل **بيترفايس** واستطاع الثلاثة معا أن يجتازوا الحدود الألمانية الى حيث يوجد الانسان ..

أما **دورينمات** فقد قدم مسرحية « **مكتوب** » سنة ١٩٤٦ ، ومسرحية « **الأعمى** » سنة ١٩٤٧ ومسرحية رومولوس العظيم سنة ١٩٤٩ ومسرحية « **زواج السيد مسيسبى** » سنة ١٩٥٢ .. وكتب أهم مسرحياته وهى « **زيارة السيدة العجوز** » سنة ١٩٥٦ ، التى تلتها مسرحية لا تقل عنها أهمية هى « **علماء الطبيعة** » التى كتبها دورينمات سنة ١٩٦٢ ثم مسرحية أخرى كتبها سنة ١٩٦٦ وهى « **الشهاب** » .. وقد ولد فريدريش دورينمات فى ٥ من يناير عام ١٩٢١ بمقاطعة كونو لفينجن بالقرب من مدينة برن بسويسرا .. ولا يزال يشهد عصرنا وينفعل بأحداثه ويدلى بآرائه فى قضايا هذا العصر .

وأما **فايس** فقد قدم مسرحيتين فقط حتى الآن هما « **مارا ساد** » ، التى كتبها سنة ١٩٦٥ ، و « **التحقيق** » التى كتبها فى العام الماضى .. ولم ينته فايس بعد من مسرحيتين أعلن عنهما .. الأولى عن الحرب الوحشية فى فيتنام والثانية عن حرب التحرير فى أنجولا .. وبيترفايس كاتب ملتزم ولد بألمانيا عام ١٩١٧ ولكنه هاجر الى السويد وظل بها ٢٧ عاما عاد بعدها الى ألمانيا .. والجدير بالذكر أن بيترفايس هو الكاتب الألمانى الوحيد الذى أصدر بيانا يندد فيه بالعدوان الاسرائيلى على الدول العربية ويتهم الاستعمار العالمى بمساندة اسرائيل !

ولكن **ماكس فريش** ولد بمدينة زيوريخ فى ١٥ من مايو عام ١٩١١ أى بعد **بريخت** بثلاثة عشر عاما وقبل **فايس** بستة أعوام وقبل **دورينمات** بعشرة أعوام ..

درس **ماكس فريش** آداب اللغة الالمانية ثم احترف الصحافة وعمل مراسلا فى البلقان وتركيا وتشيكوسلوفاكيا والمجر واليونان وايطاليا .. وتحول فجأة عن الصحافة الى الهندسة وأصبح مهندسا معماريا ناجحا .. ويذكر هنا أن **دورينمات** كان مهندسا هو الآخر .. ولكن فريش عاد الى الكتابة أديبا يكتب المقالات والقصص والمسرحيات التى حققت له شهرة واسعة فى البلاد الناطقة بالألمانية . وسرعان ما التفتت اليه الأنظار وأطبقت شهرته الآفاق بعد ترجمة انتاجه الى الكثير من لغات العالم ..

وقد قدم فريش مسرحية « **سور الصين** » سنة ١٩٤٦ ، وهى السنة نفسها التى قدم فيها **دورينمات** مسرحيته الأولى « **مكتوب** » .. ثم قدم فريش مسرحية « **انتهت الحرب** » سنة ١٩٤٨ ومسرحية « **أودرلاند** » سنة ١٩٥١ ومسرحية « **دون جوان** » سنة ١٩٥٢ ومسرحيتى « **السيد الطيب** » و « **الحرائق** » سنة ١٩٥٨ ومسرحية « **أندورا** » سنة ١٩٦١ وأخيرا مسرحية « **الفأس** » .. أما انتاجه الروائى فينحصر فى روايتين هما « **لست أنا** » و « **ليكن اسمى فلانا** » ..

ورواية « **ليكن اسمى فلانا** » هى موضوع هذا الحديث باعتبارها الحدث الأدبى الهام الذى شغل الصحافة الأدبية العالمية طوال الشهور الماضية واختلف حولها النقاد كما لم يختلفوا من قبل على أى عمل آخر لهذا الكاتب الطليعى .

ولكن قبل أن نتناول هذه الرواية الهامة يجدر بنا أن نلقى نظرة سريعة على مسرحيتين اثنتين لهما دلالتهما بالنسبة لانتاج ماكس فريش بصفة عامة وبالنسبة لهذه الرواية بوجه خاص .

المسرحية الأولى من حيث الزمن والأهمية هى « **سور الصين** » التى كتبها فريش سنة ١٩٤٦ وترجمها الى الفرنسية الكاتب المسرحى الشهير **أرتور أداموف** .. ونلاحظ أن تاريخ كتابة المسرحية يباعد ما بين **صين** اليوم **وصين** ما قبل الحرب العالمية الثانية بصرف النظر عن الفترة التاريخية التى اختارها المؤلف ليصب فيها أفكاره وهى عام ٢١٦ قبل الميلاد ..

والمسرحية تصور الامبراطور « **يانج تى** » الذى يقرر بناء سور عظيم حول امبراطوريته حتى لا يتمكن البربر أو شعوب العالم الاخرى من أن تغير على بلاده أو تزعج الحكم المستتب فى هذه البلاد .. ويظهر للامبراطور أعداء كثيرين يقضى عليهم واحدا بعد الآخر الى أن يصل الى آخر أعدائه .. وبهذه المناسبة يقيم الأمبراطور حفلا كبيرا يحضره شهود التاريخ : نابليون ، كليوباترا ، روميو وجوليت ، فيليب ملك أسبانيا ، دون جوان ، كريستوف كولومبس ... ويقف انسان العصر الحديث يأخذ أقوال هؤلاء جميعا .. هؤلاء الذين يضعون على وجوههم أقنعة التاريخ ومن بينهم الامبراطور نفسه .. وعندما يحاكمهم انسان العصر الحديث ويحاول أن يصدر عليهم حكما ، يوجهون اليه الاتهام الأكبر ويدينونه بالجريمة الكبرى : اختراع القنبلة الذرية التى تهدد أمن العالم وسلام الانسان ! .

وهكذا تنطلق المسرحية من نفس المنطلق الذى انطلقت منه مسرحية « **محاكمة لوكولوس** » لبريخت ..



ف . دورينمات

فالبطل يخـــرج من قالب تمثاله البرونزي ليقف بين يدي الشعب في حضور أعلام التاريخ الذين يواجهون ماضيهم .. وكأن الماضي يضيء الطريق للحاضر ليس فقط من خلال ما حدث ولكن أيضا من خلال ما يحدث ..

غير أن فريش يختلف مع بريخت .. يختلف معه لأنه يجعل زمن الحدث : هذا المساء ، ويجعل مكان الحدث : ضميرنا ، ثم يوكل مهمـــة الدفاع لانسان اليوم أو للمفكر بنوع خاص .. ولكنه يعود ليتساءل : **« هل يمكن للمفكر أن يكون هو صوت الشعب ، هذا الصوت الصامت أبدا ؟ »** .

وقد أجاب فريش بنفســـه على سؤاله ، في مذكراته التي كتبهـــا سنة ١٩٤٦ ، وهي نفس السنة التي كتب فيها المسرحية ، أجاب يقول : « دوري أن أسأل وليس دوري أن أجيب » .

أما مسرحية فريش الأخرى وعنوانها **« الحرائق »** أو **« مشعلو النيران »** فتتناول الجانب الساذج في الانسان .. ذلك الجانب الذي يصل أحيانا الى حد الجنون وأحيانا يصل الى حد العبقرية ..

ان أكثر اللحظات سذاجة في تاريخ الانسان هي تلك اللحظة التي صدق فيهـــا **هتلر** عندما وعده بالسلام ، ورفض أن يشك في نواياه على الرغم من الظواهر التي كانت تشير الى استعداده للحرب وتؤكد اتجاهه الى اشعال النار .

والمسرحية تصور رجلا يخشى على بيته من الحريق ولكنه لا يهتم باتخاذ الاجراءات اللازمـة لوقاية بيته من الحريق ولا يسمح لغيره بأن يقوم هو باتخاذ هذه الاجراءات .. انه يكتفي بالخشـــية دون أن يهتم بالتـأمين ولا بالضمان . وتكون النتيجـة أن تندلع النيران ويشب الحريق ويحترق البيت هو وغيره من البيوت بنفس الطريقة ولنفس الاسباب .

والذي يخلص اليه فريش من هذه المسرحية هو أن الناس يخشون الحرب ولكنهم يهيئون الفرصة لنشوبها في أي لحظة .. وبدلا من أن ينزعوا أسلحتها ضمانا لعدم اندلاعها يزيدون من كمية السلاح ويتفننون في اختراع أفتـــك أنواعه .. ثم يقولون انهم يتحصنون من أجل السلام .

والسؤال الذي يلقيه ماكس فريش هنـا هو هل يمكن للسلاح أن يكون وسيلة لمنع نشوب الحـرب ، وهل يكفي الخوف من الحرب لكي يسود السلام ؟! .

هـذه هي الأرضية الفكرية التي يقيم عليها ماكس فريش روايته والتي يطلق عليها عدة أسماء منها : **« ليكن اسمي فلانا »** و **« ليـكن اسـمي جانتنبان »**
وأخيرا يسميها **« صحراء المرايا »**

أما الرواية فتحكي قصة رجل أراد أن يكون أكثر من انسان واحد وأن يعيش أكثر من حيـــاة واحدة وأن يدخل في أكثر من اطار اجتماعي واحد حتى يكشف عن المجتمع أو يجعـل المجتمع ينكشف أمامه .. ومعنى هذا أن الانسان لكي يعرف مجتمعه ويحدد جهاته الأصلية لابد له من أن يكون انسانا آخر .. ولكن عندما يصبح الانسان انسانا آخر تصبح المشكلة هي كيف يرتد الى نفسه ويعود الى ذاته ! .

والانسان الذي يصبح انسانا آخر هو رجل يقضي ليلته مع أصدقائه ، ثم يتركهم ويقود سيارته عائدا وحده الى بيته .. وفي طريق العودة يعثر عليه ميتا داخل السيارة .

ويعتقد الجميع أنه هو الذي اختار أن يموت ، وأن يموت بهذه الطريقة .. ويعرف أصدقاء الليلة الماضـــية بالحـادث ، فينقسمون في تسميته بعضهم يقول أن اسمه « أندرلان » ويقول البعض الآخـر أن اسمه « جانتنبان » .

وتتوالى الأحـــداث بعد ذلك .. تتوالى على مستويات متعددةوخطوط متفرقة .. فأحيانا يطلق على البطل أحـــد هذين الاسمين « أندرلان » و « وجانتنبان » ، وأحيـانا أخرى يطلق عليه اسم « السـيد » وأحيانا أخيرة يسمى « هو » ..

أما اندرلان فهو اسم أديب وأستاذ جامعي دعي لالقـــــاء سلسلة من المحاضرات في جامعة هارفارد .. وفي الجامعة التقى بامرأة اسمها « ليلا » متزوجة من رجل اسمه سفوبودا ، فوقع في غرامها وانشغل بها ..

وأما جانتنبـــان **فهو رجل ضرير متزوج من « ليلا » ، زوجة سفوبودا ، التي تعمل ممثلة .. ولكنها تخون جانتنبان مع أندرلان الذي وقع في غرامها ووقعت هي الأخرى في غرامه ..**

وأما **« السـيد » فهو سفوبودا** نفسه .. بينما **« هو » هو من يجمع** بين كل هذه الشخصيات المختلفة في شخص واحد .

وهـكذا يلتقي ماكس فريش ، السويسري الأصل الألماني اللغة ، مع كتاب الرواية الجـديدة في فرنسا وعلى رأسهم **الآن روب ــ جرييه ..** ففريش مثل روب ــ جرييه **لا يخاطب** غير المفكرين **والمثقفين الذين قرءوا** جـويس وكافكا وبروست وميلر وسلين ولكنهـم ملوا أعمالهم التي أصبحت في حكم **الأعمال الكلاسيكية** أو **أصبحت كلاسيكية بالفعل .. تتكلم عن انفعالات عصر مضى ومشكلات غير** مشكلات عصرنا الحاضر .. ذلك العصر الذي أصبح العبث طابعـــه الخاص واللامعقول هو نسيمه المميز .

والاثنان ، **فريش وروب ــ جرييه ،** يمثلان الموجة الجـديدة في الرواية والتي تسير في نفس الخط الذي تسير فيه الموجة الجديدة في السينما .. فالفيلم الجديد لم يعد يقدم احداثا مترابطة أو حتى مفككة .. والحركة أصبحت تتمثل في الكاميرا نفسها ، فلا شيء يحـدث غير حركة الكاميرا ولا علاقات تنشأ بغير حركة الكاميرا ، سواء العلاقات القائمة بين الأشياء **أم بين النـــاس أم بين الاشـــياء** والناس معا .

ونعود الى **« صـــحراء المرايا »** أو **«ضلال المرايا» فنجد أن الرواية ،** حتى الرواية ، **لهـــا عناوين كثيرة ومختلفة كما ذكرنا .. ونجد أن عنوان الرواية ، حتى عنوان الرواية ، له ايحاءات كثيرة ومختلفة .. ولذلك يصبح طبيعيا أن نجد للعمل نفسه تفسيرات كثيرة ومختلفة .**

ثم نعود الى البطل فنجــد انه قد عاش تجربة يحاول أن يبحث لها عن قصة ، فلابد للتجربة من قصة .. **وعندما يفشل في العثور على قصة تجربته يغرق في حلم يعيشه ويقنع نفسه بأن هذا الحلم هو الحقيقة .. ولا يخلو الأمر بعد ذلك من تداخل في القصة والتجربة أو في قصـــة التجربة ، فهو يتخيل أن شخصا آخر**

او أكثر من شخص آخر قد عاشوا حلمه وتجربته وقصة تجربته ..

ويتحول أندرلان هذا الى شخصيات كثيرة تعيش جميعها قصة حب واحدة بطلتها امرأة واحدة هي « ليلا » .. ولا يهم بعد ذلك ان كانت تعمل ممثلة أو مهندسة ، كونتيسة كانت أو امرأة عادية لا تفعل شيئا على الاطلاق .

يقول أندرلان : « ان ما أفعله في الواقع ليس الا تجارب من أجل الوصول الى « أنا » حقيقية » .

ولا يجرؤ اندرلان على ان يقول « هذا العالم » وانما يكتفي بأن يقول « انعكاس هذا العالم » .. ويعني بذلك أن ما يراه الانسان من انعكاس للعالم وليس العالم نفسه .. هذا الانعكاس يختلف من انسان الى آخر ، ولذلك يختلف « البطل » باختلاف رؤية « ليلا » له ، فهي تارة تراه أندرلان وتارة أخرى تراه جانتنبان وتارة أخيرة تراه سفوبودا ..

ان جانتنبان ، الذي ظل يمثل دور الأعمى لعدة سنوات ، أمام زوجته وأمام أصدقائه وأمام الناس جميعا ، يكشف عن حقيقته في النهاية عندما يقول : « كنت أمثل دور الأعمى لأعطي الناس مزيدا من الحرية فيقعون في مزيد من الكذب والرياء وبذلك يتيسر لي أن أعرف كل انسان على حقيقته » .

ويصبح جانتنبان هو بمثابة الصورة المثلى لأندرلان .. ويحدث التداخل بين أندرلان ، بكل شخصياته المختلفة ، وبين جانتنبان ، بشخصيته المزدوجة ، ليولد شخص جديد يحمل هذا الاسم المركب من اسميهما معا وهو « انجنبان »

على أن هذا التداخل وذلك الازدواج ليسا في الحقيقة الا تعبير عن الرفض .. الرفض بشكليه الفيزيقي والميتافيزيقي .. ورفض للواقع أكثر منه رفض للاحتكاك بالواقع .. وتكون النتيجة الطبيعية لهذه الحياة الرافضة المرفوضة ، الفشل والسقوط ..

ونسأل بعد ذلك : بأي مقياس وعلى أي أساس يبحث البطل عن النجاح ؟ ان صح أنه يبحث عن شيء ؟! .

ويجيب أندرلان نفسه قائلا : « ان النجاح يتوقف على أفعالي التي تصدر عني .. أما « لا أفعالي » فلا أحد يعرف عنها شيئا » .

وعندما نجمع « أفعاله » و « لا أفعاله » في هذه الرواية فان أحداث الرواية يمكن أن تتسلسل على النحو التالي :

التقى أندرلان بامرأة في ظروف كتلك التي التقى فيها بزوجته سفوبودا .. أحب هذه المرأة أو كان بامكانه أن يحبها .. ثم تخيل بعد ذلك كل ما كان يمكن أن يحدث .. كان يستطيع أن يرى « ليلا » مرة أخرى وكان باستطاعتها أن تهجر زوجها من أجله .. كان يستطيع أن يعيش معها قصة سفوبودا نفسه أو أن يعيش معها بدلا منه .. ولما كان جانتنبان ضريرا لا يرى ، أو هكذا كان يدعي ، فقد اتخذت « ليلا » منه كاتما لأسرارها .. منحته ثقتها وأحبته أكثر مما أحبت غيره .. وذهبت في تجربتها معه أكثر مما ذهبت مع غيره .. (ويجب ملاحظة أن جانتنبان هو أندرلان نفسه عندما كان يتخفى !) ولما كان أندرلان لا يبحث عن النجاح بقدر ما كان يبحث عن الحقيقة أصبح جانتنبان هو الشخص المفضل لدى « ليلا » .. ولكن « ليلا » تقع في الخطيئة مرتين ، مرة عندما تخون سفوبودا مع جانتنبان ومرة عندما تخون جانتنبان مع أندرلان .. أما أندرلان ، وهو الشخصية الحقيقية الوحيدة في الرواية كلها ، فيموت داخل سيارته وسط الصحراء بعد سهرة صاخبة مع مجموعة من الأصدقاء ! .

وهكذا تحمل موجة الرواية الجديدة « **صحراء المرايا** » للكاتب السويسري الطليعي **ماكس فريش** ، بعد أن بلغت ذروتها في فرنسا على يد **آلان روب - جرييه** وبعد أن بدأتها **ناتالي ساروت** وأطلق عليها **سارتر** لأول مرة تسمية « **اللارواية** » أو « **ضد الرواية** » ، تماما كما أطلق النقاد على مسرح العبث أو اللامعقول تسمية «**اللامسرح**» أو « **ضد المسرح** »

فتحي العشري

العدد القادم ..
عدد خاص عن :
برتراند راسل فيلسوف السلام

دراسة وافية عن حياة شيخ الفلاسفة المعاصرين وآثاره في الفلسفة والمنطق ، في السياسة والأخلاق ، في التربية وعلم النفس ، في الأدب وفلسفة التاريخ .

يشترك في تحرير هذا العدد الصفوة الممتازة من الكتاب والنقاد وأساتذة الجامعات .



جورج سادول ومستقبل السينما العربية

عن مركز التنسيق العربى للسينما والتليفزيون ببيروت صدر كتاب بعنوان **«السينما فى البلدان العربية»** تحت اشراف الناقد السينمائى المشهور **جورج سادول** بتكليف من هيئة اليونسكو العالمية .

يقول سادول فى مقدمته القصيرة : **« هذه المقتطفات ، هى أول محاولة من نوعها لرسم لوحة شاملة عن أوضاع السينما فى العالم العربى ، فاذا كانت هذه الدراسات والبيانات لم تستوعب الموضوع من كل جوانبه فهى قادرة على أن تشكل وثيقة من شأنها توضيح أهمية تطور السينما وملامح هذا التطور فى مختلف بلدان العالم العربى »** .

ويستشهد سادول فى مقال له بعنوان **« جغرافية السينما والعالم العربى »** بالاحصائية التى أعدها كل من **ايثيل موناكو وورومانو كاليزى** عن **« كثافة الشاشة »** أى عن الأفلام وصالات العرض والمقاعد .. فالباحثان **يكشفان بالدليل الأحصائى أن نسبة استيراد الأفلام قد زادت بعد حصول البلاد العربية على استقلالها** بينما انخفضت نسبة الرواد نتيجة لجلاء المحتل الاجنبى .

ولكن سادول يستطرد قائلا : **« أن نسبة المتفرجين العرب تنمو بشكل دائم فى كل بلد ينال استقلاله »** .

هذا وقد وضعت منظمة اليونسكو كحد أدنى لكل مائة نسمة مقعدان فى السينما و ١٠ نسخ من الصحف اليومية و ٥ أجهزة راديو كما وضعت كحد أدنى أيضا ٧٠ قاعة سينما لكل مليون نسمة .

وبالقياس الى هذه النسب العالمية نجد أن البلاد العربية لم تحقق غير ٣٥٪ فقط والاستثناء الوحيد هنا هو الجمهورية العربية المتحدة التى بلغت صالات العرض فيها ٣٥٠ صالة تحتوى على ٣٣٠ الف مقعد .. أى أنها تحقق أكثر من ٥٠٪ من النسب المحددة وهى ٦٠٠ الف مقعد .. أما عدد التذاكر المباعة بالفعل **فقد بلغ ٢٥ مليونا وكان المفروض أن يباع ٧٢ مليون تذكرة**

ما يشكل عائقا فى حركة تبادل الأفلام بين الدول العربية .

ويطالعنا المخرج الطليعى **جلال الشرقاوى** بمقال عن **« تاريخ السينما فى الجمهورية العربية المتحدة »** فنعرف من مقاله أن السينما دخلت مصر لأول مرة سنة ١٨٩٦ عند عرض شريط أجنبى مما أدى الى انشاء (٥) صالات للعرض وذلك فى سنة ١٩٠٨ .. ونعرف منه أيضا أن أول مشاهد التقطت لأرض مصر كانت بكاميرا أجنبية وكان ذلك فى سنة ١٩١٢ أما أول فيلم مصرى فقد صور فى عام ١٩٢٠ بعد عودة محمد بيومى من ألمانيا حاملا معه الآلات السينمائية التى قدم بها فيلما صامتا .. هذا الفيلم الصامت قام ببطولته أمين عطا الله أكبر ممثل كوميدى فى ذلك الوقت .. وكان اسم الفيلم **« الباشكاتب »** قد استمر عرضه ٣٠ دقيقة وحقق نجاحا شجعه على تقديم فيلم آخر هو **« البحر بيضحك ليه »** .. وعنوان الفيلم مستمد من أغنية شعبية كانت رائجة فى ذلك الحين .. كما عرفنا من مقال جلال الشرقاوى أن أول فيلم مصرى ناطق هو فيلم **« انشودة الفؤاد »** الذى اشترك فيه زكريا أحمد مطربا وجورج أبيض ودولت أبيض ممثلين والكاتب الكبير عباس العقاد مؤلفا للأغانى أو القصائد .

ونلتقى بمقال **لحسن عبد الوهاب** عن **« خيال الظل والسينما »** فنقف على حقيقة تاريخية عامة وهى أن الشرق عامة ومصر بصفة خاصة كان لها فضل السبق فى عرض صور الخيال .. فقد عرف المصريون القدامى خيال الظل منذ ٥ آلاف سنة .. بل وعرفوه ناطقا تصحبه الموسيقى والأغانى الشعبية ، بينما ولدت السينما بعد ذلك صامتة .

ويقول حسن عبد الوهاب أن خيال الظل انتقل الى باريس سنة ١٨٨٦ ثم انتشر بعد ذلك فى أنحاء العالم الى أن اكتشفت السينما مع مطلع القرن العشرين .. وهو يدعو وزارة الثقافة الى جمع ما تخلف من ألعاب وروايات خيال الظل حتى يكون نواة لمتحف شامل عن السينما يبين تطور مراحلها المختلفة .

وبعد هذه المقالات الأربع الأساسية التى يضمها كتاب **« السينما فى البلدان العربية »** نطالع مقالات كثيرة



وأما عدد الأفلام المنتجة محليا فقد بلغ فى السنوات العشر الأخيرة ٥١٠ فيلما بمعدل ٥١ فيلما سنويا وهى نسبة تفوق ما تنتجه البرازيل والأرجنتين وان كانت تقل بنسبة ٢٥٪ عما تنتجه بريطانيا ، مع ملاحظة أن عدد سكان بريطانيا أكبر من عدد سكان الجمهورية العربية المتحدة .

وبعد مقال جورج سادول يتكلم **جاك بيرك** المستشرق الفرنسى الصديق عن **« مشكلة اللغة فى الأفلام العربية »** فيؤكد ضرورة البحث عن **« لغة ثالثة »** فى السينما استكمالا لمحاولة توفيق الحكيم فى البحث عن لغة ثالثة فى المسرح .. ولكن اللغة التى ينادى بها جاك بيرك ليست اللغة الفصحى التى لا يفهمها عامة الناس ولا هى اللغة العامية التى لا تفهمها كافة الشعوب العربية ، انما هى لغة وسط بين هاتين اللغتين .. هى لغة التخاطب العادى ، وعند جاك بيرك أن اختلاف اللهجات بين الدول العربية الى جانب عدم وجود لغة عامة تمتص هذه الاختلافات هو

اخرى لا تقل عنها أهمية .. وتدور حول : السينما والثقافة العربية ، تاريخ السينما فى البلدان العربية .. العلاقة بين السينما والتليفزيون .. توزيع الأفلام واستثمارها .. وأخيرا مستقبل السينما العربية ...

أما عن السينما والثقافة العربية فيحدثنا **سامى عبد الحميد** ، من العراق ، فىمقال له بعنوان « **السينما والمسرح** » فيقول ان الذين أسهموا فى بناء صناعة السينما فى العالم العربى هم رواد المسرح الأوائل .. كما ان السينما اعتمدت فى بداية عهدها على المسرحيات العربية .. والدليل على ذلك مسرحيات **شوقى** وأهمها « **مجنون ليلى** » ومسرحيات **يوسف وهبى** وأشهرها « **أولاد الذوات** » ومسرحيات **نجيب الريحانى** وأبرزها « **سلامة فى خير** » ..

ويدعو سامى عبد الحميد الى اعادة انتاج الفنان الساحر نجيب الريحانى بأسلوب السينما الجديد ، ذلك الاسلوب الذى سيجد فى أعمال الريحانى مادة خصبة ترتفع فى مستواها على الكثير من الموضوعات التى لا تزال السينما العربية تتنقلها الى اليوم .

كما يطالب باعادة انتاج نجيب الريحانى يطالب كذلك باعداد مسرحيات لكبار كتاب المسرح العربى من أمثال **أحمد شوقى وعزيز أباظة وتوفيق الحكيم** .

وفى مقال آخر بعنوان « **دور الموسيقى فى الفيلم العربى** » يحدثنا **صلاح عز الدين** من ج ع م ، فيسجل بالفخر والتقدير للموسيقى والغناء اشتراكهما فى أول فيلم مصرى وهو « **أنشودة الفؤاد** » الذى عرض فى فى موسم ١٩٣١ - ١٩٣٢ وقامت ببطولته واداء اغانيه الفنانة **نادرة** فكانت أول مطربة تدخل عالم السينما .. وفى الموسم التالى ظهر **محمد عبد الوهاب** فى فيلم « **الوردة البيضاء** » .. ثم ما لبثت **أم كلثوم** أن انضمت الى ركب الفيلم الغنائى فاشتركت فى موسم ١٩٣٥ - ١٩٣٦ بفيلمها الكبير « **وداد** » كما اشتركت **منيرة المهدية** فى فيلم « **الغندورة** » ..

واستطاع الاربعة الكبار فى دنيا الموسيقى والطرب أن يحققوا نجاحا سريعا بفضل الاسطوانات والاذاعة .. ولما وجدت فيهم السينما العربية كسبا سريعا لها اهتمت بالأفلام الغنائية أكثر من اهتمامها بالأفلام الدرامية .. وهذه الظاهرة لا تزال تحكم الفيلم العربى حتى الآن على الرغم من نجاح الفيلم الدرامى الذى لا يتخلله اى غناء أو تطريب ..

ولعل التكوين الاجتماعى لانسان العالم العربى له دخل كبير فى تفضيل الفيلم الغنائى فهو مستمع قبل أن يكون مشاهدا وهو متلقى للأساطير و « الحواديت » والسير قبل ان يكون قارئا أو مطلعا .. لذلك صادف الفيلم القائم على الاستماع هواه ، وخلال الأعوام الثلاثين الماضية استطاع **محمد عبد الوهاب** أن يخرج بالموسيقى العربية من نطاق التخت الخانق الى مجال الاوركسترا الرحيب وأن يخرج بالغناء من الموال الرتيب الى الأغنية المتطورة فقد أدخل الايقاع الأوربى السريع والانغام المرحة الراقصة كما استخدم آلات موسيقية جديدة تؤدى هذه الالحان المستحدثة .

وأما عن تاريخ السينما فى البلدان العربية فيحدثنا **صلاح ذهنى** عن السينما السورية ، وسوريا عرفت السينما بعد أن تم اختراعها بعشرين عام ، ففى خلال الحرب العالمية الأولى أخذت دور العرض الجديدة تقدم أفلام الالمان ، حلفاء الأتراك الذين حكموا سوريا فى ذلك الحين .. وما أن انتصر الحلفاء على الالمان والأتراك وبدأ الانتداب الفرنسى على البلاد حتى أخذت دور العرض تقدم الأفلام الأميركية والفرنسية وكانت جميعها أفلاما صامتة ..

وجاء عام ١٩٢٨ ليسجل بداية الانتاج المحلى فقد تكونت شركة (جرمون فيلم) كلها من الشباب الطليعى المتحمس وانتجت أول فيلم سورى بعنوان « **المتهم البرىء** » من اخراج **أيوب بدرى** .. وحقق الفيلم نجاحا شجع **اسماعيل آنزور** ، المهندس الزراعى الذى درس السينما فى النمسا ، على اخراج الفيلم السورى الثانى « **تحت سماء دمشق** » .

وكان العام هو عام ١٩٣٢ حين هبت رياح عاتية قادمة من الشرق والغرب معا ، هزت « **سماء**



دمشق » .. فالأفلام الغربية الناطقة غزت السوق وأول فيلم مصرى ناطق باللغة العربيـــة ، وهو « **أنشودة الفؤاد** » أعلنت عنه دور العرض ..

وصمت الشبـاب المتحمس طوال خمس سنوات بعـد فشل فيلمهم الثانى .. ولكنهم عادوا فقدموا فيلما ثالثا هو « **نداء الواجب** » .. ولكن الأفلام الناطقة الغربية والعربية لم تدع للفيلم الصامت مجالا للنجاح .

واطبق صمتجديد دام عشر سنوات الى ان قامت محاولات فردية متعثرة على يد **نزيه الشهبندر واحمد عرفان** واخيرا **زهير الشوا** الذى قدم فى سنة ١٩٦١ فيلم « **الوادى الاخضر** » الذى حقق نجاحا وكان بداية الطريق الناجح أمام الفيلم السورى .

ويحدثنـا **الطاهر الشريعة** ، من تونس ، عن السينما فى شمال افريقيا خـلال الفترة ما بين عام ١٩١٩ وعام ١٩٦٢ فيذكر أن السينما دخلت تونس لأول مرة سنة ١٩١٩ عن طريق شركة اجنبيـة مقيمة انتجت فيلم « **السادة الخمسة الملعونون** » .. ودخلت السينما الجزائر بفيلم فرنسى **لجان رنوار** هو « **البلاد** » ..

ولقد ظلت تتنازع السينما المغربية نزعتان الاولى تجارية وتقوم بهـا شركات اجنبية لا تبغى غير الربح .. وتستعين بمخرجين عالميين من أمثال **جاك بيكر** الذى أخرج فيلم «**على بابا**» **وهتشكوك** الذى اخرج فيلم « **الرجل الذى يعرف كثيرا** » **وريتشارد بروكز** الذى أخرج فيلم « **معجزة فى تونس** » ولوبان الذى اخـرج فيلم « **لص بغداد** » .. على أن هذه النزعة لم تعدم أعمالا فنيـة قام بها مخرجون اجانب أيضا .. من أبرزهم **أندريه** **زوبادا** الذىصور فى المغربسنة ١٩٤٩ فيلم « **عرس الرمال** » وهو الفيلم الذى قال عنه **جان كوكتو** « لقد حقق فريق فنى فى المغرب نجاحا رائعا وتمكن زوبادا بنظـره الثـاقب أن يكتشف الصحراء دون أن تحس به ، تلك الصحراء الشبيهة ببحر مخيف من الرمال الشـاحبة تتناثر فى أرجائها واحات وجنـائن أشـبه ما تكون بالمرافىء » .

وصور **البير لاموريس** فى تونس وفى نفس العام فيلم «**الحمار الصغير بيم**» الذى وضع حواره الشاعر الفرنسى **جاك بريفييـــه** وقال عنــه الناقد السينمائى **جورج باتاى** : « لقد حقق هذا الفيلم البسيط والمضىءمما نجاحا لا بأس به » .

وصور **جاك باراتيه** فى تونس أيضا فيلم « **جحا** » وهو أروع فيلم انتجته الشركات الأجنبية فى شمال أفريقيا حتى اليوم .. ولقد فاز هذا الفيلم بجائزة مهرجان كان لعام ١٩٥٣ .. والجدير بالذكر أن الشاعر اللبنانى **جـورج شحادة** هو الذى وضـع سيناريو هذا الفيلم كما قام الممثل المصرى **عمر الشريف** بدور البطولة .

أما النزعة الثانية فى تاريخ السينما المغربيــة فتتركز فى أيدى الفنانين المغـاربة الذين دخلوا عالم الفن السابع من أوسع أبوابه بعد أن تلقوا دراسات متخصصة فى مختلف الدول الغربية .. ففى سنة ١٩٢٤ اصدر أول سينمائى مغربى وهـو **معروف التونسى** اول فيلم محلى وهو « **فتاة قرطاجنة** » .. وفى سنة ١٩٥٤ صور **محمد قويفى** فيلما آخـر ثم تبعه **عمر خليفة** بتصوير فيلم ثالث وذلك فى سنة ١٩٦٠ ..

واخيرا نطالع مقالا **للوسيان خورى** عن السينما اللبنانيـة التى ينقسم تاريخهـا الى قسمين اولهما يبدأ بسنة ١٩٢٩ عندما أقدم أحد الهواه البيروتيين وهـو **جوردانيو بيدوتى** على اخراج فيلم صـامت بعنوان « **مغامرات اليـاس مبروك** » .. لم يعرض فى قاعات السـينما نظرا لازدحامها بالأفلام الأجنبيـة الناطقة واكتفى بعرضه فى بيته بين جمهور من الأصدقاء ..

اما أول سينمائى لبنانى **متخصص** فهو **جورج كوستا** الذى اوفدته شركة « **منـار فيلم** » الى باريس لدراسة التصوير فى ستوديوهات « **باتى** » .. وكانت هيرتا جورج اللبنانية المولد الالمانية الاصل قد انشأت هذه الشركة فى بيروت عام ١٩٣٣ .. وبفضـل هـذه الشركة تم تحميض أول فيلم عربى فى بلد عربى وهو الفيلم الناطق باللغة العربية والمترجم الى الفرنسية « **تحت آثار بعلبـك** » ذلك أن كل الافلام العربية والمصرية بصفة خاصة كان يتم تحميضها فى فرنسا حتى ذلك الحين .

ويبدأ القسم الثـانى فى تاريخ السينما اللبنانية بسنة ١٩٥٢ عندما اخرج **جورج قاعى** بالاشتراك مع اول سـتوديو لبنـانى وهو ستوديو « **الارز** » فيلم « **عـذاب الضمير** » الذى فشل نتيجـة لاعتماده على اللغة العربيـة الفصحى .. واقدم **جورج قاعى** على محاولة اخرى لقيت نفس الفشـل الذى لقيته المحاولة الاولى وكانت هذه المحاولة الثانية هى فيلم « **قلبان وجسد** » .

وفى سـنة ١٩٥٧ ظهر فى عالم السينما اللبنانية مخرج لفت اليه الانظار فى مهرجان كان عندما عرض فيلمه الأول « **الى اين** » هذا المخرج هو **جورج نصر** ..

أما الاسم الثالث الهام فى تاريخ السينما اللبنانيــة فهو **ميشيل هارون** الذى أخرج أفضل فيلم لبنانى حتى اليوم وهـو « **الزهـور الحمراء** » .. هذا اذا استبعدنا فيلم (**بياع الخواتم**) الذى أخرجه الفنان **يوسف شاهين** عام ١٩٦٥ والذى نال تقـدير مهرجان السينما الدولى ببيروت وارتفع الى مرتبـة روائع الانتاج العالمى .

والى جانب هـذه المقالات التى اشـترك فى كتابتها لفيف من رجال السينما فى مصر ولبنـان وسوريا وتونس والعراق والاردن والكويت بالاضافة الى فرنسـا وايطاليا .. نطالع توصـيات الموائد المستديرة للسينما العربيـة التى اقيمت خلال السنوات ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ١٩٦٥ وتوصيات ندوة السينما بالاسكندرية سنة ١٩٦٤ .. وتوصـيات جامعة الدول العربيـة .. وكذلك نطالع احصائيات كاملة عن الأفلام فى البلاد العربية ..

ان كتاب (**السينما فى البلدان العربيـة**) مرجع هام لكل دارس أو مثقف يريد ان يعرف الكثير عن هذا الفن السـابع ! .

سمير محمود

« فى شهر أغسطس الماضى .. خطا الموت الى القصاصة الفلسطينية « سميرة عزام » .. وأبرقت وكالات الأنباء من لبنـــان تقول ان الأديبة الشابة قد أغمضت عينيها .. وتوقف قلبها .. وماتت .

لم تقل وكالات الأنباء أكثر من أنها ماتت .. قتلتها سيارتها وهى تقودها الى الأردن .. وسكت قلبها فى الطريق وهى تنوى مشاهدة آثار العدوان الاسرائيلى .. لتستكمل كتابة روايتها الجديدة « سيناء بلا حدود » .

فى مؤتمر الأدباء العرب الخامس الذى عقـد فى بغـداد فى فبراير عام ١٩٦٥ وقفت الأديبة الفلسطينية الشابة « **سـميرة عزام** » تدافع عن وجهة نظرها فى الأدب المعاصر وقصوره عن تصوير النكبة بكل أبعادها .. وقالت :

« **ان فترة صمت طويلة وقفتهـا الأقصوصة العربية حيال المأســاة الفلسطينية** » وأضافت قائلة :

« الا أن اعتصـــام الأقصوصـــة بالصمت ما لبث أن تكسر تدريجيا بعدها انداحت جزيئات المأساة فى أعماق القصاص العربى . وبعـــدها بلور الزمن الذى اســـتغرقته فترة الصمت تلك أبعاد المأســـاة ووضح ملامحها . فبدأت الأقصوصة فى تناول الوضع الراهن للمأساة . وفى تصوير حالة الضـــياع والجوع الى الوطن وفقدان أسس الوجود والحرية .. »

ولست أدرى أكان هذا الرأى الذى أبدته سميرة نتيجة دراسة مستقصية قامت بها أم هو نزوع الى ما يجب أن يكون ، ولكنى أوقن أنها انما كانت ــ دون أن تدرى ــ **تعبر عن أزمتها** الفنيـــة الخاصـــة . أصـــدرت « سميرة عزام » أربع مجموعات هى أشياء صغيرة ، والظـــل الكبير ، وقصص أخرى ، والانسان والساعة ولها رواية شاء القدر ألا تضـــع لها سميرة نهاية حوادثها بعنـــوان سيناء بلا حدود ، وكل هذا الانتاج ظهر لها فى السنوات العشرة الأخيرة ، والقارىء لقصصها يرى بوضوح أن سميرة عزام كانت تعانى أزمة الفنان فى الحاح بعض الموضـــوعات على رأسها تعبر عنها مرة بهذه الحوادث وأخرى بغيرها وكأنما أبعاد الموضوع تفرض عليها نفسها فى كل مرة بعمق جديد أو زاوية جديدة .. ومن أهم هـــذه الموضوعات مأساتنا الكبرى قضية فلسطين .

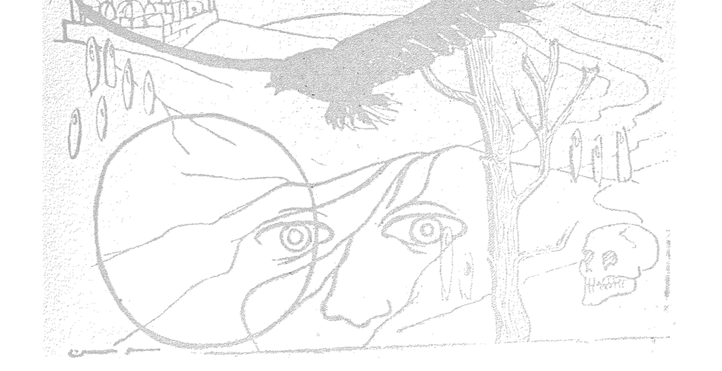
واذا أخذنا قصصها المتعلقة بهذا الموضـــوع رأينا خطـــوات سميرة الصـــاعدة نحو التعبير الأكبر عن أزمتها تلك . ففى مجموعتها الأولى أشياء صغيرة مثلا لا نكاد نجد قصة واحـدة تعبر عن احســـاسها القوى بهذا الموضوع ثم تضم المجموعات بعد ذلك عددا يتزايد فى الموضوع حتى تصل فى مجموعتها الأخيرة « **الانسان والساعة** » الى ذروة التعبير الحى .. عن احساسها فى قصتها الرائعة التى صدرت بها مجموعتها الأخيرة .. وهى قصة « **لأنه يحبهم** » ..

ولا تصور قصـــة « **لأنه يحبهم** » الشجاعة الفردية البلهاء للمحاربين القاذفين بأنفسهم فى أوار العمليات الفردية أو الانتحـارية ، ولا فوق أصحـــاب الاقطـــاعيات لبيـــارات برتقالهم . ولكنها تقدم ــ على حد تعبير الأديبة الاردنية الآنسة **منيرة سعيد قهوجى** ــ شريحة نابضة من الذل الذى يتجرعه اللاجئـــون فى مخيمات وكالة الغوث .. الذل الذى توشى به الوكالة سطح كل رغيف تقدمه لهم .. الذل الذى يزفر تراكمه المحقق وهو يستجوب بطل القصة حول حادث استلاب صديقه وصفى لأموال الوكالة : « فى مثل ظروفكم يا صاحبى ، لا يدرى المرء فى أى لحظة يمكن أن يصبح لصا أو مجرما أو نذلا أو بغيا » فالتحديات المستمرة التى يقدمها الواقع الذل ما تلبث أن تدفع بالانسان ــ دون أن يدرى ــ فى واحد من هـــذه السراديب .. والقصة تحكى عن :

فياض الحاج الذى شرب المأساة حتى أرتوى .. المزارع الطيب وقد اقتطع من أرضه .. ثم ماتت زوجته التى نحر أبوه خمسة خراف حين زوجه أياها » . نعم ماتت نتيجة اهمال وضياع وقلوب متحجرة أمام خضم البؤساء من المهاجرين .

والبغى ابنة البطل المكافح الذى دفع حيـــاته وقودا للنكبة وأكملت ابنته الوقود من شرفها .. ذلك لأنه كمـــا تقـــول البغى بمرارة علقمية ــ « لم يكن لنا ســـواه ، ولما ماتت أمى فى هجرتنا ، لم يبق أمامى غير هـــذا الطريق » فالأفواه الجائعة لا تكتفى بالكلمات وذكريات البطولة .

والوغد أبو سليم « الذى يدفع من شرفه وشرف قومه ، ثمن خيمته الواسعة وكميات الاعاشة المضاعفة ، التى يحصل عليهـــا مقابل عمله



جاسوسا على قومه لدى الوكالة ..

كل هؤلاء ليسوا أسوأ من غيرهم .. لقد حاولوا أن يتخذوا لأنفسهم هوية — وكان العثار فى الطريق وسراديب الضياع — ما تميزهم عن ذلك القطيع الذى يبصق نصفه الدم ، والذى لم يعد أكثر من احصاءات فى القوائم تتضخم بالمواليد أو تنقص بالوفيات .. ذلك القطيع الذى شلت فيه القدرة على أن يرفض شيئا .

وكل ما يريده بطل القصة هو أن يفجر امكانيات الرفض فى أعماق ذلك القطيع .. رفض هذا الواقع والتمرد عليـــه .. اغتيال أبعاده المأسوية ، ان كل ما يريده البطل فى هذه القصـة هو أن يهب قومه لحظة جوع مضاعفة ، أن يعلمهم التمرد على الرغيف الذليــل .. « **أعلمكم أن تجوعوا ليتمرد فيكم اليأس .. لتكبروا ، لتكبروا على الرغيف الذليل** » فالحد الأدنى من الخبز الذى تقـدمه الوكالة للاجئين هو الذى يقف بهم على حدود التمرد والثورة دون أن يدفع بهم الى اتونها . لذلك فان بطل القصة يطعم النار طعامهم .. يحرق مخازن الوكالة .. « يترك النار أن تأكل كل هذا الطعام : فول ودقيق وتمـر وزبيب ، وليمـــة وقودها الذل » .. فالوضع الراهن للمأساة محمل بكميات هائلة من هذا الذل ، ولابد للاجىء من الثورة عليه ، من أن يتمرد فى داخله اليأس .

وفى قصـــة « **فلسطين** » لسميرة عزام. نجد الأديبة تصور ضياعا آخر لفلسطين . ضياعا ترمز اليـــــه « **بالهوية** » — البطاقة الشخصية — تصور كيف دفع بطل القصة كسب سنوات وعرق أعوام حياته رشوة ليحصل على الجنسية اللبنانية من

ايدى عصابة مزورة مرتشية تتاجر ببؤس الضائعين .

ورغم كل هـذا .. رغم الخوف الذى انتابه يوم رأى أخبار عصابة التزوير وقد قبضوا عليهم فى صحيفة الصباح . نعم رغم كل هذا فما زال اهـل الحى ينادون عليـه يا « فلسطينى » . لا يستطيع أن يفر من قدره ولـكنه عاجز عن أن يجعل هـذا القدر مصدر سعادة أو فخر لأنه حكم عليه وعلى شعبه بالضـياع .. انه ضائع .. انه فلسطينى وكفى .

هـذا التعبير القوى عن الضياع ومأساته وعن تدميره لآدمية الانسان وثورة الانسان هو انامة اليأس كما تقول : « يلقم قـومه حجرا ـ أى الاعالة ـ حتى يظل بأسهم نائما على شىء من شبع » ..

وفى مجموعتها القصصية الثانية « الظل الكبير » نجـد نغمـة أخرى جديدة .. نغمـة نسوية جميلة فى عواطفها .. هذه قصة « زغاريد » قصة الأم التى تعرف من المذياع خبر زواج ابنها « جميل » وقد عاشت حياتهـا تهنن الحلم بهـذا اليوم السـعيد . ولكن النكبة تحول دون شهودها هـذا اليوم الذى ترقبته طوال حياتها .

ويشاطرها الجيـران فرحها وهم واجمون لمنظر هذه البائسة توقد الشموع وترسل فى الفضاء زغاريدها المخنوقة وتمسح دموعها بكم ثوبها .

وفى نفس المجموعة قصـة أخرى تحمل عنوان « عام آخر » تصف فيه رحلة عجوز من سوريا الى القدس الى « بوابة مندلبوم » .. « حيث يطل القـادمون من الأرض السـليبة مرة كل عام ويدوسون بأقدامهم أرضا أردنيـة فتتلقفهم لهفـة المنتظرين وتختلط الشـهقات فكل رأسين فى عناق » .

والعجوز تحمل معها ما حدثت به رفاقها فى الطريق الشاق الطويل : بيضا مسلوقا وكعكا بالتمر وصنوبرا وقهوة وتفاحا وبعض ملابس لأحفادها الذين لم ترهم .. وفى زحمة اللقاء تلقى العجوز الشاب الذى أرسلته ابنتها يحييها ويعتذر عن اللقـاء بمرض الابنة . وفى نغمة مؤثرة تسلم العجوز السلة للرسول وتعدد مرة أخرى ما صدعت رءوس ركاب القافلة بعده وتختم قولها : « خده وقبل رأسها عنى وقل لها على لسـانى بعد السلام أننى اذا عشت عاما آخر فسآتى اليها زاحفة على قدمى واذا عاجلتنى المنية ورحمة الله فلن أموت الا بحسرتين حسرة بلـدى وحسرة مارى . وقبلة على خدها » .

وليست مأساة النكبة هى معين سميرة الوحيد ولا هى معينها الذى كان يستأثر بأكثر قصصها .. انها فى قصصها منوعة الموضوعات الى حد عجيب ولكن المأساة كانت تطل من بعض القصص الأخرى فتوحى لهـا بتعبيـرات تنم على الحزن والتمرد والأسى فعبـارات مثل « أن أى شىء لا يفلح فى أن يكون ذا معنى الا من خلال علاقة ما » تشعر القارىء بأن اللانتماء صورة من صـور الضياع القاسى الذى يعانيه أصحاب الأرض السليبة .

وفى قصـة « سجادتنا الصغيرة » تصبح للسجادة معنى بعد أن تعود أصحابها الصلاة عليها فجر كل يوم .. لأنها اكتسبت معنى جديدا .

وثمة موضوعات عامة أخرى كانت تشغل تفكير سميرة عزام منها ما هو نسوى .. وأهم ما يشـغلها فى هذا تفاهـة بعض النساء وعدم فهمهن لحقيقة وجودهن ونظرة المجتمع على أنها ظل كبير ، بل على الأصح نظرتها هى لنفسها على أنها كذلك . وهى تحلل هذا الشعور بشـكل رائع فى أولى قصصـها فى مجموعة « الظل الكبير » حيث تقول : « كانت تحب الحياة وتهيىء لنفسها رسالة فيها لا تعرف كيف تبدأ بها وكان الفراغ يخيفهـا ويجسم لهـا فظاعة العدمية .. هل ضاعت عليهـا الفرصة ؟ أتراها ليست رسالة ؟ أتظل نقطة حائرة فى هذا الوجود ؟ من يأخذ بيدها لتبحث عن الف جواب لألف سؤال يعيش فى رأسها ؟ » .

وتعالج سميرة فى هـذا الموضوع نقاطا أخرى هامة تدل على براعة فى سبر غور عواطف فئات كثيرة من الناس والنسـاء منهم خاصة .

ويطول بنا الحديث عن موضوعات قصص « سميرة عزام » ولكن موضوعا آخر يفرض نفسه هو : التقـدم العلمى التكنيكى وأثره فى نفـوس الناس . ففى قصته « طير الرخ فى شهريان » ـ وقد عرفت منها مقدار حبها لهذه القصة بالذات ـ نجد صورة تنقلنا الى بعض قرى العراق وقد عاد بطل القصة « راضى » لأهله بعد أن جند للحرب مع الأتراك

فى القوقاز .. يروى لهم مآسى الحرب وقسوة العدو وبرد الشتاء ويحدثهم أيضـا عن السـيارة والقطـار والطائرة .. يحدثهم عن : « العربتين الحديد واحدة مكلبة بالثانية تمشى على شعرتين مثل الصراط المستقيم وعن عربات صغار تمشى على كل طريق ولها عينان تضوى وتطفى وتمشى وتصيح . ثم عن طير كبير — من الرخ صوته يهـرج البلد عبالك السماء انطبقت على الارض » .

وظن براضى الخبل والجنـون وسيق الى الشيخ يضربه بقضبان من غصون الرمان . وتنهال عليـه العصى وهو يجأر بأنه فعـلا رأى ما يمشى على شعرتين .. والحديد الذى يصـيح . وطير الرخ الذى يهرج صوته البلد .

ويموت راضى . وبعد أسبوع لا أكثر تتناقل القرية خبر القطار والسيارة والطائرة . وقبـل أن يتجرأ من يهرف بما هرف به راضى وأن يكون قد رآه رأى العين يصل القطـار الى القرية ويلفظ الجنود البيض والحمـر والسـود وتتلبد السماء بالطائرات التى تمزق الآذان بما يشبه الرعد .

وفى موكب دعته القصاصة « سميرة عزام » فى وصفه .. يخرج سكان القرية أولا بأسـمائهم ثم جموع لا تعرف لها أسـماء لترى هـذه العجائب .. وتنهى هـذا الوصف بقولها : « ودبته الأرجل الحافية فوق الطين المتخدد وتلاحقته الظلال اذ تلوذت الكتلة . قافلة تعرف طريقها جيدا . تمضى اليد حاملة حكما ما . حكما يحمله حتى هؤلاء الذين كرسهم الشيخ أتباعا بتفنة فى حلوقهم » .

وهكذا يغزو العلم خرافات القرى ولكن بعض تضحيات ترمز اليها بقتل أتباع الشيخ الشاب راضى ..

لماذا اختارت سميرة عزام هـذا المنظر فى مشارف الطرق . لمـاذا اختـارت غزو العلم بعـد حروب شعواء ؟!!

كل هذا يجيب عنه أمران :

الأول فنى : وهو أنمشارف العراق استقبل مدنيـة يوما ما فى تاريخ العرب فهضمها واحالها عالمية بعد أن كانتمغلقة فىحدود فارس أو ايران.

والثانى واقعى : وهـو أن العلم يتقدم فى قفزة واضحة بعد الحروب عادة ..

وهكذا كانت تمزج القصاصـة سـميرة عزام بين ايحاءات التراث القديم وايحاءات الواقع المعاصر فى تصـويرها لفـكرة التقـدم العلمى وما يفرش به الطريق أحيـانا من الضحايا فى سبيل اقتلاع الظلام امام جحافل النور .

وتقودنا هذه الملاحظة الى الحديث عن فنية القصة القصيرة عند سميرة عزام .. أنها تتدرج فى فنهـا نحو أشكال جديدة ولكنها كثيرا ما تاخذ القديم معها لتطوره .

فقصة العقدة التى تحل فى خاتمة القصة أو قصة لحظة التنوير كما تسمى نجدها حتى فى مجموعتهـا القصصية الأخـيرة . ولكنها تكون قد ارتقت من قصة هى فى الواقع مجرد « **نكتة** » . او مفارقة قاسية الى قصـة لها نسيج قصصى فعلى أكثر من التمهيد الى النهاية . نجدها تقف بالمنظر وكانت لا تقف به الا لماما وتسـخر المنظر ليخدم الجو النفسى بل ليمهد للحدث التراجيدى الذى يزحف بسرعة مع أحداث القصـة المتلاحقة .. جو الطبيعة وجو المنازل البسيطة وجو المقهى وجو الحانوت .

ولكننا نجد هـذه القصص التى لا تشير الى نهاياتها قبل الأوان ولكن على مسافات متفاوتة . فبينما النهاية التى هى عبارة عن مفارقة مؤلمة فى قصة « **كوافير** » لا نكاد نحس النهاية أبدا فى قصة « **لا ليس لشكور** » .

ففى قصة « **لا ليس لشكور** » تصف شعور بائع التوابيت أمام نعش طفل بعـد أن ولد له طفل ثم مرض .. ولا نكاد نتصـور أن القصة ستختم بمجرد تحطيم التابوت وان كانت هذه الخاتمة مؤثرة حقا . ذلك أن الرجل كان قد تعود منظر التوابيت داخل الدكان وتعلم على يدى صاحبه كيف يعتاد ذلك .

لقد استقبله صاحب الدكان الذى فتح على التوابيت عينيه منذ فتح « عينيه وجيبه » على العالم كما تقول سميرة بقوله : « مالك يا ولد ؟ خائف ؟ أدخل .. فلن تموت قبل أجلك وحتى ولو مت فلن تخسر الدنيا كثـيرا بمـوت حمـار مثلك .. أدخل .. » .

ودخل ابو شـكور وتعود ولكن مرض شكور واحتمال موته يجعله يثور ثورة عارمة على التـابوت الأصفر الصغير .

ومرة أخرى نجد حزن الناس غير حزننا المباشر .. وميت القوم ليس كميتنا نحن الذين نرتبط به رباطا قريبـا مثل قصـة الندابة التى تصادفنا فى قصة « **دموع للبيع** » فى نفس المجموعة .

وقصص اخرى لسميرة ليست لها نهاية تقليدية أو غير تقليدية فى فن القصة القصيرة .. أنها قصص صور أو مواقف مثل « **القارة البكر** » فى مجموعة قصص « **الظل الكبير** » .. ومثل « **هل كان رمزى** » فى مجموعة قصص « **السـاعة والانسان** » حيث تصف فى الأخيرة حالة نفسية لشاب يتذكر أبدا كيف ضاع الصبى رمزى رفيق لعبه يوما من والديه وكيف عاد مرة أخرى شابا لا يدرى عن يقين أهو فعلا رمزى أم أن قلب الأم الذى ينكره هو الأصدق ؟!! .

فالعائد ليس هو الصبى الذى تاه صغيرا فى عرف قلب الأم !! .

أما أسلوب **سميرة عزام** .. فيمتاز بالجمل القصيرة المدببة التى تخطف الموقف كله فى جملة أو جملتين كثيرا ما تطل عليهما السـخرية فتضيئهما بضـوء خـلاب أو تختصر فيهما المعلومات فيعمق المعنى « لم يكن ثمة صوت يخدش صمت الليل الا صوت ديك ارق أرعن لا يبالى أن يصيح فى ليل مات قمره . والا نحنحة الفقير الذى يثبت وجوده بسعلة جافة لا تكاد تخرج بسهولة من صدره المتحشرج بالتبغ الرخيص » .

فنحس فى سرعة فقر الفقير ووحشة الليل والانذار الخافتالذى لا ينتظره أحد والذى سوف يجلجل فى الصباح كما يجب أن يجلجل صياح الديك آنذاك .. انذارا بحـريق مـدمر هائل .

ان سميرة عزام قد تطورت فى فنها القصصى تطورا ملحوظا .. تنوع فى الموضوعات وتنوع أسلوب التركيز .. هـدف واتقان عرضى .. بل وتطور لغوى يجعلهـا فى مصـاف الكتاب الانسانيين المعالقة .

فاروق يوسف اسكندر

ملتزم التوزيع
فى الجمهورية العربية المتحدة وجميع انحاء العالم
الشركة القومية للتوزيع

مكتبات الشركة بالجمهورية العربية المتحدة

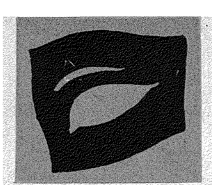
١ ــ فرع شريف	٣٦ شارع شريف	تليفون ٤٠٠١٢ القاهرة
٢ ــ فرع ٢٦ يوليو	١٩ شارع ٢٦ يوليو	٥٥٠٣٢ القاهرة
٣ ــ فرع ميدان عرابى	٥ ميدان عرابى	٤٦٣٨٣ القاهرة
٤ ــ فرع المبتديان	١٣ شارع محمد عز العرب	٢١١٨٧ القاهرة
٥ ــ فرع الجمهورية	٢٢ شارع الجمهورية	٩١٠٧٤٢ القاهرة
٦ ــ فرع عابدين	١٤ شارع الجمهورية	٩١٤٢٢٣ القاهرة
٧ ــ فرع الحسين	ميدان الحسين	القاهرة
٨ ــ فرع الجيــزة	١ ميدان الجيزة	٨٩٨٣١١ القاهرة
٩ ــ فرع أسوان	السوق السياحى	٢٩٣٠ اسوان
١٠ ــ فرع الاسكندرية	٤٩ ش سعد زغلول	٢٥٩٢٥ الاسكندرية
١١ ــ فرع طنطا	ميدان الساعة	٢٥٩٤ طنطــا
١٢ ــ فرع المنصورة	ميدان المحطة	المنصورة
١٣ ــ فرع أسيوط	شارع الجمهورية	أسيوط

مراكز ووكلاء الشركة خارج الجمهورية العربية المتحدة

١ ــ مركز توزيع الجزائر	شارع بن مهيدى العربى رقم ١١ مكرر	الجزائر
٢ ــ مركز توزيع لبنــان	شارع دمشق	بيروت
٣ ــ مركز توزيع العراق	ميدان التحرير	بغداد
٤ ــ عبد الرحمن الكيالى	شارع ٢٩ آيار ــ دمشق	سوريا
٥ ــ الشركة العربية للتوزيع	ص.ب رقم ٤٢٢٨ بيروت	لبنــان
٦ ــ قاسم الرجب	مكتبة المثنى ــ بغداد	العراق
٧ ــ رجا العيسى	وكالة التوزيع ــ عمان	الأردن
٨ ــ عبد العزيز العيسى	منار للتوزيع ص.ب ١٥٧١	الكويت
٩ ــ وكالة المطبوعات	الكويت	الكويت
١٠ ــ مكتب الوحدة العربية	شارع عمرو بن العاص ــ ليبيا	بنغازى
١١ ــ محمد بشير الفرجانى	٥٣ شارع عمرو بن العاص	طرابلس
١٢ ــ الشركة الوطنية للتوزيع		تونس
١٣ ــ وكالة الأهرام	شارع الرشيد	عــدن
١٤ ــ المكتبة الوطنية	المنامة ــ الخليج العربى	البحرين
١٥ ــ مكتبة العروبة	ص.ب ٤٢ و ٦٤	الدوحة
١٦ ــ عبد الله حسين الرستمانى	المكتبة الاهلية ص.ب ٢٦١	دبى/عمان
١٧ ــ المكتبة الحديثة	ص . ب ٢٧	مسقط
١٨ ــ أحمد سعيد حداد	المكتبة الوطنية ص.ب ٢٥	المكلا
١٩ ــ مكتبة دار القلم	شارع عبد الغنى ميدان التحرير	صنعاء
٢٠ ــ على ابراهيم بشير	ص . ب ٨٢	أســمرة
٢١ ــ عبد الله قاسم الحرازى	ص . ب ١٧١٤	اديس ابابا
٢٢ ــ مكتبة سمتر	ص . ب ٩٣٦	مقديشيو
٢٣ ــ عبد الله غانم محمد	ص . ب ٨٤٥	ممباسا
٢٤ ــ مكتب توزيع المطبوعات العربية	لندن	لندن
٢٥ ــ المكتب التجارى الشرقى	٤٠ ش كندهار ص . ب ٢٢٠٥	سنغافورة
٢٦ ــ مكتبة مصر		الخرطوم
٢٧ ــ مكتبة الفجر		وادى مدنى
٢٨ ــ زكى جرجس بطليومى	ص.ب رقم ١٥٥	الخرطوم
٢٩ ــ ابراهيم عبد القيوم	مكتبة القيوم ص.ب ٤٨٠	بور سودان
٣٠ ــ عوض الله محمود دبورة	مكتبة دبورة ص.ب ٢٤	عطبرة
٣١ ــ عيسى عبد الله	المكتبة الوطنية ص ٢٤٥	وادى مدنى
٣٢ ــ مصطفى صالح	ص.ب ٤٤	كوستى

أسعار البيع للجمهور فى الدول العربية

سوريا ١٠٠ قرش سورى ــ لبنان ١٠٠ قرش لبنانى ــ الأردن ١٠٠ فلس ــ العراق ١٠٠ فلس ــ الكويت ١٢٠ فلس ــ السودان ١٠٠ مليم ــ ليبيا ١٠٠ مليم ــ قطر ١٥٠ درهم ــ البحرين ١٥٠ فلس ــ عدن ٢٠٠ سنت ــ أديس أبابا ١٠٠ سنت ــ أسمرة ١٠٠ سنت ــ الجزائر ١٥٠ سنتيم



الفكر المعاصر

العدد الرابع والثلاثون ديسمبر سنة ١٩٦٧

برتراند رسل

فيلسوف السلام



مجلة

الفكر المعاصر

رئيس التحرير

د . زكى نجيب محمود

مستشارو التحرير

د . توفيق الطويل

د . عبد العظيم أنيس

أنيس منصور

سكرتير التحرير

جلال العشرى

تصدر شهريا عن :

المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر

٥ شارع ٢٦ يوليو القاهرة

تليفون : ٩١١٨١٦

الاشتراك السنوى عن ١٢ عددا بالجمهورية العربية المتحدة

١٢٠ قرشا

العـــدد
الرابع والثلاثون
ديسمبر ١٩٦٧

صفحة



برتراند رسل فى دنيا الفلسفة المعاصرة رائد وامام ؛ فهو فى مذاهب الفلسفة القائمة امام لما يسمى بمذهب الواقعية الجديدة ، وهو مذهب مؤداه أن عالم الأشياء الخارجية موجود بغض النظر عن وجود ذات تدركه ، ثم هو فى مناهج الفكر الحاضرة رائد لما يسمى بمنهج التحليل ؛ وهو منهج يحاول صاحبه أن يرد الكائنات والأفكار الى أقل عدد ممكن من البسائط التى يتعذر تحليلها ؛ لكن الرجل لم يقصر نفسه على الفكر الفلسفى البحت ، بل طفق مشاركا فى مشكلات العصر السياسية والاجتماعية على اختلافها ، مشاركة أدت به ذات يوم الى السجون ؛ وهو — فى الفكر الفلسفى البحت أو فى الفكر السياسى والاجتماعى بصفة عامة على السواء — لا هو بالمقل فى انتاجه بحيث يتيسر لمن أراد الالمام به أن يقتصر على عدد محدود من المؤلفات ، ولا هو بالمبتذل المسف فى أى كتاب من كتبه ، حتى يستطيع من شاء أن يستغنى ببعض كتبه دون بعض .

ولهذا كله فان مجلة الفكر المعاصر ، اذ تقدم الى قرائها هذا العدد الخاص عن الفيلسوف ، تعلم أيقن العلم أنها تقف بازاء بحر زاخر ، فلا تدرى من أين تبدأ والى أين تنتهى ، بحيث يجىء العدد من المجلة مصورا للرجل أشمل تصوير ممكن ، اللهم الا أن تعتمد على مبادىء معينة فى اختيارها لموضوعاتها ، تثبت على أساسها جوانب من الرجل وتحذف جوانب ؛ وقد كان أهم مبدأ اعتمدت عليه هو أن تركز على العمل الفلسفى بصفة أساسية ، لأنه — وهذه مفارقة عجيبة — هو الجانب المجهول بالنسبة الى جوانب فكره السياسى والاجتماعى ، حتى لقد ظن كثيرون أن رسل فى دنيا الفكر هو هذا الذى يكتب عنه فى الصحف بمناسبة نشاطه السياسى بصفة خاصة ، مع أن مكان الرجل فى تاريخ الفكر انما أهلته له جهوده الفلسفية الخالصة ، فهى اذن جديرة أن تعرض على جمهور المثقفين ؛ وكذلك كان من المبادىء التى روعيت فى اختيارنا لموضوعاتنا أن نهتدى بأمهات كتبه وبتطور مراحله ، حتى لا يفوتنا ركن هام من أركان فلسفته ؛ ولقد قسمنا موضوعات هذا العدد ثلاثة أقسام ، بدأناها بقسم عن رسل فيلسوف المنطق والميتافيزيقا ، وعقبنا على ذلك بقسم ثان عن رسل فى فلسفته الانسانية ، ثم أنهينا بقسم ثالث عن رسل الاديب بأسلوبه وببعض ثمراته .

أما القسم الأول ففيه ست مقالات ، الأولى تستعرض الميدان بنظرة الطائر ، ليلم القارىء بتضاريسه البارزة ، لعلها أن تهديه السبيل وهو يتابع المقالات التالية التى اختصت كل منها بموضوع واحد ؛ والمقالة الثانية هى عن أول جهد فلسفى بذله الفيلسوف — وهو فى الوقت نفسه من أنضج جهوده — وأعنى به بحثه فى فلسفة ليبنتز ، وهو البحث الذى أرسى به نظرية خاصة لا تزال الى يومنا مدار نظر ورأى واختلاف ، خلاصتها أن ليبنتز بنى ميتافيزيقاه على منطقه ، فلأنه فى المنطق أخذ بفكرة أن كل قضية هى قضية تحليلية محمولها متضمن فى موضوعها ، فكذلك يمكن أن يقال عن كل كائن فى الوجود انه كيان مغلق على نفسه تنبثق منه جوانب حياته انبثاقا يصدر من الداخل ولا يستعين بشىء من الخارج ؛ وأما المقالة الثالثة فهى عن منطق رسل ، الذى هو من رسل الفيلسوف بمثابة اللب والصميم ؛ ولقد عارض رسل بمنطقه الجديد منطق أرسطو فى مواضع كثيرة ، وساير به نتاج العلم المعاصر ، واستغل عبقريته الرياضية فى ربط الصلة بين المنطق والرياضة ربطا وثيقا ، أصبح من أهم الملامح التى تميز المنطق فى مرحلته الراهنة ؛ والمقالة الرابعة تعرض لنا موقف رسل من مصادر المعرفة ؛ أهى العقل واستدلالاته ، أم هى الكشف الصوفى ؟ وهل يمكن لهذين المصدرين أن يتلاقيا فى انسان ؟ ثم ما هى المميزات الرئيسية التى تفرق بين العلم الذى هو نتاج

العقل من جهة ، والتصوف الذى هو نتاج الكشف الحدسى من جهة أخرى ؟ وتجىء المقالة الخامسة شارحة لفكرة رسل التى يرد بها المادة والعقل (أو الشعور) الى هيولى محايدة ، لا هى فى ذاتها مادة ولا هى عقل ، انما تصبح هذا أو ذاك بحسب طريقة ترتيب أجزائها ؛ وهى فكرة حاول بها مسايرة العلم الذرى الحديث من جهة ، والقضاء على ثنائية النظر التى تشطر الكون شطرين من جهة أخرى ، وآخر مقالات هذا القسم مقالة تعرض أمامنا الفيلسوف مؤرخا للفلسفة ، كانت له طريقته الخاصة فى ربط الفلاسفة بظروف عصورهم الاجتماعية والاقتصادية ، وكأنما اراد بذلك أن ينزلهم من الأبراج التى يتصور الناس انهم ساكنوها ، الى حيث تراهم وهم يضطربون مع سائر الناس فى الأسواق .

ويبدأ القسم الثانى ، ومداره فلسفة رسل عن الانسان ، وفيه خمس مقالات : الأولى عن « الانسان » فى فلسفة رسل ، وفيها يتبين كيف كان فيلسوفنا نصيرا للعقل على الخرافة ، يرى فى العلم وفى الصناعة أساسا ركينا للحضارة ، وهو يحاول أن يقتلع من الانسان كل ما قد تخلف فى فطرته من حياة الحيوانية الأولى ، والتى تملأه بالرغبة الجامحة وبالشر والعدوان ، ليخرج منه انسانا مهذبا متحضرا يسالم أخاه فى سبيل انسانية عليا ؛ والمقالة الثانية تقدم لنا موقف رسل من التاريخ ، وخلاصته أنه يرفض أن يكون للتاريخ فلسفة معينة يسير بمقتضاها ، فلا فرق من حيث منهج البحث بين عالم الطبيعة وهو يربط بين الظواهر فى قوانين ، وبين عالم التاريخ وهو يربط بين وقائعه ، على أن رسل ينتهى الى نتيجة هى أن التاريخ بغير فلسفة ، ومن حيث هو علم ليس له كبير قيمة ، وأما قيمته الحقيقية فهى حين يساق فى صورة فنية تؤثر فى قارئه ؛ وتجىء المقالة الثالثة عن النظرية التربوية عند رسل ، وأهم ما يشغله فيها هى علاقة الفرد بالمجموع ، كيف نصون لفرديته حريتها ونضمن فى الوقت نفسه صلاحيته باعتباره مواطنا يعايش سائر المواطنين ؟ وأما المقالة الرابعة فهى عن فلسفة رسل فى الأخلاق والسياسة ، وهو هنا يكتب ما يكتبه على أصداء هذا العصر الذى مزقته الحروب والعداوات حتى تمزقت الضمائر فى الصدور ؛ وان مشكلة العلاقة بين الفرد والمجتمع ، وبين الأمة والانسانية كلها لهى المشكلة التى ما زالت تلح عليه لعله يجد لها حلا موفقا ، وكذلك قل فى المقالة الخامسة التى تفرد الحديث عن النظرية الاجتماعية فى شىء من التخصيص بالأسرة وغيرها من النظم .

وأما القسم الثالث فهو عن رسل الأديب ، الذى لم يقتصر أدبه على أسلوبه الرائع دقة ووضوحا ، بل تجاوز ذلك الى المضمون فى بعض نتاجه ، فهو كاتب قصة وكاتب سيرة ، وسيجد القارىء فى هذا القسم مقالتين أولاهما عن سيرة الرجل كما خطها قلمه ، وفيها يروى رسل عن طفولته وصباه ، عن شبابه وشيخوخته وعن الركائز الرئيسية الثلاث التى اتخذها مدارا لحياته وأفكاره وهى : تشوقه للحب ، وبحثه عن المعرفة ، وشعوره بالشفقة تجاه آلام الجنس البشرى . وأما المقالة الثانية فهى عن اهتمامات رسل الأدبية أولا ثم عن مجموعتيه القصصيتين : الشيطان فى الضواحى ، وكوابيس الأعلام المشاهير . وأخيرا يطالع القارىء مقالا عن السعادة البشرية فى رأى برتراند رسل وكيف يمكن للانسان أن يغزو السعادة غزوا .

رئيس التحرير

● ينبغي للفلسفة أن تطرح للبحث مسـائل جزئية ، وأن تنظر الى نتائجها على أنها مؤقتة ، شأنها فى ذلك شأن العلم ، وذلك لأن الحق الذى لا يأتيه باطل ، أمر متروك للسماء ، وليس هـو من نصيب هذه الدنيا

من « موجز للفلسفة » (١٩٢٧)

من برتى الى برتراند

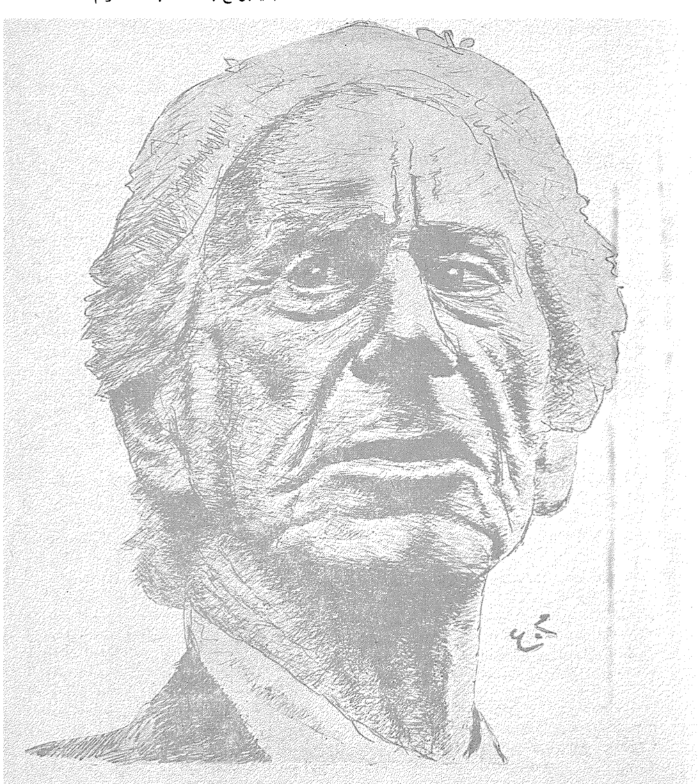
دكتور زكى نجيب محمود

– ١ –

منذ أن كان الفتى « **برتى** » فى سـن المراهقة الباكرة – وبهذا الاسم « **برتى** » كان يدلله ذووه – شغل نفسه بالفلسفة وقضاياها ، ولم ينقطع عنها حتى بلغ اليوم برتراند رسل من عمره خمسة وتسعين عاما ، فماذا تتوقع من عقل فلسفى لم ينفك طوال ثمانين عاما نشيطا منتجا ، سوى أن يجىء فكره كالنهر الغزير فى فيضانه ، يهدم هنا ولكنه يخصب الأرض هناك ، ويظل ينعرج فى دفعه يمنة ويسرة ، لا توقفه الصخور العاتية على طول الطريق ، لأن له – برغم انعراجاته ودورانه – قصدا واحدا يجرى اليه بحكم طبيعة المجرى الذى يتدفق فيه ، أجل ، ماذا تتوقع من فيلسوف لبث يعانى الفلسفة من الخامسة عشرة الى الخامسة والتسعين · الا أن يغير من رأيه فى مواضع ويثبت عليه فى مواضع ؟ ولكم شهدت بعينى ، وسمعت بأذنى ، نفرا من دارسى الفلسفة – لا أقول من طلابها الناشئين ، بل ممن بلغوا من دراسـتها شوطا بعيدا – شهدتهم وسمعتهم يهاجمون الرجل لأنه ناقض نفسه فى هذا الموضع أو ذاك ؛ ألم يذكر فى كتابه « **مشكلات فلسفية** » (صدر ١٩١٢) أن للمعانى الكلية – مثلا – وجودا أوليا لا يقبل التحليل مما يدرجه فى زمرة المثاليين ، ثم عاد ليقول عنها فى كتابة « **المعرفة البشرية** » (صـدر ١٩٤٨) ماينفى ذلك ؟ هكذا كنت أسمع وأرى هجمات الهاجمين ، فأدرك الظلم فى تلك الهجمات ، لأنها تنسى عشرات السنين التى تفصل عند الرجل كتابا عن كتاب ، وتنسى أن الرجل انسان يتطور وينمو ويفكر ثم يعيد التفكير مـدى ثمانين عاما نشيطة منتجة ، هى التى تخللت فى عمره ما بين الخامسة عشرة والخامسة والتسعين ؛ ولست أعرف فى تاريخ الفلسفة من أوله الى آخره ، فيلسوفا عمر بقدر ما عمر – الى اليوم ، ومايزال الرجل على قيد الحياة – برتراند رسل ، كلا ، ولا أعرف من صرف فى التفكير الفلسفى ثمانين عاما كاملة كما حدث لفيلسوفنا برتراند ، مات **سقراط** فى السبعين ، **وأفلاطون** فى الثمانين ، **وأرسطو** فى الثالثة والستين **وديكارت** فى الرابعة والخمسـين ، **وبيكون** فى الخامسة والستين، وأسبينوزا فى الثالثة والأربعين، **وليبنتز** فى السبعين ، **ولوك** فى الثانية والسبعين، **وباركلى** فى الثامنة والستين ، **وهيوم** فى الخامسة والستين ، **وكانت** الثمانين ، **وهيجل** فى الحادية والستين ، ومن فلاسفة المسلمين مات **الكندى** فى نحـو السبعين ، **والفارابى** فى نحـو الثمانين ، **وابن سينا** فى السابعة والخمسين ، **وابن رشد** فى الثانية والسبعين ، وكان **جون ديوى** من أطول

الفلاسفة عمرا ، اذ مات وهو فى الثالثة والتسعين، على أن طول العمر فى ذاته ليس بـــذى مغزى كبير ، بالنسبة الى طول الفترة التى قضـــاها الفيلسوف مشتغلا بالفلسفة ؛ فاذا عرفنـــا أن برتراند رسل لم ينقطع عن اشتغالة بها مـــدة ثمانين عاما كاملة ، أدركنا على الفور أن قد كان أمامه من فرصة المراجعة والتبديل مالم يكن أمام غيره .

كتب برتراند رسل عن « **محاولاته الأولى** » يقول : **بدأت أفكر فى المســـائل الفلسفية فى الخامسة عشر من عمرى** ، ومنذ ذلك الحين ، الى أن التحقت بكيمبردج بعد ذلك بثلاثة أعوام ،كنت



أفكر بمفردى ، ومن قبيل الهواية ؛ فلم أكن قد اطلعت بعد على أى كتاب فلسفى ، حتى قرأت « **منطق** » **جون سيتوارت مل** فى الشهور الأخيرة قبيل التحاقى بالجامعة ... » ولم يكن « **برتى** » قد أتم عامه السادس عشر ، حين كتب مذكراته الفلسفية الأولى ، وكانت ــ فى معظمها ــ تدور حول ماساوره عندئذ من شكوك فى مسائل العقيدة وفى خلود الروح . ؟ لكنه كــان يخشى الردع والسخريةمنذويه ــ وذووه متدينونعلىالأغلب، لا يريدون لوليدهم كثرة التفكير فى موضوعات كهذه ، يحسن أخذها بأخــذ التسليم لينصرف الانسان الى سواها مما يتصل بالحياة العملية وشواغلها ، كان يخشى الردع والسخرية ، لو وقع ذووه هؤلاء على مذكراته ، فكتبها كلهــا بالرموز ، ولم يفصح عن مدلولات رموزه تلك الا بعد أن جاوز الثمانين ، وتقرأ هــذه المذكرات الأولى، فترى علائم النضج المبكر واضحة قوية؛ فاقرأ ــ مثلا ــ مايقوله فى تلك المذكرات بتاريخ ٢٩ من ابريل سنة ١٨٨٨ (أى حين كان عمره ستة عشر عاما) :

« قطعت على نفسى عهدا أن أجعل العقل رائدى فى كل الأمور ، وألا ألقى بالا للميول التى ورثتها ــ فى جانب منها ــ عن أجدادى ، والتىاكتسبتها تدريجا بفعلالانتخابالطبيعى ؛ والتىترجع ــ فى جانب آخر منها ــ الى ما تلقيته من تربية ؛ فما أشده من عبث لو أننا احتكمنا الى هذه الميول فى مسائل الصواب والخطأ ! فالجانب الذى ورثته من تلك الميول انما هو بمثابة المبادىء التى تهدى فى طريق المحافظة علىالنوع ، أو قل الىالمحافظة على ذلك الجزء الذى انتمى اليه من النوع ؛ وأما الجانب الذى يرجع الى التربية ، فهو يجعل الصواب والخطأ مرهونين بما قد ربيت عليه ؛ ومن الجانبين معايتكون لدى الفرد مايسمى « **بالضمير** » ومع ذلك تراهم يوهموننا بأن هذا الضمير هو هبة من الله ، هذا الضمير الذى دفع مارية السفاحة الى حرق من حرقتهم من البروتستانت ؛ نعم انهم مع ذلك يقولون لنا أن الواجب يقتضى من الانسان أن يتبع « **ضميره** » ؛ وعندى أن ذلك ضرب من الجنون ؛ **أما أنا فسأحاول أن أذهب مع « العقل » الى أقصى مداه ، وسيكون مثلى الأعلى هو مايؤدى آخر الأمر الى أكبر قدر من السعادة لأكبر قدر من الناس ؛ وبالعقل وحده أستطيع أن أحقق هذه الغاية من أيسر الطرق** »

واعجب لهذا الفتى الناشىء ، يتناول فى مذكراته تلك ، ماقد ساوره من قلق شديد ازاء المسلمات الرياضية فى علمى الهندسة والحساب ، يقول فى ختام يوميته المؤرخة ٣ من يونيو من نفس



برتى فى صباه

العام : « ان بعض براهين **اقليدس** ــ وخاصة ما كان منها متصلا بالتطابق ــ قد أثار قلقى الى حد بعيد ، حتى لقد أنبأنى معلم الهندسة ان هندسة لا اقليدية قد نشأت ، فأمتعنى هذا النبأ ، برغم أنى لم أعلم عن تلك الهندسة يومئذ الا مجــرد اسمها ؛ ولميكن الذين يعلموننى حسابالاامتناهى على علم بالبراهين الصحيحة التى تقام على نظرياته الأساسية ، وكانوا يحاولون اقناعى بأن أسـلم بالمغالطات السائدة ، فآخذها مأخــذ الايمان ؛ وكذلك أدركت أن الحساب يصلح فى التطبيق العملى ، لكننى لم أفهم قط لماذا كان ذلك ... »

بهذه الشكوك الفلسفية فى دنيا اللاهوت وفى دنيا الرياضة ، بدأ الفتى « **برتى** » ، وظل يكتم شكوكه وراء رموزه ، حتى دخل جامعة كيمبردج ، وهناك أفضح عما كان يضمره

- ٢ -

ذهب الفتى الى كيمبردج ، فانفتح أمامه عالم جديد ، «لقد وجدت للمرة الأولى» ــ هكذا يروى عن نفسه فى ترجمة قصيرة كتبها عن حياته ــ « انني اذا ما صرحت بفكرى ، صادف عند السامعين قبولا ، أو كان عندهم ــ على الأقل ــ جديرا بالنظر : كان **وايتهد** هو الذى اختبرنى فى امتحان الدخول ، وقد ذكرنى لكثيرين ممن يكبروننى بعام أو بعامين ، فكان من نتيجة ذلك أنه لم يمض أسبوع واحد حتى التقيت بمن أصبحوا بعد ذلك أصدقاء العمر كله ... وكانوا يتميزون بقدرتهم العقلية وتحمسهم وأخذهم الأمور مأخذ الجد ؛ كانوا يتناولون باهتمامهم أمورا كثيرة خارج نطاق عملهم الجامعى ، فيولعون بالشعر والفلسفة ، ويناقشون السياسة والأخلاق ، وشتى نواحى العالم الفكرى ... »

كان **ماكتاجارت** بين هؤلاء الأصدقاء فى كيمبردج وهو الفيلسوف الهيجلى ، فسرعان ما حمل جماعة الأصدقاء على دراسة هيجل : وفى ذلك يقول رسل فى ترجمته القصيرة لحياته : « وقد علمنى ماكتاجارت كيف أنظر الى الفلسفة التجريبية الانجليزية نظرة ترى فيها فجاجة وسذاجة ؛ وأخذت أميل الى العقيدة بأن **هيجل** ــ وكذلك « **كانت** » بدرجة أقل ــ يتصف بعمق هيهات أن تجد له مثيلا فى أئمة الفلسفة الانجليزية : **لوك** ، **وباركلى** ، **وهيوم** » ــ على أن الطالب الشاب لم يدخل كيمبردج ليدرس الفلسفة ، وانما دخلها ليدرس الرياضة ؛ وهكذا فعل لثلاثة أعوام ، وبعدئذ لم يستطع لنفسه دفعا عن الدخول فى دنيا الفلسفة بكل ما تستطيعه تلك النفس من جهد واهتمام ؛ حتى لقد عنى وهو يعد رسالته التى أراد بها أن يظفر بدرجة الزمالة من الجامعة ــ وكان موضوع الرسالة «**أسس الهندسة**» ــ أقول انه قد عنى فى تلك الرسالة أن يقيمها على مبادىء الفلسفة الكانتية ، وقد عقب عليها ببحث عن العدد والكمية ، أقامه على مبادىء الفلسفة الهيجلية ؛ لا بل ذهب به اعجابه عندئذ بهيجل الى حد الرغبة فى محاكاته ، فأراد أن يبنى لنفسه بناء بدليا كاملا للعلوم كلها ، على غرار ما فعل هيجل ؛ واستمع اليه يروى عن نفسه : « انى لأذكر ذات صباح ، اذ كنت سائرا فى متنزه « تير جارتن » فى برلين ، كيف وضعت لنفسى خطة مؤداها أن أكتب سلسلة من الكتب فى فلسفة العلوم ، صاعدا بها صعودا متدرجا نحو ما هو أكثر تعينا ، فأبدأ بتجريد الرياضة ، ثم أنتقل خطوة خطوة الى نهاية التعين فى علم الحياة (البيولوجيا) ؛ وكذلك رجوت عندئذ أن أكتب سلسلة أخرى من الكتب ، أعالج بها المشكلات الاجتماعية والسياسية ، بادئا هذه المرة بالعلوم المتعينة ، ومنتهيا بما هو مجرد ؛ ثم أقيم آخر الأمر بناء ــ على غرار ما قد صنع هيجل ــ فأكتب موسوعة أجمع فيها بين النظر والتطبيق ؛ تلك خطة أوحى الى بها هيجل ... »

لكن هذه الوقفة الكانتية الهيجلية لم يطل أمدها مع الفيلسوف الشاب ، اذ ما جاء عام ١٨٩٨ ــ وكان عندئذ قد بلغ من عمره ستة وعشرين ــ الا وقد أعلن تمرده على هذين الامامين، وشاركه فى التمرد جورج مور ؛ وكان مدار الثورة عندهما ، هو اعتقادهما ــ على نقيض ما ذهب اليه كانت وهيجل ــ أن الأشياء موجودة فى دنيا الواقع ، وليست هى من خلق الذهن : فحتى لو لم يكن فى العالم ذات واحدة واعية ، لظل العالم معمورا بأشيائه تلك التى نصادفها فندركها فتصبح بعد ادراكها أجزاء من تيار الخبرة فى طوايانا ؛ وكأنما قسم الثائران ثورتهما قسمين ، ليضطلع كل منهما بنصيب ، أما مور فنصيبه هو أن يدحض المذهب المثالى فى جملته ، وأما رسل فكان عليه أن يدحض أهم أركان ذلك المذهب المثالى ، وهو فكرة « **الواحدية** » التى تضم شمل الكون كله فى بناء واحد متماسك الأطراف متكافل الأجزاء ؛ ولما كان الرباط الذى يصل المذهب المثالى فى جملته بفكرة الواحدية الذهنية ، هو مبدأ **العلاقات**



برتراند فى شبابه

الباطنية (أو المحاثية فى مصطلح الفلاسفة) كان من أهم ما اهتم به رسل عندئذ هو اثبات أن **العلاقات** « **خارجية** » لا « باطنية « ـ ولكن ماهذه وما تلك ؟

أما القول بالعلاقات « **الباطنية** » بين الأشياء ، فمؤداه أن أى فكرتين مرتبطتين احداهما بالأخرى بأية علاقة ، كقولنا ـ مثلا ـ ان العـــدد أربعة « ضعف » العدد اثنين ، فان هذه العـــلاقة يمكن رؤيتها فى كل من الطرفين على حدة ، فلو حللت العدد أربعة تحليلا كافيا وجدت بين عناصر معناه أنه « ضعف » العدد اثنين ، فاذا جاء قائل بعد ذلك ليقول صراحة ان العدد أربعة هو ضـــعف العدد اثنين ، لم يكن فى قوله جديد ، اذ كل مافيه هو التصريح بما كـــان متضمنا فى كل من الطرفين المتعلقين أحدهما بالآخر بالعلاقة المذكورة ، وهى علاقة « ضعف » أو علاقة « نصف » اذا عكسنا اتجاه الجملة وقلنا ان العدد اثنين هو نصف العدد أربعة ؛ على هذا النحو تستطيع أن تتصور فكراتنا جميعا ، فتجدها متضمنة بعضها فى بعضها ، حتى ليمكنك استنباط بعضها من بعضها ؛ الى أن تبنى منها نسقا واحدا مترابطا ، كل جزء منه كاف وحده ـ اذا حللته تحليلا كافيا ـ أن يـــدلك على بقية الأجزاء ، ومن ثم كان صدق الفكرة ـ أى فكرة ـ معتمدا على أنها مستنبطة من بقية فكرات النسق ، ومن ثم كذلك كان النسق الفكرى كله واحـــدا **لا تعدد فيه** ، كأى كائن عضـــوى حى بالنسبة لأجزائه .

وأما القول **بالعلاقات** « **الخارجية** »الذى أعلنه رسل فى ثورته على هيجل بصفة خاصة ، فمؤداه ، أن هنالك من العلاقات التى تربط الأشياء بعضها ببعض ما لايمكن استخراجه من مجـــرد تحليلنا للأطراف المرتبطة بتلك العلاقات ؛ مثال ذلك أن يرتبط حـــادثان بعلاقة « قبل » ، فاذا قلنا ان الحادثة «س» وقعت «قبل» الحادثة «ص» كان هذا التتابع الزمنى مما لانجده فى عناصر « س » ولا فى عناصر « ص »، وانما المرجع فيه الى مقياس الزمن الذى يدلنا على ذلك ، وليس مقياس الزمن هذا جزءا من «س» ولا جزءا من « ص » ـ وأهمية أن تكون العلاقات « خارجية » ، أو أن يكون بعضها على الأقل خارجيا ، هى أنك اذا أخذت بهذا المبدأ، انتهيت الى نتيجة ، هى **أن العالم مكون من حقائق متعددة متكثرة** ، يرتبط بعضها ببعض على أنحاء مختلفة ، نحتاج فى ادراكها ـ ادراك تلك الصور المختلفة للعلاقات بين الأشياء ـ الى بحوث ومشاهدات خارج بنية الأشياء نفسها ؛ واذا كان ذلك كذلك ، **فليس العالم فى حقيقته « واحـــدا » كما ذهب المثاليون** ، ولكنه عالم «متعدد» يحتاج فى معرفته الى مشاهدات وتجارب ، ولم يعد يكفى فيه أن يقبع الفيلسوف فى عقر داره ليستنبط أفكارا من أفكار حتى يستوى أمامه البناء كاملا متكاملا

ذلك هو لب الثورة الفلسفية التى خرج بها رسل من تبعيته لهيجل. وهو لم يزل شابا فى السادسة والعشرين من عمره ؛ وكان ما أثار انتباهه الى تلك الثورة ، **دراسته لفلسفة ليبنتز** حينئذ ، تمهيدا للقيام بتدريسها ؛ اذ شاءت المصادفة لما كتاجارت، الذى كان مفروضا له أن يحاضر عن ليبنتز فى كيمبردج سنة ١٨٩٨ ، أن تضطره ظروفه الى السفر الى نيوزيلنده ، فطلب من تلميذه وصديقه برتراند رسل ، أن يؤدى هذا الواجب بدلا منه ، فكان أن عكف على دراسة ليبنتز (وهى الدراسة التى أخرجها كتابا بعنوان : عرض نقدى لفلسفة ليبنتز) فوجده يبنى ميتافزيقاه على أساس من منطق تحليلى قوامه **«العلاقات الباطنية»** ؛ فمهما تكن القضية التى يقدمها القائل ، لتكن ـ مثلا ـ ان الزجاج قابل الكسر، أو ان الأرض كروية الشكل، فمحمولها كامن فى موضوعها ، بحيث اذا حللت ذلك الموضوع تحليلا كافيا ، وجدت فيه المحمول ؛ حلل فكرة « الزجاج » تجد كامنا فيها فكرة قابليته للكسر ، أو حلل فكرة « الأرض » تجد كامنا فيها فكرة أنها كرية الشكل، وهكذا ؛ وعلى هذا الأساس المنطقى أقام ليبنتز فلسفته عن « **المونادات** » (أو الذرات الروحية) ليقول ان جميع الأحداث التى تصدر عن كائن ما ، قد انبثقت من طبيعته ، الى آخر ما قال ... ومن هنا ثارت الثورة فى نفس رسل . وفك عن عقله قيود « العلاقات الباطنية » وانطلق ـ على حد تعبيره ـ « كما لو كنت نبتة أخرجت من بيت زجاجى دفىء ، لتنبت على صخرة فى البحر يلطمها الموج »

ونستطيع القول ونحن فى مأمن من الخطأ ، أن **فيلسوفنا الشاب عندئذ ، قد تمخضت له ثورته الفكرية عن بضعة مبادىء فلسفية ، لم يغير رأيه فيها منذ ذلك الحين والى يومنا هذا** ، منها : مبدأ العلاقات الخارجية ، ومبدأ التعدد فى الكون ، وهو مبدأ ينتج بالضرورة عن المبدأ الأول ، ومبدأ أن صدق كل حقيقة جزئية مكفول لها بغض النظر عن بقية الحقائق الجزئية الأخرى ، ومبدأ أن منهج التحليل الذى يحلل الفكرة الى عناصرها ليعيد تركيبها عن فهم ، هو مبدأ قديم ؛ ومبدأ أن صدق القضايا التجريبية مرهون بمطابقتها للواقع التى جاءت تلك القضايا لتصورها ، ومبدأ أن وقائع العالم الخارجى قائمة فيه ، سواء وجدت الذات الواعية التى تعيها أو لم توجد

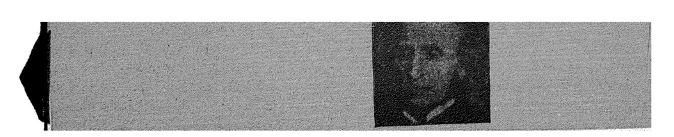
- ٣ -

على أن الحد الفاصل الذى قسم حياة برتراند رسل الفلسفية مرحلتين، تختلف أولاهما عن ثانيتهما، هو **عام ١٩٠٠، والمؤتمر الفلسفي الذى أقيم فى باريس** عامئذ، وبصفة خاصة لقاؤه مع **الرياضى الايطالى بيانو**؛ فهاهنا قل ان شئت ان « **برتى** » قد أسلم زمامة « **لبرتراند** » - قل ان مرحلة التحسس قد ذهبت، لتحل محلها مرحلة الرسوخ؛ أو قل ان الفيلسوف الرياضى قد ظهر من الرجل عندئذ، لتودع الفلسفة على يديه صفحة وتبدأ صفحة أخرى؛ وأعجب العجب أن هذا الذى ظهر من الرجل ليجعل منه فيلسوفا لعصره غير منازع، هو نفسه الذى لايعرفه عنه الا الدارسون المتخصصون، وأما المثقفون بالمعنى العريض فيعلمون عنه أشياء أخرى، كان يمكن أن تجتمع كلها، بل أن تجتمع أضعاف أضعافها فى رجل، ثم لا تجعل منه فيلسوفا لا صغيرا ولا كبيرا.

فما الذى سمعه رسل من **بيانو**، ليحدث الانقلاب؟ هما شيئان قبل سواهما: الأول أن ثمة فارقا منطقيا بين قولنا « **سقراط فان** » وقولنا **((كل الاغريق فانون))** ولم يتنبه ارسطو فى منطقه الى هذا الفارق، وحسب أن الصورتين متشابهتان منطقيا، وأن كلا منهما قضية حملية، تنسب محمولا الى موضوع؛ مع أن تقدم المنطق الحديث والرياضة الحديثة كليهما موقوف على ادراك هذه التفرقة؛ ومن أهم مانلاحظة مسرعين عن الفرق بين هاتين الصيغتين: أن قضية «سقراط فان» تتحدث عن فرد معين، ومن ثم يتحتم أن تكون ذات مقابل فعلى فى دنيا الواقع، على حين أن قضية « كل الاغريق فانون » تتحدث عن الرابطة التى تربط فكرتين عامتين مجردتين احداهما بالأخرى، فكرة أن يكون الانسان اغريقيا وفكرة أن يكون فانيا؛ وهنا لايشترط لصدق هذه الرابطة وجود واقعى على الاطلاق، فحتى لو لم يكن هنالك على أرض الواقع اغريق، فسيظل فى مستطاعنا أن نقيم هذه الرابطة بين الفكرتين، على اعتبار أن الصيغة التى تربطهما يدخلها معنى الشرط، كأنك تقول: اذا حدث أن وجد فى الدنيا انسان اغريقى فهو معرض للفناء؛ وكأى جملة شرطية أخرى، يكون قوام الجملة ارتباطا افتراضيا لا شأن للواقع الفعلى فى تكوينه؛ وهكذا قل فى كل قضية كلية، بالمقارنة الى أى قضية جزئية.

وأما الشيء الثانى الذى وجده رسل عند بيانو فى ذلك المؤتمر الفلسفى، فهو أن الفئة ذات العضو الواحد ليست هى بذاتهاذلكالعضوالواحد؛ فاذا قلنا عبارة كهذه: «جرم سماوى يدور حول الأرض» كان ذلك بمثابة وصف يحدد نوعا بأسره، حتى يثبت أن ما ينطبق عليه هذا الوصف هو كوكب واحد، وهو « القمر »، والفرق بين التسميتين، هو أن التسمية الأولى تنطبق على القمر وعلى غيره مما قد نكتشف أنه يدور حول الأرض، على حين أن التسمية الثانية هى « اسم علم » - أعنى اسم فرد واحد لاينطبق الا على مسماه الواحد المعين ... وقد تقول: وما أهمية ذلك؟ فنجيب ان الخلط بين الحالتين يؤدى الى خلط فى منطق المجموعات، أعنى أنه يؤدى الى خلط فى منطق الأعداد الرياضية، وفى ذلك مافيه من تعويق لتطور العلم الرياضى.

وهذا ينقلنا فورا الى فكرة من أهم ماورد فى فلسفة رسل الرياضية - وفى فلسفة غيره من الفلاسفة الرياضيين كذلك، مثل**فريجه** الألمانى - وأعنى بها **تعريف العدد بالفئة**، أعنى تعريف مفهوم رياضى أساسى بمفهوم منطقى أساسى، ومن ثم **ينفتح الطريق أمام وصل الرياضة بالمنطق، وصلا يؤدى الى جعلهما علما واحدا** لاسبيل الى شقه شقين الا جزافا واعتباطا؛ فما هو العدد؟ كان الجواب عند الفلاسفة الحدسيين، أنه كائنات ميتافيزيقية يراها الانسان بحدسه رؤية مباشرة، فيدركها؛ أى أن الرائى بحدسه يعلم معنى « الواحد » ومعنى « الاثنين » ومعنى « الثلاثة » - الى آخر صف الأعداد الطويل - بمجرد رؤيته



لصورة الفكرة فى ذهنه ؛ حتى جاء هؤلاء الفلاسفة الرياضيون – وعلى رأسهم رسل – فحللوا العدد الى ماهو أبسط منه ، اذ جعلوه دالا على مجموعة الفئات الصغيرة التى تكون كل مجموعة منها ممثلة له ؛ فلو أتيح لك أن تجمع – فى تصورك – جميع الثالوثات التى فى العالم بأسره ، ثم تحزمها كلها فى حزمة واحدة ، لكان لك بذلك مجموعة كبيرة تضم مجموعات صغيرة متشابهة من حيث تكوينها ؛ وهذه المجموعة الكبيرة هى التى تكون معنى العدد ثلاثة ؛ هذا هو المقصود حين يقال **ان العدد عبارة عن فئة من فئات** – فئة كبيرة تضم فئات صغيرة متشابهة البنية ، كل منها يدل بمجرد تكوين بنيته على العدد المراد تعريفه ؛ وبهذا التحليل **ترتد الرياضة كلها الى منطق صرف** ، مادمت قد استطعت رد مصطلحها الأساسى الى مصطلح منطقى ، فبدل قولك – مثلا – ثلاثة ، أصبحت تقول فئة كبيرة تضم فئات ثلاثية كثيرة ؛ مجموعة كبيرة من الكائنات كان يظن أنها موجودة وجودا فعليا كما توجد سائر الكائنات ، وأعنى بها الأعداد ، وتكون أيضا قد ألغيت ركنا من البناء الميتافيزيقى لم يعد له داع ، مادامت الأعداد الرياضية – وسائر الحقائق الرياضية – قد تحولت الى تيسيرات لفظية لا أكثر ولا أقل

وعاد رسل من مؤتمر باريس ، ليشرع توا فى تأليف كتابه **« أصول الرياضة »** وانكب عليه انكبابا حتى فرغ من مسوداته ليلة رأس السنة : ٣١ من ديسمبر سنة ١٩٠٠ ، لكنه صدر من المطبعة سنة ١٩٠٣ بعد مراجعات وتعديلات أجراها فيه قبل طبعه

وفى الوقت نفسه تقريبا ، اتفق مع **وايتهد** على أن يشتركا معا فى كتاب « **مبادىء الرياضة** » الذى استنفد منهما عشر سنوات (١٩٠٠ – ١٩١٠) أضيفت اليها ثلاث سنوات أخرى قبل أن تخرجه المطبعة كاملا فى مجلداته الثلاثة ، يقول رسل فى طريقة التأليف المشترك لهذا الكتاب – الذى يعد فاصلا بين عهدين فى تاريخ الفلسفة المعاصرة جميعا – ما يأتى :

لقد كرسنا – وايتهد وأنا – كل وقتنا طيلة الأعوام الممتدة من ١٩٠٠ الى ١٩١٠ للعمل الذى صار فيما بعد كتاب « **مبادىء الرياضة** » (پرنكپيا ماثماتيكا) وبالرغم من أن المجلد الثالث من هذا الكتاب لم ينشر الا سنة ١٩١٣ ، فان دورنا فى تأليفه (باستثناء قراءة تجارب طبعه) قد انتهى سنة ١٩١٠ ، عندما حملنا أصول الكتاب بأكملها الى مطبعة جامعة كيمبردج ... وكانت المشكلات التى عالجنا ها من نوعين : مشكلات فلسفية وأخرى رياضية ؛ ويمكن القول اجمالا **ان وايتهد قد ترك لى المشكلات الفلسفية ، وأما المشكلات الرياضية فانه هو الذى ابتكر لها الجانب الأكبر من الرموز** – الا ما كان مأخوذا من **پيانو** – وقمت أنا بالجانب الأكبر من العمل الخاص بالمسلسلات ، وقام وايتهد بالباقى ؛ غير أن هذا كله لاينطبق الا على المسودات الأولى ، لأننا أعدنا كتابة كل جزء من الأجزاء ثلاث مرات ، وكنا كلما فرغ أحدنا من مسودة أولى ، أرسلها الى الآخر ، فكان هذا يجرى فيها تعديلات قد تكون كبيرة احيانا ؛ وبعدئذ يقوم صاحب المسودة الأولى بصياغتها فى صورتها الأخيرة ؛ لذلك لا يكاد يوجد فى المجلدات الثلاثة سطر واحد لم يكن انتاجا مشتركا بيننا »

قلنا ان **رسل قام بالجانب الفلسفى – بصفة عامة – من هذا المؤلف الجسيم ، بينما قام وايتهد بجانبه الرياضى** – بصفة عامة أيضا – وبقى أن نذكر بعض تفصيلات عن الجانب الفلسفى الذى اضطلع به رسل ؛ فنقول – ابتداء – ان الهدف الرئيسى من الكتاب كله هو – كما يقول رسل – « **اثبات أن الرياضة البحتة بأكملها تترتب على مقدمات منطقية خالصة** ، وانها (أى الرياضة البحتة) تستخدم مدركات عقلية لايمكن تعريفها الا على أساس من المنطق» وواضح من ذلك – عند دارسى الفلسفة والرياضة – أن الكتاب بهدفه هذا قد جاء لينقض الفلسفة الكانتية ، التى أسست المدركات الرياضية على مبادىء خاصة بها ، لا على المدركات المنطقية من حيث هى كذلك ؛ ومن أجل هذا يقول رسل : اننى عددت الكتاب فى أول الأمر بمثابة جملة اعتراضية جاءت فى سياق تفنيدنا لذلك المتعجرف السوفسطائى كما وصفه **جورج كانتور** ، وهو وصف أضفت اليه ابتغاء مزيد من التحديد قولى : « **ذلك المتعجرف السوفسطائى الذى لم يكن يعرف من الرياضة الا قليلا** »

وكان من أهم الجوانب الفلسفية التى تعرض لها كتاب « **مبادىء الرياضة** » هذا ، تحليله للفئات (أى الأنواع) المنطقية تحليلا تبدت بعده فى صورة **دالات القضايا** ؛ فقولك – مثلا – « انسان » أو « قط » أو ما شئت من هذه الأسماء الدالة على مجموعات ، يمكن تحليله بحيث يتحول كل اسم من هذه الاسماء الى عبارة فيها مجهول ، مثل « س يتصف بكذا وكذا » ومن هنا فهى عبارة ليست بذى معنى وحدها ، ولا يكون لها معنى الا اذا ملئت « س » بمعلوم معين ، فاذا ملأنا الفجوة بهذا المعلوم ، تحولت « **دالة القضية** » الى قضية كاملة يمكن التحقق من صدقها أو عدم صدقها

وهنالك تفرقة هامة بين قضية تشير الى مجموعة قضايا ، وقضية أخرى تشير الى واقعة معينة ؛ وهي تفرقة لو أفلتت منا وقعنا في متناقضات لاسبيل الى الخروج منها ، اعترضت الفكر الانساني منذ اليونان الأقدمين ولم يعرفوا كيف يكون الخلاص ؛ ومن الأمثلة التاريخية لهذه المتناقضات مثل - وكثيرا مايجعلون هذا المثل رمزا يشير الى مجموعة كبيرة منها - يروى عن ابمنديز الاقريطي ، حين قال عن أهل بلده اقريطش انهم جميعا كذابون ؛ فهاهنا تنشأ المفارقة المشهورة : اذا كان أهل اقريطش جميعا كذابين ، واذا كان ابمنديز من أهل اقريطش ، اذن فهو كذاب ، ويترتب على تلك الصفة فيه أن يكون قوله هذا الذى قاله عن أهل اقريطش كاذبا ، واذن فنقيضه هو الصدق ، أعنى أن أهل اقريطش جميعا صادقون، وابمنديز واحد منهم ، اذن فهو صادق؛ هكذا ترى أن ابمنديز لا يكون صادقا في قوله هذا الا اذا كان كاذبا ، ولايكون كاذبا في قوله هذا الا اذاكان صادقا

أصبح هذا المثل التاريخي عنوانا على موقف يتكرر في الفكر الانساني أشكالا وألوانا ، حتى حدثت التفرقة على يدى رسل بنظريته المسماة « **نظرية الأنماط** » ومؤداها أنه لايجوز أن تعد القضية المشيرة الى قضايا من نفس المستوى مع القضية التى تشير الى وقائع ؛ فافرض أنك قلت عن فلان من أهل اقريطش انه كاذب ، وعن فلان الثانى انه كاذب ، وعن فلان الثالث انه كاذب وهلم جرا ، فهذه كلها قضايا تشير الى وقائع ، أما اذا لخصت هذه القضايا وعممتها في قضية تقول « أهل اقريطش كلهم كذابون » فهذه قضية تشير الى قضايا ، ولذلك فهى من مستوى أعلى ويكون لها حكم غير الحكم الذى يكون للقضايا التى هى من المستوى الأدنى ؛ وأرانى هنا أضعف من أن أرد الاغراء بأن أذكر للقراء مثلا كثيرا ما تعرضت له عند نقد الناقدين للوضعية المنطقية ، اذ هم كثيرا مايقولون : مادام الوضعيون المنطقيون يقولون ان القضايا العلمية هى اما قضايا رياضية واما قضايا في العلوم الطبيعية ، وما عدا هذين الفرعين هو من قبيل الكلام الخالى من المعنى ، فنحن اذا طبقنا هذا المعيار نفسه على قول الوضعيين المنطقيين ، وجدنا أنه قول لاهو من قبيل القضايا الرياضية ولا هو من قبيل قضايا العلم الطبيعي ، واذن فهو قول فارغ من المعنى ؛ وهنا يكون الرد بنظرية الأنماط التى قدمها رسل في كتاب « **مبادىء الرياضة** » لأن قول الوضعيين المنطقيين ينصرف الى أقوال ، واذن فهو من نمط منطقى أعلى ، ولايجوز أن نطبق عليه ما نطبقه على المستوى الأدنى ؛ ولتوضيح ذلك أفرض أننى كتبت على رأس هذه الصفحة جملة تقول : ان جميع الأقوال الواردة في هذه الصفحة مكتوبة باللغة العربية ؛ فاذا وجدت بعد ذلك أن من بين الأقوال الواردة في هذه الصفحة ماهو صواب وماهو خطأ ، فلا ينصرف ذلك على الجملة العليا لأن لها صدقها وحدها أو عدم صدقها

على أن نظرية الأنماط المنطقية انما أوردها رسل ليقابل بها مشكلة رياضية هامة ، كان قد أثارها **كانتور الرياضى** ، وهى مشكلة خاصة بالعدد الذى يكون هو أكبر الأعداد ، ولا يكون هناك عدد أكبر منه في السلسلة العددية ؛ يقول كانتور في هذا الصدد انه ليس هناك مثل هذا العدد ، ويجىء رسل شارحا لذلك ، لأنه ربما قيل اننا لو عددنا الأشياء كلها الموجودة في العالم ، فقد يكون آخر عدد نصل اليه هو أكبر عدد يمكن الوصول اليه، لكن رسل ينبه الى أننا نستطيع أن نكون من الأشياء فئات فئات - أى أن نجمعها مجموعات مجموعات ، وعندئذ نجد أن مجموع الفئات أكبر من مجموع الأشياء الداخلة في تكوينها ، وعلى سبيل المثال ، افرض أن كل مافى العالم ثلاثة أشياء هى ا ، ب ، حـ ؛ فمن هذه الأشياء الثلاثة تستطيع أن تكون مجموعات عددها $٢^٣$ أى ثمانية مجموعات ، ومن هنا يتعذر أن نصل الى مرحلة نقول عندها : هذه أكبر مجموعة أو أكبر عدد يمكن تصوره ؛ ومن هذا المدخل تناول رسل **مشكلة الفئة التى لا تكون عضوا في نفسها** ، « فالانسان » اسم لفئة الأناسى ، لكن « الانسان « ليس واحدا منهم ، كما تحزم الملاعق كلها - وهذا هو المثل الذى يسوقه رسل - فلا تكون حزمة الملاعق ملعقة مضافة اليها ، وكذلك ما يقال عن فئة الأعداد كلها لا يكون عددا من بينها ؛ وعلى وجه الجملة **ليس لأى اسم كلى معنى على نفس المستوى الذى يكون فيه لاسم العلم (بفتح اللام) معنى .**

ومن هذه النقطة ينتقل رسل الى التفرقة المنطقية بين نوعين من التسمية : التسمية بواسطة **عبارة وصفية** ، والتسمية باسم علم (بفتح اللام) ، ومن قبيل التسمية الأولى أن تقول ((**مؤلف الأيام**)) ومن قبيل التسمية الثانية ان تقول ((**طه حسين**)) ؛ وليس هنا مكان الاسهاب في أهمية هذه التفرقة ، وحسبنا ان نقول **ان العبارة الوصفية لا يكون لها معنى الا وهى في جملة ، اما وهى وحدها فلا معنى لها**، على خلاف اسم العلم ، فمحال من الوجهة

المنطقية أن يكون بغير مسمى يشير اليه ، ويكون هذا المسمى هو معناه ، ولو وجد اسم علم بغير مسماه كان اسما زائفا لا يجوز قبوله اسما من الأسماء ؛ واظنك اذا عرفت ان نظرية العبارات الوصفية هذه قد تعد من اهم ما اسهم به رسل في المنطق ، عرفت بالتالى أنها جديرة بالدراسة الجادة ، وقد جاءت لتصحح موقفا غريبا كان قائما ، وهو انه ما دام هناك عبارة وصفية مفهومة فلابد أن يكون لها مسماها فى عالم الواقع ، مما أدى بالانسان الى افتراض وجود كائنات بعدد ماخلقه خياله من عبارات وصفية .

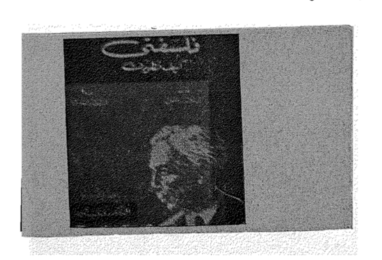
ـ ٤ ـ

ويخرج فيلسوفنا من موجة المنطق الرياضى التى غمرته ثلاثة عشر عاما ، ليلفت بصره فورا نحو الطبيعة الخارجية كيف ركبت ؟ ويصدر سنة ١٩١٤ كتابه ((**علمنا بالعالم الخارجى**)) فيبدؤه بتحليل للادراك الحسى ، لأنه فى رأيه الوسيلة التى نعرف بها ذلك العالم ، وأول ما يلفت اليه أنظارنا هو الفارق الفسيح بين الصورة كما تقع فى ادراكنا والصورة كما هى فى لغة علماء الطبيعة المحدثين ، أو قل الفارق الفسيح بين العقل والمادة ؛ فأنت تعلم بالطبع ما ادراكك للمنضده التى أمامك ، فقارن هذه الصورة المدركة بدنيا الالكترونات والبروتونات وسائر هذه الكائنات الدقيقة التى يقول لنا علم الطبيعة الذرية ان المنضدة هى مجموعة منها .

ويأخذ رسل فى التحليل المتقصى لعله يبلغ من الأمر شيئا ، فينتهى الى نظريته فى أن **العالم كله ((أحداث)) سواء فى ذلك المادة أو العقل ، ومن ثم يلتقى عنده العقل والمادة فى أنهما معا من هيولى محايدة ، لا هى مادة ولا هى عقل، انما هى مجموعات من احداث ، ترتب على هذا النحو فتكون ما يسمى بمادة ، أو ترتب على ذلك النحو فتكون مايسمى بعقل ؛** ولشرح ذلك نقول فى ايجاز شديد : افرض انك وضعت اى عدد شئت من اللوحات الحساسة فى نقاط متفرقة من المكان ، وانها جميعا معرضة لأشعة الشمس ، فعندئذ ترتسم صورة الشمس على اللوحات الحساسة جميعا ، مهما كان موضعها ، مادام الطريق بينها وبين الشمس خاليا من الحوائل ؛ فما معنى ذلك ؟ معناه أن ثمة نوعا غريبا من ((**الأحداث**)) حال فى نقاط الفضاء ، بسبب الشمس ، وان هذه الأحداث اذا ماوقعت على لوحة حساسة تبين وجودها ؛ فاذا سألتنى بعد هذا : أين مكان الشمس ؟ أجبتك بأن لها ثلاثة ضروب من المكان ، أولها هو المكان الذى تحل فيه الشمس ذاتها ، وثانيها هو اى نقطة شئت من نقاط الفضاء لا يحجبها حائل عن الشمس ، لأن اى نقطة فى الفضاء فيها أحداث لها بنية الشمس وصورتها ، اذا لم تكن ظاهرة للوهلة الأولى ، فهى تظهر لو وضعت فى تلك النقطة لوحة حساسة ، وثالث الأمكنة هو الذى يحل على اللوحة الحساسة حين ترتسم عليها الشمس ؛ واذا سألتنى بعد ذلك : وما حقيقة الشمس بين هذه الظواهر كلها ؟ أجبتك بأن حقيقتها هى هذه الظواهر كلها ، فاجمع هذه الظواهر كلها وهذه الأحداث كلها تكن لك الشمس كما هى واقعة .

وننتقل بعد ذلك خطوة أخرى فنقول : ان اللوحة الحساسة حين تضعها فى أى نقطة شئت من نقاط الفضاء ، وحين تلتقط لك من تلك النقطة ماكان حالا فيها من ((**أحداث**)) تحمل صورة الشمس ، أقول ان تلك اللوحة الحساسة عندئذ لا تعكس صورة الشمس وحدها ، بل انها تعكس كذلك كل ماهو متجمع فى مكانها من أحداث ، بحيث نرى على سطح اللوحة شمسا وجسوما أخرى ارتسمت صورتها عليها .

فلو تصورنا أن اللوحة الحساسة كائن عضوى حى ، لجاز القول ـ اذن ـ ان هذا الكائن ((**يدرك**)) مختلف الأشياء التى تكون احداثها متجمعة فى النقطة المكانية التى يحل فيها ذلك الكائن ؛ وبهذا نصل الى التفرقة بين ما يسمى ((بمادة)) وما يسمى ((بعقل)) ؛ فمادة الشمس هى حاصل جمع احداثها الساقطة على أى جهاز حساس ـ والجهاز العصبى جهاز حساس ـ مهما يكن مكان تلك الأجهزة وزمانها ؛ وأما ((العقل)) فهو ما يتجمع على جهاز حساس واحد فى لحظة بعينها من مختلف الانعكاسات الآتية اليه من هنا وهناك ؛ وهكذا ترى أن ((**الأحداث**)) هى المادة الخامة



التي يتكون منها المادة والعقل معا ، وأن الفرق هو في طريقة التجميع والترتيب ؛ ومن ثم كان في فلسفة رسل ما يسمى ((**بالهيولي المحايدة**)) التي منها يتكون العقـــل وتتكون المادة في آن واحد ؛ فبعد أن كان الفلاسفة اما ماديين يحولون كــل شيء الى مادة ، واما عقليين يحولون كل شيء الى فكر ، جاء رســــل ـ وسبقه على الطريق نفسه **وليم جيمس** ـ فأخذ بالهيولي المحايدة التي لا هي مادة بالمفهوم القديم ولا هي عقل بالمفهوم القديم ، لكنها أصل لمادة والعقل معــا .

ــ ٥ ــ

وتقع الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤ ، فينصرف فيلســـــوفنا الى مناهضتها بكتابات ادت به الى السجن ، لمجرد أنها تدعو الى السلام في عالم مجنون ؛ وما كادت الحـــرب تدنو من ختامها حتى يأخذه اليأس ، فيعود من جديد الى دنيا الفلسفة يلوذ بها ـ مع نزهة حينا بعــد حين يقضيها مع شئون البشرية في أحكامهـــا العــامة وفي علاقات أفرادها ـ فلئن كان قبل الحرب قد شغلته التحليلات المنطقية الرياضية، ثم شغله تحليل العالم الطبيعي ، فانه هذه المرة قد غاص في دخيلة الانسان لتحليل العقـــل ، وما يتصل بهذا التحليل من بحوث في المنطق وفي المعرفة ، فله محاضرات عن ((**الذرية المنطقية**)) (١٩١٨) جمعت في كتـــاب (١٩٢٤) ، وله محاضرات من ((**تحليل العقل**)) جمعت كذلك في كتاب (١٩٢١) ، ومحـــاضرات عن ((**المعنى والصدق**)) جمعت هي الأخرى في كتاب(١٩٤٠) وله كتاب في ((**المعرفة الانسانية**)) (١٩٤٨) الى جانب عشرات من الكتب مازالت تخرجهـــا المطبعة منذ ذلك الحين والى يومنا هذا .

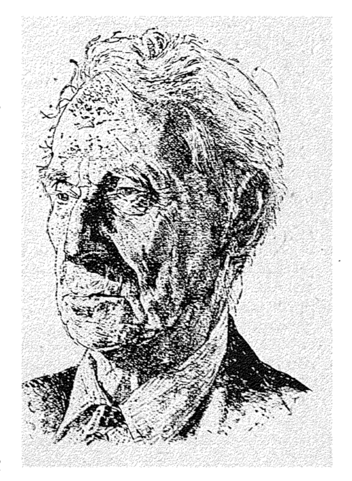
ولو شئنا موجزا في سطور يلخص برتراند رسل كما هو اليوم في دنيا الفلسفة ، قلنا : انه ينتمي الى مدرسة ((**الواقعية الجديدة**)) التي تعترف بأن للأشياء الخارجية وجودها المستقل عن عقل الانسان المدرك لها ، فسواء وجد على وجه الارض ناس أو لم يوجد ، وسواء كان في الكون كله ذات واعية مدركة أو لم يكن ، فهنالك العالم الخارجي بأشيائه قائم ؛ ثم هو فيلسوف يتخذ ((**التحليل**)) منهجا له ، بمعنى انه يتناول الأفكار مهما يكن ميدانها ، ليحاول تفتيتهـــا وفكها الى عناصرها الأولية ، حتى يتبين له آخر الأمر ان كانت افكارا أصيلة أولية ، أو كانت مما يمكن ردها الى سواها ، فاذا كانت الاخيرة ، كان معنى ذلك أنه يستغني عنها مكتفيا بالأصل الذي ترد اليه ، وقد لبث طول عمره الفلسفي الطويل يبتر ويجذ ويقص ، هادفا الى أن يصل الى اقل عدد ممكن من الأفكار تكون هي الافكار البسيطة الأولية التي لابد من قبولهـــا بغير تعريف ، لنعرف بها سواها الذي ينبثق عنها ، وتسمى هذه العملية في عالم الفلسفة بنصــل اوكام (أوكام فيلسوف من العصـــور الوسطى كان يدعو المفكرين الى القصد في عدد الكائنات ، بحيث لا نضيف من عندنا ما لا تقتضيه ضرورة افتراض وجوده) ، فحتى الفكرتان ((مادة)) و ((عقل)) استطاع أن يستغنى عنهما بفكرة واحدة هي ((**الهيولي المحايدة**)) التي قوامهـــا ((أحداث)) ؛ ويأخذ رسل بما قد وصل اليــه علم الطبيعة النووية في تحليله للعـــالم ، بل ان فلسفة ((الأحداث)) التي يرد اليها كل شيء ، هي انعكاس لعلم الطبيعة الحديث بما قد رد المادة اليه من كهارب ، حتى لقد انعدمت الشقة التي كانت تباعد بين المادة والعقل ، واصبحت المادة طاقة والطاقة مادة ولا فرق بين الاثنين ؛ وهو في علم النفس يساير الاتجاه التحليلي نفســـه ، فيأخذ بالمذهب السلوكي الذي يفتت السلوك الى وحدات بسيطة هي الأفعـــال المنعكســة الفطرية والشرطية ، لكنه يجد أن الســـلوكية لا تفسر كل ضروب السلوك وكل جوانب الخبرة، فيكملها بما يغطي هذه الزوائد الفائضــــة ؛ ويتنبه رسل الى العلاقة الكائنة بين عالم اللغة وعالم الأشياء ، فمتى تصور اللغة هذا العــالم ومتى لا تصوره ؟ ولذلك يتصرف بعنايته الى الدراسات اللغوية من جانبها المنطقي ، ويربط الصلة بين اللغة والوقائع الخارجية ربطا وثيقا.

تلك لمحة عن رسل الفيلسوف ، لعلهـــا تضيء صورته في أذهان عامة القـــراء ، وهي الصورة المشرقة في حد ذاتها ، والتي تصوره رجلا يسهم في رســـالة الســـعادة والعـــدالة والسلام .

زكي نجيب محمود

رسل وفلسفة.. ليبنتز

دكتور عثمان أمين



ليس بالأمر العجب أن يختلف مؤرخو الفكر الغربى فى تصوير شخصية ليبنتز وتأويل فلسفته اختلافا شديدا : لقد اختلفوا من قبل ولا يزالون مختلفين فى امر سلفه العظيم ديكارت امام الفلسفة الحديثة . وكيف لا يختلفون فى أمر ليبنتز وهو أكبر مفكر المانى بعد **لوثر** ، راى النور اوائل النصف الثانى من القرن السابع عشر فى « ليبزج » ، مدينة الكتب على الأصالة . وامتد نشاطه الفكرى الى فترة طويلة خلال حياة حافلة بالأحداث : جعل من نفسه أستاذا برع فى مختلف المعارف والفنون الى جانب الفلسفة : فكان منطقيا ورياضيا واجتماعيا ومؤرخا وفقهيا فى القانون وعالما بالطبيعة واللغة والسياسة والدين . واهتدى ، **مع « نيوتن » فى وقت واحد ، الى حساب اللامتناهى فى الصفر** . وانشأ **منطقا جديدا** ، حين أضفى على المنطق التقليدى صورة حسابية . وجمع فى فكره شتى المطامح الثقافية المتعارضة السائدة فى عصره ، ونهض بالعبء الثقيل الذى خلفته له اربعة أو خمسة تقاليد مختلفة وزودته به عبقرية امتين او ثلاث من الأمم المتقدمة . ولئن كنا نجد لدى الفيلسوف رواسب من التراث القديم والوسيط مع تراث عصر النهضة وتراث القرن السابع عشر ، فقد جاوز فكره ذلك كله

واصبحت له خصائصه المميزة ، حتى أن الشارح الذى يريد أن يتابع دراسة آراء ذلك الفيلسوف يجد نفسه مضطراً الى الاقتصار على جانب واحد من جوانب التخصص المختلفة التى لمع فيها اسمه وأن يرد الى هذا الجانب كل ما عداه .

* * *

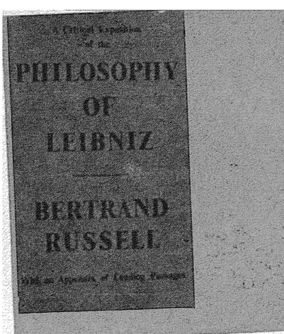
وذلك ما صنعه الكثيرون من الشراح المحدثين والمعاصرين ، حين صوروا لنا الفيلسوف فى صور مختلفة متباعدة : فبينما نرى صورة ليبنتز **الميتافيزيقى والجدلى** عند « تسلر » و « كونو فيشر » و « بوترو » و « دبلمان » و « كاسيرر » و « رسل » ، ونرى صورة ليبنتز **المنطقى** عند « كوتورا » و « رسل » ، ونرى صورة ليبنتز **الرياضى** عند « كانتور » ، وصورة ليبنتز **السياسى** عند « جوراور » و « ليفى – برول » ، وصورة ليبنتز **الصوفى** عند « چان باروزى » . وبينما نرى « كاسيرر » محاولا أن يقرب الشقة بين ليبنتز وكانط ، نرى بعض الكتاب المحدثين واصفا مذهب ليبنتز عبارات من الفينومينولوجيا ، ونرى « بلاڤال» ذاهبا الى أن فلسفة ليبنتز انما تتضح فى ضوء نقده لديكارت . وكأن ليبنتز نفسه قد احس فى حياته بأن النقاد سيعرفونه بالقياس الى أنفسهم أو بالقياس الى تكوينهم العقلى ، فقال : « لقد وقع لى ما يقع عادة للمعتدلين من أصحاب المذاهب .. فالمشائيون يعدوننى من الديكارتيين، والديكارتيون يتعجبون من اننى لم أرجع الى كل ما يزعمون لأنفسهم من أنوار » . ان لدينا الآن نحو عشر لوحات تصور الفيلسوف فى أضواء وظلال بلغ من اختلافها ان أصبح قريبا من المستحيل على من يراها أن يتبين أنها لوحات لشخصية واحدة !

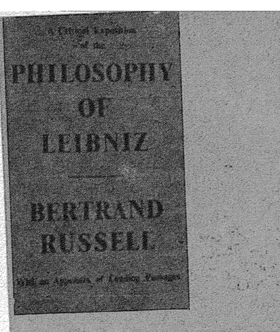
واذا أردنا ان نأخذ مثلا مشهورا على هذا التباين فى التأويل وجدناه صارخا فى **كتابين عن ليبنتز ، أحدهما مؤلفه «چان باروزى» وعنوانه : « ليبنتز والتنظيم الدينى للأرض » ، والثانى مؤلفه برتراند رسل ، وعنوانه : « عرض نقدى لفلسفة ليبنتز »** . والناظر فى الكتابين لا يتردد فى أن يقول من أول وهلة : ما أبعد الفرق بين ليبنتز فى تصوير باروزى وليبنتز فى تصوير رسل ! ولكن تفسير هذا الاختلاف الكبير يصبح واضحا ميسورا اذا اتبعنا « **المنهج الجوانى** » فى البحث والفهم : عندئذ نتبين أن « باروزى » مؤلف كتاب كبير عن « **سان چان دو لاكروا ومشكلة التجربة الصوفية** » ، وأن رسل مؤلف كتاب مشهور عن « **مبادىء الرياضة** » . كلا المؤلفين اذن قد اتخذ من قبل موقفا فكريا معينا ، هو ثمرة تصوره الخاص للعالم او ثمرة هذا الذى يسميه الألمان « ڤلت انشاوونج » . فلا بدع أن نجد عنه كل منهما استعداداً سابقا لابراز جانب بعينه من جوانب الفكر الليبنتزى وتسليط الأضواء عليه دون سواه : وهذا الموقف يمكن أن نعتبره موقفا سائغا مشروعا ، ان لم يكن مما لا سبيل الى تجنبه أو التخلص منه .

* * *

والآن وقبل أن نتناول بالعرض والتعليق كتاب رسل عن ليبنتز ، نود أن نشير الى الظروف الفكرية التى الف فيها كتابه ، كما جاء فى تصديره للطبعة الأولى (سنة ١٩٠٠) قال :

« لا بأس من ان أورد بعض ملاحظات شخصية قد تفسر لم رأيت أن كتابا عن ليبنتز ربما جاء فى أوانه . ففى فترة الصوم الكبير من سنة ١٨٩٩ ألقيت سلسلة من المحاضرات عن فلسفة ليبنتز فى ترينتى كولدج بكامبريدج . وحين كنت أقوم باعداد هذه المحاضرات لم أجد فى دراستى لأغلب الشراح الكلاسيكيين واغلب المؤلفات المتعاقبة التى كتبها ليبنتز ما استنير به فى معرفة الأسباب التى ساقته الى هذا الرأى أو ذاك من آرائه . لم ذهب ليبنتز مثلا الى أن « **المونادات** » لا يمكن ان يؤثر بعضها فى بعض ؟ وكيف اقتنع بأن **اللامتميزات** ذات هوية واحدة ؟ وما معنى **قانون السبب الكافى** ؟ هذه المسائل وكثير غيرها بدت لى مفتقرة الى جواب ولم يتيسر لى الحصول عليه . كنت أحس – كما أحس كثيرون غيرى – أن **المونادولوجيا** كانت ضربا من القصص الخيالية الخلابة ، وربما كانت متسقة فيما بينها ، ولكنها خرافية جدا . ولبثت على هذه الحال زمنا حتى قرأت كتاب **المقال فى الميتافيزيقا والرسائل الى أرنو** . وفجأة اذا بفيض من النور يغمر كل ركن من اركان ذلك البناء الفلسفى ، فرأيت كيف أرسيت دعائمه وكيف انبثق منها بناء فوق بناء . وبدا لى أن هذا النسق الذى يبدو خياليا يمكن استخلاصه من عدد قليل من المقدمات البسيطة التى كان من الممكن ، بدون النتائج التى استخلصها ليبنتز منها ، لكثيرين من الفلاسفة ان لم يكن لجميعهم أن يقبلوها عن طيب خاطر . ولم يكن يبدو لى مخالفا للمعقول أن أؤمل أن الفقرات التى لاح لى انها قد أضاءت كل شيء تحدث عند غيرى الانطباع نفسه الذى أحدثته عندى . واذن فقد بدأت بالنظريات المتضمنة فى تلك الفقرات ، وسعيت بقدر ما فى وسعى الى بيان أن نظرية « **المونادات** » قد استخلصت استخلاصا محكما من عدد قليل من المقدمات .





واذن **فالموناد** لا تبدو فى بداية العـــرض بل فى نهاية سلسلة طويلة تمهيدية من الاستدلالات . ولابد من التسليم فيما اظن بأنه اذا كان هـــذا العرض صحيحا فان قيمة ليبنتز من حيث هو فيلسوف أكبر جدا من القيمة التى نخرج بهـــا فيما كتب من بحوث تقليدية » .

* * *

وفى التقديم الذى كتبه رســـل للطبعـــة الفرنسـية المنشورة سنة ١٩٠٨ ، نراه يوجـه الأنظار الى **كتابين قيمين جدا نشرهما «كوتورا» عن « منطق ليبنتز »** (١٩٠١) و « رسائل صغيرة ومقتطفات غير منشـــورة لليبنتز » (١٩٠٣) ويقول :

« حين عرضت رأيى فى أن فيزيقا ليبنتز قائمة على المنطق الذى بسطه فى **الرسائل الى أرنو** ، لم اجد مندوحة من الاستناد ، فى تأييد دعواى ، الى عدد من النصوص قليل نسبيا وقد اكتشف مسيو كوتورا ، عند فحصه لمخطوطات ليبنتز ، عددا من الوثائق ذات الأهمية الكبيرة . وأغلب الظن أن الناشرين السابقين أهملوها ، لأن الفكرة التقليدية عن ليبنتز كانت قد بلغت من التشبث بالأذهان حدا حال بينهم وبين أن يروا مالها من أهمية . بيد أن هذه الوثائق فى نظرى لا تدع اليوم مجالا للشك فى أن الدرســـات المنطقية التى قام بها ليبنتز كانت هى العـــامل الذى حـــدد ميتافيزيقاه ، وتؤكد على وجه الخصوص ان نظره فى علاقة الموضوع بالمحمول قد اداه الى فكرته فى الموناد ، وأنها **غير ذات نوافذ** . ويلوح لى أن هذه الوثائق تبين أيضـــا أن نظريات ليبنتز الحقيقيـــة لا تزال من بعض الوجوه ابعد عن الفكرة التقليدية مما قدرت . ويبـــدو ذلك بوجه خاص فيما يتعلق بمبدأ السبب الكافى . لقد فسر مسيو كوتورا هـــذا القـــانون على انه تأكيد للقول بأن فى كل قضية صادقة يكون المحمول متضمنا فى الموضـــوع : ومن العسير امام النصوص التى نشرها كوتورا أن نرفض هذه النتيجة التى تجبه الأبصار » .

* * *

وفى الفصل الأول بعنوان **«مقدمات ليبنتز»** نرى رسل يعدد هذه المقدمات ـــ وبعضها قد صرح به ليبنتز وبعضها لم يصرح به ـــ ثم يجملها فى خمس مقدمات :

١ ـــ أن لكل قضية موضوعا ومحمولا .

٢ ـــ ان الموضوع يمكن ان تكون له محمولات هى صـــفات موجودة فى لحظات مختلفة (هذا الموضوع يسمى « جوهرا »)

٣ ـــ أن القضايا الصـــادقة التى لا تقرر الوجود فى لحظـــات معينـــة تكون ضرورية وتحليلية ؛ ولكن القضايا التى تقرر الوجود فى لحظات معينة تكون حادثة وتأليفية . وهـــذا الضرب من القضايا يعتمد على العلل الغائية .

٤ ـــ الأنا جوهر .

٥ ـــ الادراك الحسى يزودنا بمعـــرفة عالم خارجى ، أى بوجـــودات أخـــرى غير ذاتى واحوالى .

وبعد أن صرح « **رسل** » فى هذا الفصل من كتابه بأنه سيتناول أولا الجـــانب المنطقى فى



د . ديكارت

مذهب ليبنتز ، وأنه سيتناول أخيرا الكلام عن النفس والله والأخلاق ، أضاف عبارة ذات دلالة، فقال : « مع أن الموضـــوعات التى عولجت فى الفصول الخمسه الأخيرة من الكتاب قد شغلت مجالا فسيحا فى كتابات ليبنتز ، الا أنهـا أقل امتاعا (من الموضـــوعات المنطقية) . ولذلك سنبحثها بأوجز مما بحثنا الأجزاء الأولى والأكثر أصالة من تدليله . ولهذا المسلك أيضا سبب آخر : وهو أن هذه الموضوعات على درجة من الأهمية والصعوبة أقل من موضوعات الفصول الأولى » .

* * *

ولا حاجة بنا هنا الى التنويه بمكانة رسل فى القمة المعاصرة وقيمة مؤلفاته فى المســـائل الرياضية والمنطقيــــة ، ومساهمته المثمرة فى ارســـاء قواعـــد المنطق الجـــديد المسمى «لوجستيك» . ولكننا نود ان نقول ثمة مجمعة عما لكتابه عن فلسفة ليبنتز من خصـــائص متميزه وما يجعل له قيمة فريدة . ويبدو لنا اولا ان من المفيد ان نرى فلسفة ليبنتز يقـوم بدراستها رجل مثل رسل ، هو رياضى ومنطقى ومشغول بما شغل به ليبنتز من مشكلات أثارتها العلاقات القائمه بين الرياضه والمنطق ، ومشغول كما شغل «ليبنتز» بارساء قواعد «اللوجستيك» بصفة نهائية .

وقد كانت نقطة البدء عند رسل فى بحوثه عن ليبنتز أن يرى كيف أن واحـــدا من أكثر العبقريات فى القرن الثامن عشر وضع مشاكل معينة فى المنطق والميتافيزيقا كان يلتمس لها هو نفسه حلا شافيا . فأخذ يتساءل أولا : هل من الممكن من تعريف منطقى للحكم ، أن نستخلص فكرة عن الجوهر ؟ . وهل من الممكن بعد ذلك أن نقيم على هـــذه الفكرة عن الجوهر ميتافيزيقا سليمة ؟ ومضى رسل يدعم هذه الفكرة بما يتيسر له من وثائق وفقا لقواعد المنهج التـــاريخى . وواضح أن رسل قد اختط لنفسه خطة مفيدة، فلم يجعل مهمته أن يقدم لنا عرضا كاملا لفلسفة ليبنتز يلقى الضـــوء على جميـــع عناصر تلك الفلسفة المعقدة ويضع كل عنصر منها فى موضعه وفقا لأهميته بالنسبة الى غيره ، فان هذه ربما كانت مهمة مستحيلة ، نظرا لأن نشر مؤلفات ليبنتز أوائل هذا القرن كان جاريا لم يفرغ بعد. ولكن رسل قصد الى شىء آخـــر : عمد الى **توجيه جهده لدراسة جانب واحد من المذهب الليبنتزى رأى أنه هو الجـــانب الرئيسى الذى تعتمد عليه الجوانب الأخرى ، فجعل مدار بحثه نظـريـة الجـوهر من الناحيتين المنطقيـــة والميتافيزيقية** ، على نحو ما بســطها الفيلسوف حوالى سنه ١٦٨٥ . وقد راى رسل فى هـــذه النظرية أصرح وأكمل تعبير عن فكر ليبنتز بعد أن بلغ تمام نضجه الفلسفى . صحيح ان رسل لم يمنع نفسه من الانتفاع بالنصوص السابقة واللاحقه لهـذا التاريخ ، ولـكنه انما وجد فى **«المقال فى الميتافيزيقا»** وفى **« الرسائل الى أرنو »** دعائم هذا النسق وقوامه . ومن هنا سعى الى استخراج المقدمات التى استخلص منهـــا كل ما عداها ، لكى يصوغها فى أدق صورة ممكنة ، ولكى يرينا كيف استخلص ليبنتز من هـــذه المقـــدمات القضـــايا الرئيسية فى ميتافيزيقاه (نظرية الجوهر ، ونظريه الحقـــائق الضرورية والحقـــائق الحـــادثة ونظـــرية المكان والزمان والمتصل ، ونظرية المادة ، ونظرية « الاتســـاق المقدر من قبل » الخ) . وينتهى رسل الى تقرير أن الجـــانب الأخلاقى من المذهب الليبنتزى لا يتصل بالمبادىء الا برباط مهلهل ان لم يكن مصطنعا .

* * *

ونستطيع الآن أن نلاحظ على هذا الكتاب ــ كما لاحظ « ليفى ــ برول » من قبل ــ أنه حتى بعد التأويل « النسقى » المتين الذى أدلى به برتراند رسل ، وحتى بعد نشر النصـــوص المخطوطة التى يرجع الفضل فيهـــا الى « لوى كوتورا » ، والتى زودها الناشر بشروح بارعة ، يبدو **أن الشك فى ثبوت دعوى « رسل » لا يزال قائما** وله مســـوغاته العـــديدة . وليس من المستطاع اليوم ، بعـد المخطوطات الكثيرة التى ظهرت ابان النصف الأول من هذا القرن ، أن ننظر الى دعوى رسل الأساسية وكأنها شىء استقر وفرغ منه : لم يعد مقبولا أن يقال ان محور فلسفة ليبنتز هو منطقه ، ولا أن قضية « تضمن الموضوع للمحمـول » هى المفتـــاح الرئيسى للمذهب الليبنتزى . ان لمذهب ليبنتز عند الباحث المحقق مفاتيح كثيرة . ومهما يكن



من أهمية كتاب « **المقال فى الميتافيزيقا** » وأهمية « **الرسائل الى ارنو** » فاننا لا نستطيع أن ننسى أن ليبنتز نفسه كثيرا ما عرض القضايا الرئيسية للميتافيزيقا فى ترتيب آخر مختلف جدا ، وبعيد عن كل اعتبار منطقى : مثال ذلك مانجده فى رسالته « نسق جديد للطبيعة وللاتصال بين الجوهر » أو فى «المونادولوجيا» . ان النصوص التى آثر « رسل » أن يعتمد عليها ، كالنصوص التى نشرها « كوتورا » ترينا فلسفة ليبنتز من «وجهة نظر» معينة . ولكن **وجهات نظر أخرى** ، مختلفة كل الاختلاف عن هذه ، لها الحق أيضا فى أن تدعى ، على حد قول ليبنتز نفسه ، انها « تعبر » عن العلاقة النسقية بين القضايا . وليس من قصدنا أن نخوض هنا فى مناقشة هذه المسألة العويصة ، ولكنا نرى مع ليفى برول أن رسل قد شيد على الأساس الذى اختاره هو بناء جديدا للنسق الفلسفى بعض أجزائه رائعة ، مثال ذلك تعمقه فى بسط نظرية الحقائق الحادثة ونظريتى المكان والمادة .

وواضح أن رسل معجب بليبنتز ، وقد افصح هو نفسه عن ذلك فى كتابه . ولكن هذا الاعجاب لم يحل بينه وبين أن يستعمل كامل حريته فى نقد الفيلسوف الميتافيزيقى الكبير : نراه ينبه فى غير رفق الى مواضع عند ليبنتز يجد فيها شيعا من « قلة التماسك » تارة ، أو « انعدام الاتساق » أو « السخف » أحيانا .

ولا ريب أن هذا الاستقلال فى الحكم افضل من التبعية والخضوع . فقد استطاع رسل ، دون أن يمس الاحترام الواجب للعبقرى ، أن يلقى ضوءا ساطعا على قيمة المذهب من ناحية المنطق وعلى عيوبه أيضا . وعلى هذا النحو بين رسل أروع بيان ان العلاقات بين « دينامية » ليبنتز وميتافيزيقاه — وهى علاقات امتدحها كثير من المؤرخين ورأى فيها ليبنتز نفسه احدى مفاخره ، يشوبها فى الحقيقة التباس لا يمكن أن يزول ، وانها فى الواقع من أكثر نقاط المذهب استحقاقا للنقد .. وصحيح أن نظرية ليبنتز عن الجوهر منطوية كلها فى المبدأ المشهور **ان المحمول متضمن فى الموضوع** ، وانه يجب أن يكون الموضوع محتويا على المحمول بحيث أن من يفهم حق الفهم فكرة الموضوع يحكم كذلك بأن المحمول يخصه ، (مقال فى الميتافيزيقا ، الفصل الثامن) . وبالاستعانة بهذا المبدأ يستطيع عام كامل — ليس هو العلم الانسانى مع ذلك — يستطيع أن يستخلص من جوهر ما عددا لا متناهيا من الصفات والخصائص الضرورية أو الحوادث الممكنة التى يجب أن تثبت لهذا



ا . كاسيرر

الجوهر . **ولكن ليبنتز فى عرضه الأخير لمذهبه لا يرى اطلاقا أن المبدأ المنطقىهو المصدر الوحيد الحقيقة الميتافيزيقية** . ويرى أن الاقتصار على استعمال الاستنباط التحليلى يؤدى ضرورة الى واحدية « سبينوزا » (انظر : برونشفتيك : « **سبينوزا ومعاصروه** » ، ص ٢٤٥) أضف الى هذا أن منطق الهوية القائم على مبدأ « عدم التناقض » لا يكفى لتبرير الانتقال من الممكن الى الواقع ، لأنه لا ييسر لنا أن نفسر كيف أن بعض الماهيات تظل على حال مثالية محضة ، أى فى الذهن فقط ، وان بعضها الآخر يصل الى الوجود . فاما أن لا يوجد شىء ، واما أنالممكنات تتحقق كلها على السواء ؛ وفى هذا يقول ليبنتز نفسه : « يجب أن نتصور الله على غرار سبينوزا موجودا لا علم له ولا ارادة ، بل يخلق كل شىء حسنا كان أو قبيحا بلا تمييز ، اذ انه لا يبالى بالاشياء ، وبالتالى لا سبب لديه يجعله يرجح وجها على آخر . وعلى هذا النحو اما أن لا يفعل شيئا أو أن يفعل كل شىء » ، ولكى نفسر انتقال الممكن الى الوجود نحتاج الى اثبات وجود اله متعال بائن عن العالم ، كما يقول متصوفة الاسلام . وهذا الاله ذو علم وارادة : علم الله هو قانون الممكنات ، يعلم جميع الماهيات . لكن

ارادته هي قانون «الممكنات المتصاحبة الوجود»، فهي تختار من جملة الماهيات ما يستطيع اذا انتقل الى الوجود أن يؤلف العـــالم الذى هو احسن العوالم الممكنة .

واذن فمن قلب المنطـق الليبنتزى انبثق هـذا النداء ، وهـو نداء المعـانى اللاهوتية والاخلاقية . ولنقرأ هذه السطور الصريحة التى كتبها ليبنتز نفسه : « ان ملاحظاتى على جسندى ومالبرانشى وديكارت وسبينوزا وكوك انما تعين على تهيئـــة الاذهان (لتفهم مذهبى) . قد لا استطيع دائما أن أتوسع فى شرح آرائى ، ولكنى احاول دائما ان قول قولا سديدا . لقد بدات تأملاتى متفلسفا ، ولكنى اختتمتها متدينا . وان من أكبر مبادئى انه لا شىء يحصل بلا سبب ، وهو مبدأ من مبـــادىء الفلسفة . غير أنه فى صميمه ليس شيئا آخر غير اعتراف بالحكمة الالهية ، وان لم أكن تعرضت له أولا » (كتالوج مخطوطات ليبنتز بمكتبة هانوفر ، نشر بوهمان ، فاسفته ، ۱ ، ۳۹) .

وقد الح ليبنتز نفسه غير مرة على الفرق الكبير بين التحليل المنطقى المحض الذى يجرى على المتجانس ، وبين التأليف الكيفى الذى يجرى على اللامتجانس ، وبعبارة أخرى **فرق ليبنتز صراحة بين « الكم » و « الكيف »** ، ونبه الى ما يقع بين النـــاس من خلط فى هــذا الأمر (برونشفيك ص ٢٥٢) . وكأن ليبنتز الرياضى البارع يؤكد بعد پسكال أن هناك فرقا كبيرا بين « روح الهندسة » وروح الفلسفة !

وها هو ذا يكتب الى « تشرنهاوس » عن مالبرانش : «لم يكن فى استطاعتى أن أمنع نفسى من الضحك حين رايته يظن أن الجبر هو أول العلوم وأبلغها تأثيرا ، وان الحقيقة ما هى الا رابطة بين مساواة وعدم مســاواة ، وأن الحســاب والجبر هما جماع المنطق الصحيح . ومع ذلك فانى لا ارى أنه هو نفسه ملم الماما كافيا بعلم الجبر ؛ والمدائح التى يضيفها على الجبر كان ينبغى أن توجه الى علم الرمز على العموم ، ذلك العلم الذى ليس الجبر الا عينه جزئية محدودة منه » .

أما موقف ليبنتز من الميتافيزيقا فلا ينبغى أن ننسى أنه هو الذى كتب الى أحد معاصريه فى فبراير سنة ١٦٩٧ **يقول ما معناه ان مســائل كثيرة تسترعى انتباهه ولكن « الله والنفس اهمها جميعا »** ، وهـــو الذى صرح لمالبرانش بقوله : « ما عسى أن تكون سائر الأشياء بالقياس الى الله والى النفس ؟ » . ان الحقـــائق الميتافيزيقية العامة عند ليبنتز هى أخصب من أى حقيقة أخرى وهو يعشقها فوق ما يخطر على قلب بشر » ، كمـا كتب الى مالبرانش فى يوليو سنة ١٦٧٩ — ويقول ان حقائق الميتافيزيقا هذه قد زودته عن العالم بتلك النظرة الضافية التى وصفهـــا « سكرتان » فى قوله : « فى كل ما كتبه ليبنتز يشعر الانسان بالاطمئنان لدى ذهن ارتفع فوق المظاهر ، ذهن لا يرى الوحدة بين الكائنات حلما يسعى الى تحقيقه ، بل ذهن قد تسلم المفتـــاح الذهبى الذى يفتح الأبواب كلها . ان الطبيعة والذهن المخلوق والله نفسه — كل أولئك يبدو تفسيره ميسورا بين يدى فكر واحد » .

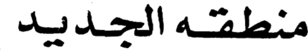
ونخالف برتراند رسل فيما ذهب اليه من وصف مذهب الاخلاق عند ليبنتز بأنه مذهب قد بلغ الذروة من التناقض . ان رسل نفسه يعترف بأهمية العلل الغائيه فى مذهب ليبنتز ، وانه بهذا قد جعل للأخلاق اهميـــة كبيرة فى فلسفته . والواقع أن مذهب الأخـــلاق عند ليبنتز من أطرف مذاهب الأخلاق الحديثة . وحسبنا ان نورد ملاحظات سريعة مستقاة من نص أورده برتراند رسل نفسه ، ومنه يستفاد **أن الأخلاقية عند ليبنتز قد اتسمت بسمعتين أصليتين ، هما الجوانية والوعى** . وهـــذه الجوانية هى التى تفرق عنـــده بين الجبرية والحـــرية : « فالمجبر هو ما يأتى مبدؤه من الخارج » (ويقصد ليبنتز بمبدأ الشىء السبب الكافى فى تغيراته) . — أما الحرية فهى عنده **« تلقائية أو عفوية مقرونة بالفهم »** . ولذلك لم يكن الحيوان حرا ، وان كانت له تلقائية ، لأن ارادته ليست مقيدة بمعرفة الخير . وبالوعى يسمو الحيوان الناطق الى الانسانية . والانسان حر حين يتصرف تصرفا تلقائيا مقرونا بالفهم . **وارادة الانسان تكون حرة بمقدار ما يكون فاعلا وايجابيا ، بمعنى أن يتصرف وهو على بينة من أمره** ، أى أن يفكر ويعمل وهو واع لفكره وعمله. ومعنى هذا أن يستهدى بأفكار واضحة متميزة. فبمقدار ما نتصرف مدفوعين بشهواتنا واهوائنا نكون عبيدا ، وبمقدار ما نتصرف وفقا للعقل نكون أحرارا .

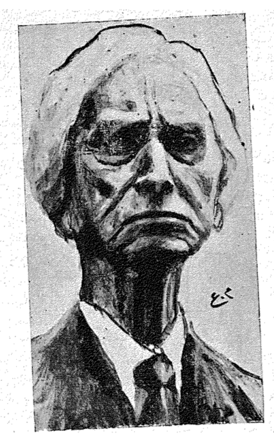
* * *

برغم الملاحظات التى أوردناها لا يسعنا الا أن نقرر بأن كتاب رسل عن فلســفة ليبنتز ، ذلك الكتاب الجيد المبتكر المتين الذى لا يخلو مع عمقه من روح الدعابة ، ينطوى على أفكار كثيرة فى مجلد صغير ، ويحمل القارىء على أن يفكر بنفسه فى فلسفة ليبنتز وغيره من الفلاسفة قدماء ومحدثين ومعاصرين .

دكتور عثمان امين

الفيلسوف الرياضي في منطقه الجديد





تاريخ الفلســـــفة سجل لمجمـوعة الأحكام والتصورات التي أطلقها الفلاسفة على الوجود ككل ، على الكون في مجموعه ، على الحيـــاة في معناها الشمولي . بكل ما اشتملت عليه هذه الأحـــكام وتلك التصورات من نظرات دينيــة وأخلاقية وجمالية ، لم تكن في حقيقتها الا تعبيرا عن أمزجة الفلاسفة وتجـاربهم الشخصية . **وبرتراند رسل ينظر الى الفلسفة بهـذا المعنى على أنها فلسفة غير علمية . ويقدم لنا بدلا منها فلسفة علمية أو فلسفة تصطنع المنهج العلمي.** والفلسفة الجديرة بهذه الصفة عند رسل هي الفلسفة التي لا تكتفي فقط باخـــراج الدين والأخلاق وعلم الجمال من حسابها ، بل تكف أيضا عن تقديم تصورات تتعلق بالوجود ككل . أكثر من هذا . الفلسفة العلمية في نظر رسل لن تسمح لنفسها ان تتحدث عن الأشياء المادية والأشخاص الآخرين ، مفترضة أن لها وجودا ثابتا دائما . اذ أن هذه الأشياء وتلك الأشخاص لا تتمتع بما نظن انها حاصلة عليه من وجود . **والنتيجة لهذه النظرة أن تلوذ الفلسفة بالوجود الوحيد الذي تطمئن اليه ؛ وهو الوجود المنطقي.** انظر مثلا الى عبارة كهذه : « اذا كانت س عضوا في الفئة أ ، وكان كل عضو في الفئة أ عضوا في

● الآراء التى يعتنقها أصحابها بحرارة العاطفة هى دائما الآراء التى ترتكز على أساس متين ؛ فالعاطفة المتأججة هى مقياس ما يعوز صاحبها من اقتناع عقلى بآرائه .
من « مقالات فى التشكك » (١٩٢٨)

دكتور يحيى هويدى

الفئة ب ، فان س لابد أن تكون عضوا فى الفئة ب ، أيا كان كل من س ، أ ، ب » . هذه العبارة تقدم لى وجودا لا أستطيع أن أشك فيه . وفوق ذلك ، فانها تقدم لى وجودا عاما ، وينطبق ما تقرره على كل ما فى الكون حاضرا وعلى كل ما يمكن أن يوجد فيه مستقبلا ، دون أن تشير فى مدلولها الى وجودات بعينها .

الفلسفة بهذا المعنى تصبح هى وعلم المنطق سواء بسواء . والمهمة الرئيسية التى اضطلع بها رسل هى **أن « يمنطق » الفلسفة** كلها من اجل أن يحقق هذا الهدف : وهو أن تقلع الفلسفة عن دراسة **الوجود الكلى** ، وأن تقنع بدراسة **الوجود العام** . وقد يستخدم البعض هذين التعبيرين بمعنى واحد . لكن الوجود العام فى فلسفة رسل يدل فقط على هذا الوجود المنطقى الذى أراد أن يحصر فيه الفلسفة كلها .

منطق صورى جديد

وعلم المنطق الذى أراد رسل أن يرجع الفلسفة كلها اليه يتصف بأنه صورى . الا أن علينا أن نحدد معنى كلمة **«صورى»** عند رسل. وذلك لأن المنطق الأرسطى يوصف هو الآخر بأنه صورى . والفارق بين الصورية هنا والصورية هناك كالفارق مابين السماء والأرض. فالمنطق الأرسطى منطق سيىء ، يتخذ موضوعاته من العالم الخارجى ، ويسلم مقدما بقيام هذه الموضوعات فى الطبيعة ، وبوجودها هناك وجودا لا شك فيه . وقد استهدف واضعه من ورائه ان يتجه الى الطبيعة ليتتبع على أرضها كيفيات الأشياء ، ماهو عرضى منها وما هو ثابت ، ليصل من ذلك الى تحديد الصورة النوعية التى تندرج تحتها الأفراد أو العناصر ، متمشيا فى ذلك مع روح الثقافة والعلم فى عصره . ذلك العصر الذى كان يؤمن بقيام أنواع ثابتة فى الطبيعة ، ويحصر مهمة العالم فى ملاحظة تداخل الأفراد فى الأنواع والأنواع فى الأجناس أو تخارجها منها . وبهذا المعنى ، فان المنطق الأرسطى كان **« منطق الصورة »** (اى أن مدار البحث فيه هو الصورة النوعية أو الماهية الثابتة التى كانت محور الارتكاز فى مباحث أرسطو فى الحد والقياس والعلة والحركة .. الخ) . أو ــ اذا شئنا ــ كان هذا المنطق **« منطقا صوريا »** ، لكن لا بمعنى أنه يهمل الواقع ، ويسقط من حسابه مادة الفكر كما هو شائع عنه ، بل بمعنى أن الباحث فيه لا يستطيع أن يقدم جديدا ، لأن عليه أن يسلم تسليما بما هو موجود وثابت ، ولأنه يكتفى بتقرير ماهو واقع أو ما يظن انه واقع ، ولأن العلم فى تصور كهذا قد رسمت نتائجه مقدما، وأصبحت جميع أوراق اللعب فيه مكشوفة . وذلك باعتبار أن العلم هنا خاضع خضوعا تاما للميتافيزيقا ، وأنه ، سواء كان علما تجريبيا أم منطقيا ، سيكون مجرد تعبير عما ركب فى الطبيعة منذ الأزل ، الا وهو أن هذا الفرد يندرج تحت هذا النوع بعينه ، وأن هذا النوع ينتمى الى هذا الجنس بعينه . وفى كلمة واحدة، أصبح العلم علما صوريا أو شكليا ، غابت فيه كل صفات البحث العلمى الحقيقى وهى التوقع والجدة وتغيير الواقع .

هذا المنطق الأرسطى الذى وصفناه الآن بأنه شيئى وبأنه منطق للصورة وبأنه منطق صورى بالمعانى التى حددناها ليس هو المنطق الذى أراد رسل أن يرد الفلسفة كلها اليه . وذلك لأن المنطق الأرسطى يدور كما قلنا فى دائرة **الواقع** ، ومنطق رسل يدور فى دائرة **الممكن** . (أنظر المنهج العلمى فى الفلسفة ، ضمن مقالات كتاب التصوف والمنطق) . والمقصود بالممكن هنا هو **الممكن اللفظى** ، الذى يتخذ موضوعه من هذا الوجود المنطقى العام الذى

اشرنا اليه فى الفقرة الأولى ، ويبحث لا فيما تدل عليه العبارة اللفظيــة فى عالم الواقع ، بل فى **الصورة المنطقية** التى لهذه العبارة ، وفى العبارات اللفظيــة الأخرى التى من الممكن أن تولدها . والاهتمام بالصورة المنطقية للعبارة اللفظيــة تجعلنى أقول ان عبــارة مثل : « الدولة غير المنحازة تقف بين الشرق والغرب » ، وعبارة اخرى مثل : « هذا الحمار يقف بين الكلأ والماء » لهما نفس الصورة المنطقية ، بصرف النظر عن معنى كل من العبارتين . اما الاهتمام بالعبارات اللفظية التى من الممكن أن تولدها العبارة الأصلية فهو البحث فى معنى هذه العبارة ، بالمعنى الذى يفهمه رسل من كلمة « معنى » . **والمنطق الذى يهتم بهذا كله سيوصف دون أدنى شــك بانه صورى ، لكن بمعنى مختلف تمام الاختلاف عن الصورية التى يوصف بها منطق ارسطو .**

نظرية فى المعرفة جديدة

هذا المنطق الصــورى الجديد سيختلط موضوعه بنظرية المعرفة ، مفهومة على نحــو جديد . **فنظرية المعرفة التقليدية** ــ كما يلاحظ ذلك رسل فى مقدمة كتــابه « **بحث فى المعنى والصدق** » ــ **تتناول موضوعين رئيسيين : البحث فى الذاتى والموضوعى والتفرقة بينهما ، فى الصواب والخطأ . اما نظرية المعرفة كمــا يفهمها هو ، فستجعل هدفها الرئيسى ترتيب معارفنا او ما نظن أننا نعرفه عن العــالم الى معارف أســاسية ومعــارف مستنتجة أو مستخلصة .** وترتيب معارفنا على هذا النحو سيكون الأساس فيه أن نبدأ بالصورة الخارجية التى تطالعنا عن العالم ، والتى نعتقد اننا نعرف العالم عن طريقها . وسنجد أن جزءا كبيرا من هذه المعرفة مرجعه العادة ، وان جزءا آخـر مرجعه الاتفاق والمواضعة ، وان ثالثا قوامــه « **المعتقد** » ، وان رابعا قوامه « **الذاكرة** » ، وان الجزء الذى نستطيع ان نثق فيه حقا ونقول عنه انه بمثابة الأرض الصلبة فى معرفتنا ضئيل جدا . خذ مثلا هذه الخضرة التى تطالعنا من الحشائش ، وهذه الصلابة التى نصف بهــا الأحجار ، وتلك البرودة التى نشعر بها بجوار الثلج . (وهذه هى الأمثلة التى يضربها رسل) .

فهل هى كيفيات كامنة فى هذه الأشياء ؟ ام انها ادراكاتنـــا الحسية بخصوصها ؟ هــل لمسى للشجرة هو الشجرة الملموســـة ؟ هل رؤيتى للشمس هى الشمس المرئية ؟ وعنــدما أرى حجرا ، فهل أستطيع أن أزعم اننى رأيت حجرا حقا ام اننى أدركت صلابة معينة أطلقت عليهــا تواضعا واتفاقا اسم الحجر ؟ **معــارفنا التى نجمعها حول العالم وحول مافيه من اشياء ينبغى أن تنظم وترتب ، وأن نشك فى مقوماتها شــكا قريبا من شك ديكارت ، وان كان لا يمت اليه فى روحه العامة من حيث أن الباعث على هذا الشك الأخير لم تكن الا رغبة ديكارت فى أن يقيم اليقين الذى اقامه بعد الشك على اسس ميتافيزيقية . أما الشك فى المعرفة الانسانية عند رســل فان الهدف من ورائه أن نقوم بنوع من « الغربلة » لمعارفنا ، نميز فيه بين نوعين من المعرفة : المعرفة باللقاء ، أو بالاتصال المباشر ، والمعرفة بالوصف.** والنوع الأول يضم الوقائع البسيطة أو الحــد الأدنى من الوقائع التى لا تحتاج فى معرفتها الا الى مواجهة بين أعضاء حسك وبينها . وبالتالى فان الألفاظ أو الكلمات التى تقابلها يفهم معناها مباشرة من غير حاجــة الى الاستعانة بكلمات اخرى أو ــ كما يقول رسل فى « **بحث فى المعنى والصدق** » ــ لا تحتاج فى تعلمها الى تعلم كلمة أخرى سابقة عليها (مثل : بقع اللون ــ لمسات الأصابع ــ الدقائق البسيطة الموجات الصوتية ــ الذرات الدقيقــة فى الاحساسات ــ كقولك مثلا : هذه بقعة صفراء) . أما المعرفة بالوصف فهى عكس ذلك ، أى انها المعــرفة التى تنبنى على تلك المعرفة الأساسية وتتضمن تركيبات عقلية فيها استدلال وفيهـــا ذاكرة ... الخ (كقولك مثلا : هذه منضدة) . فان هذا القول الأخير ليس مجرد تعبير عن وعيك بوجود الشىء المعروف بل يتضمن « حكما » عقليا ، هو الذى حكمت على أساسه بأن هذا الشىء الذى ادركته منضدة وليس شيئا آخر .

وهكذا نرى أن نظرية المعرفة كمــا يفهمها برتراند رسل تسقط من حســابها المشـــاكل التقليدية مثـــل مشكلة العـــلاقة بين الذات والموضوع ، والأنا واللاأنا ، وتقصر مهمتها فقط على وضــع سلم للمعرفة يكون فى أول درجاته المعرفة باللقاء ، وتحتل المعرفة بالوصف درجاته الأخرى . ووصولنا الى هذا السلم سيكون عن طريق تحليلنا للغة الشائعة واللغة العلمية على السواء . وهذا التحليل اللغوى سيكون هــو المفهوم الجديد لنظرية المعــرفة وسيكون فى الوقت نفسه جزءا هاما من مفهوم المنطق عند

رسل . وسيؤدي الى التفرقة بين نوعين من **اللغة : لغة شيئية ولغة منطقية** . وليس المقصود باللغة الشيئية اللغة التى تحتوى على كلمات تقابل أشياء أو موضوعات خارجيـة بالمعنى الشائع لكلمة أشياء . بل المقصود بها اللغة التى تحتوى على كلمات تفهم معانيها فى عزلة عن المعانى الأخرى ، وهى الكلمات التى حصلنا عليها بالمعرفة باللقاء . أما اللغة المنطقية فهى التى تحتوى على الفاظ بنائية (مثل و ، أو ، اذا) وستتضح لنا فيما بعد .

منهج التحليل

لكن ماهو المنهج الذى اتبعه رسل ليصل الى كل هذا الجديد ؟ انه منهج التحليل . وقد اصطنع رسل هذا المنهج لاعتقاده بأن كل ماتبدأ به المعرفة الشائعة والمعرفة العلمية من مقدمات نظنها معلومة وواضحة ليست فى حقيقتها الا مجهولة وغامضة . ولهـذا فان بوسعنا **أن نعرف منهج التحليل بانه منهج الانتقال من المجهول الى المعلوم ، اى الى المعلوم الذى سنصل اليه عن طريق المعرفة باللقاء** ، وهو ينحصر فى بعض الاحساسات المباشرة العابرة التى تتطلب حضورا مباشرا لشىء . وبرتراند رسل يصف لنا هذا المنهج التحليلى بأنه يقوم على الشعار الانجليزى التقليدى **« فرق تسد »** بمعنى : « قسم الشىء الى أجزاء تصل الى معرفة أوضح عنه » . يقول رسل : « فرق تسد . هذا هـو شعار النجاح فى الفلسفة كما هو شعار النجاح فى اى ميدان آخر » **(من كتـاب التصوف والمنطق)** .

وهذا المنهج يهدف الى أمرين : الوصول الى الوحدات الأولى التى يتألف منها الفكر معبرا عنه فى الكلام . ومهاجمة المذاهب الفلسفية التى تقوم على التأليف المذهبى ، ولا تسمح للعلاقات بأى وجود فى النسق الفكرى الذى تقدمه . وعلى العكس من هذه المذاهب ذهب رسل الى أن **للعلاقة كيانا مستقلا** لا يمكن اذابته فى احد الطرفين ولا يمكن رده كذلك الى وجود آخر : قد يكون هو الذات العارفة كما هو الحال فى المثالية الذاتية عند **باركلى** ، وقد يكون هو المطلق او الكل الأكبر كما هو الحال فى مثاليات مثل مثالية **ليبنتز** و **هيجل** و **برادلى** . ولهذا السبب فان رسل يشن فى جميع كتبه هجوما لا هوادة فيه على المذاهب المثالية التى اهدرت حقوق « العلاقات » فى عالم الفلسفة . وأراد هو ، على العكس من ذلك ، أن يعترف لها بها ، عن طريق منهجه التحليلى .

التحليل الذرى لعناصر التجربة

وبعد ان حددنا على هذا النحو الاطار العام الذى نأمل ان يكون قد ادى الى توضيح مفهوم المنطق عند رسل والى ابراز منزلته فى فلسفته كلها ، سنكتفى فى الجزء الباقى لنا من المقـال باشارات سريعة الى بعض النظريات الرئيسية التى استحدثها رسل فى الدراسات المنطقية ، وسنعقب عليها برأينا فيها .

ونود ان نشير اول الأمر الى ان **المنطق عند رسل له جانبان** يقوم كلاهمـا على التحليل : أحدهما **جانب فلسفى والآخر رياضى** . ونستطيع ان نصل الى الجانب الأول اما عن طريق تحليل التجربة ، واما عن طريق تحليل اللغـة . اما الجانب الرياضى فنصل اليه عن طريق تحليل المفاهيم والتصـورات الرياضية وتحويلها الى مفاهيم منطقية . والنظريات التى استحدثها رسل فى المنطق والفلسفة نظريات حصل عليها من تحليله لعناصر التجربة الشائعة ومن تحليله للغة : سواء فى ذلك اللغة العادية أم لغة العلوم التجريبية والرياضيات .

ولعل أول ما يطالعنا فى التجربة الشـائعة شىء اسمه المادة . **فما هى المادة ؟** بدأ رسل فى كتابه « مشكلات الفلسفة » بتعريفها بأنها علة للمعطيات الحسية ، وبأنها موضوع فزيائى لابد من افتراض وجوده لنفسر به تلك الثغرات التى لا تستطيع تجربتنا الحسية أن تقدم عنها جوابا . لكنه سرعان ما تخلى عن هذا الموقف . وفى مقال له بعنوان **« طبيعة المعرفة باللقاء »** (نشر أولا عام ١٩١٤ فى مجلة المونست أو الموحد ، واعيد نشره فى كتاب « المنطق والمعـرفة ») وكذا فى مقال آخر له عن **« العلاقة بين معطيات الحس والفزياء »** (نشر فى كتاب التصوف والمنطق) اتخذ من المادة موقفا آخر بدت فيه على انهـا حزمة من الاحساسات . وأصبحت مجـرد « رمز » لا يشير الى وجود فزيائى مفترض ، بل تدل على « فئة » أو مجموعة من المظاهر تبدو أمام الشخص المدرك والأشخاص المدركين على انهـا مجموعة من الأوجه أو « من زوايا المراقبـة » تضم أسرة هائلة من اللقطات .

والأمر شبيه بذلك فيما يتعلق بنظرة رسل الى الشعور . فبعد أن كان يقول عنه انه النفس أصبح يدل عنده على فعل اللقاء الذى يقوم به الانسان ليعرف به ماحوله ، ولم يعد له كيان أو قوام بذاته ، بل أصبح عنده كما هو الحـال عند **وليم جيمس** فى مقاله الشهير عن الشعور ،

مجموعة حالات عقلية ، أو فئة من الحـــالات العقلية .

وما دام الاختلاف بين ماهو مادى وما هو ذهنى قد تضاءل الى هذا الحد ، باعتبار أن كلا منهما لم يعد « جوهرا » ، فقد أصبح الطريق ممهدا لأن يتخلى رسل عن الثنائية التى بدأ بها فلسفته وفصل فيها بين ماهو ذهنى وما هو مادى ، وأن يعلن عام ١٩٢١ فى كتابه « **تحليـل العقل** » نظريته فى « **الواحدية الحيادية** » وهى النظرية التى تقرر أنه لا وجود لخصائص طبيعية تميز بين ماهو مادى وما هو ذهنى ، لأن قوام العـــالم كله فى جانبه المادى والذهنى ليس الا مجموعة من « **الحوادث** » . ولا ينبغى لنـــا أن نفهم هذه الكلمة فى معناها الشائع حين نستعملها لندل بهـا على حادثة أو حوادث وقعت . بل ينبغى أن نفهمها بمعنى خاص ، قريب جدا من **المعنى الذى استعملها فيه متكلمو السنة** حين اطلقوا كلمة الحوادث مفردها حـــدث وليس حادثة **على الأعراض أو صفات المادة التى لا تدوم.** وهذه الحوادث عند رسـل حوادث حيادية ، لأنها مزيج من الاحساسات المادية والصــــور الذهنية مضـــافا اليهـــا أجزاء غير مدركة . ولا يهمنا هنا أن نحلل هـــذا المزيج لنقف على وصف رسل الحوادث بأنها « **حيادية** » ، بمعنى أنها ذات طبيعة وسطى تقف بين المثالية والمادية، بل يهمنا فقط أن نبرز هنـــا أن الحوادث تعنى عند رسل **وحدات صغيرة جدا ، ليس لها حيز فى المكان أو اتصال فى الزمان** . هـــذا هو المعنى الهام الذى سنلمس بعـــد قليل كيف استغله رسل فى علم المنطق . وقد وصف رسل هذه الحوادث فى كتابه الذى ظهر فى الأربعينات وهو « **بحث فى المعنى والصدق** » بأنها حوادث عليه ، تخضع لمجموعة من القوانين العليـــة . وذهب الى أن **الترابط العلى بين الحوادث فى العـــالم المادى يختلف اختلافا نوعيا عن الترابط العلى الذى تخضع له الحوادث الذهنية** . ومعنى ذلك انه عاد فأخـــذ بنوع من الثنائية بين الذهنى والمادى ، وان كانت الثنائية هنا ليست ثنائية ديكارتية بين الجوهر المفكر والجوهر الممتد بل هى ثنائية فيما بين القوانين العلية التى تحكم العالم المادى من ناحية والذهنى من ناحيـــة اخرى .

مفاهيم جـــديدة
لمصطلحات منطقية قديمة

وقد اقام رسل على أساس هـــذا التحليل الذرى لعناصر التجربة فلسفته فى **الذرية المنطقية** التى ضمنها فهمه الجديد للمصطلحات المنطقية الشائعة . وأطلق على التحليل مطبقا فى هـــذا الميدان اسم التحليل الصورى .

فالاسم أو الحد فى المنطق القديم هو مايقابل موضوعا أو شيئا محددا . لكن لم يعد هنـــاك موضوع أو شيء له قوام ثابت دائم فى رأى رسل. وذلك لأن معظم معرفتنا بالشيء تأتى عن طريق الوصف والمعرفة بالوصف متغيرة وتختلف من شخص الى آخر . والمعرفة الثابتة الوحيـــدة والموثوق بها عند رسل هى المعرفة باللقـــاء . وهى المعرفة التى تقدم لنا « **جزئيا** » محددا ، مثل قولى : « **هذه بقعة ضوئية** » . الأسماء الحقيقية اذن هى أسماء الاشارة متبوعة بتلك الجزئيات . لكن ما حكمنا على حدود نذكرها فى لغتنا العادية ، مثل : كتاب ــ منضـــدة ، ونقصد بها موضوعات محددة ؟ يرى رسل أن هذه الأسماء لا تمثـــل مسميات بل هى فى حقيقتها رموز متفق عليهـــا لأصناف ، أو هى أوصاف عامة لنكرات (**وهذا هو الذى يقصده بنظرية الأوصاف العـــامة**) . فهنـــاك صنف للكتاب ، وهنـــاك صنف أو فئة للمنضدة . يشتمل كل صنف منهـــا على مجمـــوعة من « الحالات » التى جمعتها وجمعهـــا غيرى من « زوايا المراقبة » المختلفة حول الكتـــاب أو المنضدة . لكن الصنف نفسه لا يمثل حاصل جمع للحالات الوصفية للكتاب أو المنضدة . انه وهمى . الصنف عند رسل وهم منطقى . انه شبح . لكن له وجودا ما . يقول رسل : «**هناك جزئيات . لكن اذا وصلنا الى الأصناف وأصناف الأصناف فحديثنا هنا عن أوهام منطقية** » .

وقد يظن كثير من الناس أن **أسماء الأعلام** مثـــل : سقراط ، وروزفلت تدل على أسماء حدود . لكنهم فى رأى رســل مخطئون . لأن هذه الأسماء تضم وصفا مضغوطا لمجموعة من الحالات تمثل كل حالة منها سقراط أو غيره من الناس فى وضع معين ، أو فى محيط معين ، أو فى حالة صحية معينة . هذه الأسماء اذن ليست أسماء جزئية ، لأن كلا منها «مختصر لأوصاف».

هذا هو موقف رسل من الأسماء أو الحدود فى علم المنطق . فنحن نظن ان الأســـماء التى نطلقها على موضوعات وأن أسماء الأعلام التى نطلقها على الأشخاص يقابلها مسميات وأشياء حقيقية لها قوام أو جوهر ثابت . هذا وهم . **واذا أردنا أن نبحث عن المقابل الحقيقى للاسم أو الحد فلن يكون شيئا آخر الا الجزئى الذى نحصل عليه عن طريق المعرفة باللقاء** .

* * *

وموقف رسل من **القضايا** شبيه بموقفه من الأسماء أو الحدود . فالقضايا تشير فى المنطق القديم الى أحكام نطلقها على وجود الأشياء والأشخاص . وهذا وهم آخر . اذ أن علينا أن نحلل القضايا . وسنجد أنها على أربعة أنواع : **قضية ذرية** وهى التى تصف واقعة بسيطة ، مع ملاحظة أن رسل يستخدم كلمة واقعة بالمعنى الذى يستخدم به كلمة حادثة . وبهذا المعنى فان القضية الذرية تنحصر فى القضية التى تشتمل على ما يدخل فى تركيب الجزئى ، كالصفة الجزئية التى تدخل فى تركيب الجزئى مثل قولى : « هذا أبيض » . وتشتمل القضية الذرية كذلك على العلاقة بين جزئى وجزئى آخر ، مثل قولى : « هذا تحت ذاك » . أو « هذا بين ذاك وشىء ثالث مشار اليه » . والمهم فى القضية الذرية أنها تكون وحدة ، سواء كان عدد عناصرها واحدا مثل قولى : هذا أبيض ، أم كان عدد عناصرها اثنين أو أكثر ، كقولى : « هذا تحت ذاك » . ورمز الأولى : (ع١(س)) حيث تشير «ع» الى العلاقة وترمز س الى الجزئى . ورمز الثانية (ع٢(س،ص)) وهكذا .. الخ . والى جانب القضية الذرية هناك **القضية المركبة** أو القضية الجزئية ، وهى القضية التى تحتوى على قضايا أخرى من الممكن أن تكون هى ذرات تلك القضية . وبالتالى فانها تحتوى على **الألفاظ البنائية** مثل : أو ، و ، اذا . وجميع هذه القضايا المركبة لم ينظر اليها رسل وأصحاب المنطق الرياضى أو الرمزى الا على أنها **دالات أو دوال للصدق** . فالقضية التى تشتمل على (أو) تشير الى صدق أحد طرفيها على الأقل . ورمزها ق ٧ ك (العلامة ٧ معناها « أو ») . فاذا كان الطرفان صادقين كان المركب صادقا . واذا كان أحدهما صادقا والآخر كاذبا كان المركب صادقا أيضا . ولا يكون المركب كاذبا الا فى حالة واحدة فقط هى حالة كذب الطرفين. والقضية المركبة التى فيها حرف العطف «و» ، ورمزها « . » (النقطة) دالة للصدق كذلك . فاذا كان الطرفان فى هذه القضية صادقين كان المركب صادقا . واذا كان أحد الطرفين صادقا والآخر كاذبا كان المركب كاذبا اذ يستحيل أن نعطف صدقا على كذب الا اذا أدى هذا الى الكذب . وفى حالة ما اذا كان الطرفان كاذبين كان المركب كاذبا بالضرورة . ومن القضايا المركبة كذلك القضية الشرطية : « اذا ... اذن » . ورمزها حدوة الحصان «⊃» . وهذه القضية الشرطية لا تؤكد صدق المقدم منفردا ولا صدق التالى منفردا بل تؤكد انكارنا لأن يكون المقدم صادقا فى الوقت الذى يكون فيه التالى كاذبا . وذلك لأنه اذا كان المقدم صادقا والتالى كاذبا فلن يكون المركب شرطيا . وبالتالى فان انكارنا لذلك هو بمثابة اعطاء المعنى الحقيقى الصورى للمركب الشرطى . ولهذا فان ق ⊃ ل معناها هو : « علامه المده » (ق.ك) (حيث تشير العلامة « علامه المده » الى السلب أو الانكار) . والمركب الشرطى بمعناه هذا يكون صادقا دائما فى جميع الحالات الا فى حالة واحدة فقط هى حالة صدق المقدم وكذب التالى . ومعنى ذلك أن المركب الشرطى يكون صادقا فى الأحوال التالية وهى : اذا كان المقدم والتالى (ق ، ك) صادقين – اذا كان المقدم كاذبا والتالى صادقا – اذا كان المقدم كاذبا والتالى كاذبا .

وهناك فى تقسيم القضايا بالاضافة الى القضية الذرية والقضية المركبة ، **القضية الوجودية** وهى القضية الجزئية (بمعناها فى المنطق القديم) ، الموجبة منها والسالبة . وهى قضية تشير الى صدق قيمة واحدة على الأقل من الأفراد المشار اليهم . فاذا قلت : « بعض أساتذة الجامعات المصرية أجانب » فان معناها : « هناك أستاذ أجنبى واحد على الأقل فى الجامعات المصرية » . وقد كان المنطق القديم ينظر الى هذه القضية على أنها جزئية بمعنى أنه يحدها سور معين ، وهو كلمة « بعض » فى مقابل كلمة « كل » أو كلمة « جميع » . لكن رسل وأصحاب المنطق الرياضى نظروا اليها على أنها قضية تعميمية لا تختلف عن القضية الكلية الا فى أنها تشير الى صدق قيمة واحدة على الأقل.



و . جيمس

وهناك اخيرا **القضية العامة** ، وهى التى تقابل القضية الكلية الموجبة والسالبة ، فى المنطق القديم . وهذه القضية تقرر الصدق أو تنكره بالنسبة الى كل القيم التى تكون دالة لقضية ما. **فالقضية الكلية بهذا الاعتبار ليست نقطة بداية للتفكير كما ظن المنطق القديم ، بل هى فى حقيقتها قضية تعميمية ، لابد أن تصدق بالنسبة الى كل فرد من أفرادها** . فاذا قلت كل ص هى ك (كل انسان فان) كان علينا أن نحلل « ص » الى ما يقابلها من أفراد س١ ، س٢ ... وهكذا . وكان علينا كذلك أن نحلل « فان » الى صفة جزئية معينة ب١ ، ب٢ .. وهكذا . وينتج من ذلك أن القضية : « كل ص هى ك » سيكون معناها : (س١ هى ا) يلزم عنها (س١ هى ب) هو قول صادق دائما .

والمهم فى هذا اننا حصلنا للقضايا على **دلالة صورية** هى المعنى الحقيقى لها عند رسل ، وحصلنا كذلك على معنى جديد للصدق غير المعنى القديم له . وبهذا أصبحت جميع القضايا رموزا ناقصة يكتمل معناها اذا حولنا الرمز المتغير فيها الى رمز ثابت . واصبحت القضايا بهذا الاعتبار تعيش فى « كينونة » خاصة بها لا صلة بينها وبين الوجود الخارجى . وأصبحت الصفات (أى المحمولات فى المنطق القديم) التى تشتمل عليها اية قضية تدل على فئات وفئات للفئات .

وتدعيما لنفس الاتجاه الذى أراد رسل من ورائه أن يبعدنا عما تتضمنه القضية من حكم على ماجريات الواقع او على وقائع العالم الخارجى ، ذهب فى نظريته المسماة « **بنظرية الأوصاف المحددة** » الى أن هناك عبارات تحمل أوصافا محددة مثل عبارة : « مؤلف السلطان الحائر » أو : « مؤلف ويفرلى » . فالناس يقولون ان العبارة الأولى تشير الى شخص محدد هو توفيق الحكيم وان الثانية تشير الى « سكوت » . لكن رسل يقول ان مثل هذه العبارات ليست الا رموزا ناقصة وأن مغزاها يكتمل اذا أضفنا اليها رمزا آخر او لفظة أخرى فنقول فى الأولى : « مؤلف السلطان الحائر مصرى» وفى الثانية «مؤلف ويفرلى اسكتلندى». وستكون العبارة الأولى عبارة عن مركبة تنحل عن طريق التحليل المنطقى الى عبارات ثلاث : فهى تعنى اولا أن شخصا ما الف السلطان الحائر . وثانيا ان شخصا واحدا الف السلطان الحائر . وثالثا انه أيا كان الشخص الذى ألف السلطان الحائر فهو مصرى . والأمر شبيه بهذا فى العبارة الثانية . هذه المغازى تمثل عند رسل وفتجنشتين المعنى الحقيقى لعبارة : **مؤلف السلطان الحائر مصرى . وبالتالى فان معنى مؤلف السلطان الحائر لا يتضمن شخص توفيق الحكيم** .

وتدعيما لنفس هذا الاتجاه ذهب رسل أيضا الى انه لو كان صحيحا مايزعمه المنطق القديم من أن القضايا تتضمن أحكاما على الوجود الخارجى لما كان هناك معنى للقضايا التى تشتمل على حدود لا يقابلها واقع . لكن هذه القضايا لها معنى ، بل وانها كثيرا ما تكون صادقة . فلابد اذن أن يكون الأساس فى فهمنا لها غير الأساس الذى قدمه المنطق القديم . خذ مثلا الحدود التالية : « ملك فرنسا الحالى » ، « العنقاء » ، « المربع الدائرى » . فهذه حدود لا يقابلها واقع . لكن هذا لا يمنع من انها اذا دخلت فى قضية أو عبارة فانك ستفهم هذه العبارة . فاذا قلت مثلا : « ملك فرنسا الحالى غير موجود » فانك ستفهم فورا معناها بل وستقول انها عبارة صادقة . لابد اذن أن يكون للقضايا كينونة خاصة مختلفة عن الوجود الخارجى ولا علاقة لها به .

فهذه الحدود لا تمثل واقعا ولكنها اذا دخلت فى جملة أصبح لها وجود ، مع أنها فى أصلها ليست الا عدما . العدم اذن يولد الوجود عند رسل . واذا رجع القارىء الى ما اشرنا اليه سابقا من ان الحدود التى تقابل واقعا وتشير الى موضوعات بعينها مثل « كتاب » و «مائدة» قد نظر اليها رسل على أنها أصناف وهمية او عدمية لا وجود لها ، واذا كان قد فهم من هذا ان الوجود عند رسل يؤدى الى العدم (وهو معذور فى هذا الفهم) ، لانتهى من هذا كله الى نتيجة حتمية هى أن رسل قد جعل العدم يولد وجودا وجعل الوجود يولد عدما . ولهذا عقد كاتب هذه السطور فى كتاب له هو : « **ماهو علم المنطق ؟** دراسة نقدية للفلسفة الوضعية المنطقية » **المقارنة بين برتراند رسل وجان بول سارتر** .

وعلى هذا النحو ، وعن طريق أفكار رسل فى الفئة او الصنف وفى الأوصاف العامة والأوصاف المحددة وفى الحدود التى لا يقابلها واقع تحولت اللغة التى نستخدمها فى حياتنا اليومية ونشير بها الى اشياء عامة (نكرات) او محددة او الى اشخاص محددين ، تحولت الى « **لغة منطقية** » حل فيها الصنف محل الموضوع، والوجود الوهمى محل الوجود الواقعى ، واصبحت الألفاظ أو الأسماء رموزا ناقصة ، والقضايا جملا لها كينونة خاصة بها ولا نحكم

بها على شيء مما يجرى فى الواقع ، وانحصر دليل صدقها فى توليدها لجمل لفظية أخرى .

لغة الرياضيات والعلم التجريبى

سنشير فى هذه الفقرة الى بعض القضايا التى أثارها رسل فى تحليله للغة الرياضيات ولغة العلوم التجريبية حتى تكتمل لنا المعالم الرئيسية لنظريته المنطقية .

ونحن نعلم أن رسل كان مهتما أشد الاهتمام بالرياضيات منذ أول نشأته . بل انه ليصرح لنا فى محاضراته عن فلسفة الذرية المنطقية (أعيد نشرها فى كتاب المنطق والمعرفة لبرتراند رسل) **أن الذى دفعه الى التفلسف لم يكن الا الرغبة فى البحث عن يقين الرياضيات** . ويقول لنا فى كتابه **((مقدمة فى الفلسفة الرياضية))** :
((المنطق والرياضة يختلفان كما يختلف الصبى عن الرجل . المنطق هو الرياضيات فى صباها والرياضيات هى المنطق فى سن الرجولة)) . وقد بدأ رسل مستقلا عن **((فريجة))** ، وفى نفس الوقت الذى بدأ فيه هذا الأخير ، تحليله للمفاهيم الرياضية وتحويلها الى مفاهيم منطقية. وكان أمام الاثنين أعمال **((بيانو))** الذى التقى به رسل لأول مرة فى مؤتمر الفلسفة الذى عقد فى باريس عام ١٩٠٠، وهو العام الذى يقول لنا رسل عنه فى **((تطورى العقلى))** (انظر فلسفة برتراند رسل : نشرة بول آرثر شليب ، ١٩٤٦) أنه أهم عام فى حياته العقلية . **وقد كان ((بيانو)) أرجع جميع الأفكار الرياضية الى ثلاث : العدد الأول (الصفر) ــ والتابع ــ والعدد . وقال ان هذه الأفكار الثلاث ((لا معرفات)) . فجاء فريجه ورسل وقررا أن العدد ليس من اللامعرفات ، اذ أن من الممكن أن نعرفه تعريفا منطقيا** . وذلك لأن فكرة العدد لا نصل اليها عن طريق العد أو الكثرة . فاذا كان لدى ثالوث من الأشياء أو من الناس ، فان هذا الثالوث يكون كثرة معدودة ، لكنه ليس العدد ٣ . ولكى نصل الى فكرة العدد ٣ ، سنأخذ ثالوثا معينا من الأشياء أو الأشخاص ، ثم نستحضر أمامنا أمثلة أخرى للثالوث تكون كلها مشابهة للثالوث الأول الذى اخترناه . والتشابه هنا معناه أن يكون بين الثالوثين العلاقة المنطقية المسماة **((بعلاقة واحد بواحد))** . وذلك كأن يكون لدى ثلاثة اشخاص وثلاثة كراسى . ويكون الشخص ا مقابلا للكرسى ا ، والثانى ب مقابلا للكرسى ب ، والثالث حـ مقابلا للكرسى حـ . بحيث أنه اذا لم يكن فى الحجرة غير هؤلاء الأشخاص الثلاثة وهذه الكراسى الثلاثة ، لجلس جميع الموجودين وما وقف أحد ، ولشغلت جميع الكراسى وما ظل أحدها خاليا . ثم نستحضر أمامنا ثالوثا آخر وهكذا . ومن الطبيعى أننا سنعجز عن استحضار جميع أمثلة الثالوث فى العالم . وحينئذ سنفترض وجود صنف يمثل كل أصناف الثالوث . هذا الصنف الذى افترضنا وجوده والذى سنشير فيه الى الأصناف الفعلية والممكنة المشابهة للصنف الذى بدأنا منه ، لن يكون هو العدد ٣ . بل علينا أن نرتفع درجة أخرى فى التجريد . فنفترض أو نتوهم وجود صنف أو فئة لكل هذه الأصناف أو الفئات الفعلية والممكنة التى تشبه هذا الصنف المعين الثالوث الذى بدأنا منه . وسيكون هذا الصنف الوهمى مرتين أو المركب فى وهمه هو صنف العدد ٣ . ولهذا يعرف رسل **العدد الأصلى** أو العادى بأنه **((صنف الأصناف التى تشبه صنفا معينا))** .

وفكرة الترتيب التى يقوم عليها الاستدلال الرياضى كله أرجعها رسل أيضا الى نظرية منطقية . بل ان رسل وجد فى هذه النظرية حلا **لتناقضات رياضية أهمها المتناقضة التى أشار اليها ((بورالى فورتى)) والخاصة بأكبر عدد ترتيبى** . فاذا رتبنا جميع الأعداد الأصلية سنصل الى العدد ((ن)) باعتباره أكبر الأعداد الأصلية أو الطبيعية . لكن عدد جميع الأعداد الأصلية من صفر الى ((ن)) هو ن + ١ . وهذا أكبر من ((ن)) . هذه المتناقضة وجد رسل حلا


ارسطو

لها فى نظريته المسماة «**نظرية الأنماط المنطقية**». ومؤداها أن من الخطأ النظر الى المجموعة التى تشتمل على أفراد معينين على أنها فرد من هؤلاء الأفراد . فمجموعة المقاعد ليست مقعدا ، وصنف أو فئة معالق الشاى لن يكون ملعقة شاى ... وهكذا .

ننتقل بعد هذا الى وجهة نظر رسل من **القانون العلمى** . فقد اعتقد رسل ، كما اعتقد **هيوم** من قبل ، أن من أهم وظائف الفلسفة أن تتحدى افتراضات العلم ، لا بهدف أن نشك فيه ونزلزل أركانه على نحو ما فعل هيوم ، بل من أجل أن نبرر وجوده . والعلم فى صميمه جهاز من المعرفة والقوانين . **لكن المعرفة العلمية لا تقدم لنا مضمون الادراك الحسى ، وهو عبارة عما تنطبع به حاسة الشخص المدرك ، بل تقدم لنا هياكل أو اطارات تصور العلاقات بين الظواهر** . فليس موضوع علم الحرارة مثلا كيفية احساس هذا الفرد أو ذاك بلسعة الأجسام الحارة ، بل موضوعه هو الموجات المعينة التى يمكن قياسها وبناء معادلات رياضية خاصة بها (انظر فى هذه النقطة وغيرها ـ كتب الأستاذ الدكتور **زكى نجيب محمود** : المنطق الوضعى ، برتراند رسل ، نحو فلسفة علمية وغيرها) . وهذه الهياكل أو الاطارات التى تقدمها لنا القوانين العامية ليست فى حقيقتها الا مختصرات لأوصاف مجموعة من الظواهر الجزئية ، أو هى عبارة عن تعميمات لخصائص معينة وجدت فيما لاحظناه حول بعض الظواهر . **القانون العلمى اذن ليس الا صياغة منطقية نختصر فيها أوصافا خاصة بمجموعة معينة من الظواهر ذات نوع واحد** . وهذه النظرة هى بعينها نظرة رسل الى الاسم أو الى اسم العلم باعتباره مختصرا لأوصاف نجمع فيها حالات الشىء أو الشخص فى فترات متعاقبة وحالات متفاوتة . وموقف رسل هنا وهناك واحد لا يتغير ، وهو أن وقائع علم الفزياء لا تختلف عن وقائع العالم الخارجى فى كونها ذات وجود رخو لا ثقة لنا فيه ، وأنها لابد أن تتحول الى وجود منطقى من أجل أن تحصل على كيان موضوعى موثوق به .

نقـد

واذا نظرنا الآن نظرة عامة فى هذا التحليل الفلسفى والمنطقى الذى قام به برتراند رسل للغة الشائعة ولغة الرياضيات ولغة العلم التجريبى وجدنا أن الأساس فيه واحد لا يتغير وهو أن نقطة البدء فى معرفتنا وقائع نظن أن لها وجودا ثابتا ودائما ، لكنها فى حقيقتها ليست الا وقائع رخوة ، غير موثوق بوجودها . ومن ثم علينا أن نحفر تحتها لنصل الى الوقائع الصلبة التى تمثل الأساس المتين الذى تقوم عليه كل أنواع معرفتنا الشائعة والعلمية . **وهذه الوقائع الصلبة عند رسل ، وعند المدرسة الانجليزية كلها ، احساسات مباشرة : ومضات الضوء ، بقع اللون ، لمسات الأصابع ، نبرات الصوت .. الخ** .

والسؤال الذى يرد على الخاطر فورا هو : هل هذه الاحساسات الأولية المباشرة تمثل حقا ـ كما يقول رسل وفلاسفة الذرية المنطقية والوضعية المنطقية ـ الأساس المتين لمعارفنا ؟ أم أنها أساس عابر ورخو وغير مأمون ؟ لم لا تكون نقطة البدء فى معرفتنا تلك المعرفة الغليظة التى تقدم لى الأشياء فى صورتها الكية وفى المجموعات والتشكيلات التى تدخل معها ؟ **الحق أن ما يسميه رسل بالمعرفة الأولية أو الصلبة أو المعرفة باللقاء ليست الخطوة الأولى فى التحليل ، ولا تمثل الأساس الذى يقوم عليه. بل هى بالأحرى الخطوة الأخيرة فيه** . وذلك لأننى لا أصل اليها الا تعسفا ، وبعد أن أكون قد بدأت بالكل أو بالصورة التخطيطية العامة . ومن الواضح اننا لو أخذنا بهذا الرأى لكان فيه هدم لفلسفة رسل كلها .

واذا كان حقا ما يقوله رسل من أن الباعث على التفلسف عنده لم يكن الا الرغبة فى البحث عن اليقين الرياضى ، فمن حقنا أن نتساءل : هل وصل رسل الى تحقيق هدفه عندما تم له تحويل العدد مثلا ـ من وجوده الواقعى الى وجوده المنطقى ؟ هل أصبحنا حقا أكثر يقينا واطمئنانا الى وجود العدد بعد أن عرفه رسل بأنه « صنف الأصناف » التى تشبه صنفا معينا » ؟ اذا كان وجود الأصناف وأصناف الأصناف وجودا وهميا كما يقول رسل عنه ، **فكيف يصبح الوجود الوهمى هو بعينه الوجود اليقينى ؟**

والمشكلة الرئيسية التى تدعو الى التفكير حقا حول الدراسات المنطقية بعامة تدور حول الاجابة على هذا السؤال : **هل علم المنطق هو علم القضايا بما تتضمنه من أحكام أم أنه علم الجمل والعبارات اللفظية ؟** فالقضية عند رسل وأصحابه هى هى العبارة اللفظية ، وهذه الأخيرة ليست الا تركيبا من التراكيب اللغوية أو

اللفظية . ولكن القضية عند آخرين وعند أسلافنا العرب هي المقضي فيها بأمر ، وهي التي تتضمن حكما . وحتى اذا سلمنا بأن المنطق قد أصبح علم العبارات اللفظية لا علم القضايا والأحكام ، فالى اى حد يصبح من حقنا ان نزعم أن معنى العبارة قائم فى سياقها اللفظى فقط ؟ الحق أن الاجابة على المشكلة الكبرى ، الا وهي **مشكلة العلاقة بين اللغة والفكر من ناحية واللغة والواقع من ناحية أخرى ، هى التى تحتل الآن الجزء الأكبر من اهتمام علماء المنطق والنفس واللغة والفلاسفة جميعا** . وفى الاجابة على هذه المشكلة الأساسية توضيح لمدى أحقية رسل وأصحابه فى وقوفهم الى جانب الجملة أو العبارة اللفظية ضد القضية فى معناها المنطقى القديم .

وقد جاء فى كتب رسل بعض العبارات التى يشتم منها لمسات واقعية . فهو مثلا فى مقدمه كتابه **« أصول الرياضيات »** (انظر الترجمة العربية للدكتور **محمد مرسى أحمد** وللدكتور **أحمد فؤاد الأهوانى**) يقول انه يعارض التأويل الصورى للرياضة ، وينقد « هلبرت » الذى نظر الى العدد باعتباره من اللامعرفات . وهو يقول فى : « مقدمة فى فلسفة الرياضيات » (طبعة ١٩٢٠) : « يدور المنطق حول العالم الواقعى على النحو الذى يعالج علم الحيوان هذا العالم ، وان كانت معالجة المنطق لهذا العالم الواقعى لا تتصل الا بصورته المجردة ومعالمه العامة » . وفى كتابه **« بحث فى المعنى والصدق »** يوجه النقد ضد كارناب ونوراث وهمبل : فلاسفة الوضعية المنطقية ، ويقول : « الهدف من وراء الكلمات ــ بالرغم من أن الفلاسفة فيما يبدو يتناسون هذه الحقيقة ــ أن تعالج أشياء بدلا من أن تعالج كلمات مثلها . فاذا ذهبت الى مطعم وأمرت باحضار العشاء ، فاننى لا أريد أن تلبس كلماتى نسقا من الكلمات الأخرى بل أريدها فى احضار الطعام » . مثل هذه العبارات لا يمكن أن نأخذها مأخذ الجد ، أو أن نقبلها على علاتها ، لأن القاعدة فى تأويل الفيلسوف هى أن نحاسبه على ماقدم لنا من افكار فى مذهبه ككل ، لا أن نقف عند بعض عباراته التى قالها هنا وهناك والتى من الممكن أن يكون قد قالها ذرا للرماد فى العيون . **فاذا كان حقا ان رسل قد عارض هلبرت فى تأويله الصورى للرياضيات ، فمن الحق أيضا ان نقول انه قدم لنا تأويلا وهميا لها** . واذا كان يقول ان المنطق يدور حول العالم الواقعى ، **فكيف جمع بين المنطق والتصوف (انظر كتابه التصوف والمنطق) باعتبار أن كلا منهما يقدم لنا واقعا مختلفا تماما عن الواقع الظاهرى الذى** يبدو لنا من العالم ، بالرغم من ان المتصوفة يعتمدون على الحدس ومن أن المناطقة يعتمدون على العقل ؟ واذا كان رسل قد نقد فلاسفة الوضعية المنطقية فى بعض العبارات التى قالها فى الأربعينات مثل العبارة التى أوردناها الآن ، فكيف نوفق بينها وبين عبارات أخرى قالها فى العشرينات مثل : « الفيلسوف الجيد هو الذى يحصر نفسه فى التفكير فى الرموز أو هو الذى يفكر فى الشىء المرموز مرة واحدة كل ستة شهور لمدة دقيقة واحدة أو نصف دقيقة » (**فلسفة الذرية المنطقية**) . هل نقول بتطور فى فكر رسل ؟ هل نقول ــ كما قال عنه « برود » ــ بأن رسل يقدم لنا مذهبا فلسفيا جديدا كل بضع سنوات ؟ لا أعتقد ذلك . فكارناب يصرح لنا فى رسالة له بأن تأثير رسل عليه كان أقوى من تأثير **فتجنشتين** (انظر كتابى : ماهو علم المنطق ، ص ١٥٤) . ونحن نعلم أن فتجنشتين تلميذ رسل . ومعنى ذلك أن رسل هو الأساس فى كل من الذرية المنطقية والوضعية المنطقية على السواء . الأمر الذى يؤكده أن جميع هؤلاء الفلاسفة أرادوا أن يستبدلوا باللغة الشيئية والعلمية لغة منطقية سامية تدور فى منطقة ماوراء اللغة العادية أو الشائعة .

والتحليل اللغوى الذى قدمه لنا رسل ، من الممكن أن تثار حوله شكوك كثيرة : فاذا قمت بتحليل العبارة : « مؤلف ويفرلى اسكتلندى » وقلت ان معناها محصور فى توليدها لجمل ثلاث تقرر أن شخصا ما ألف ويفرلى وأن شخصا واحدا ألف ويفرلى وأنه أيا كان الشخص الذى ألف ويفرلى فهو اسكتلندى . هذا التحليل اللغوى للعبارة ليس شيئا آخر الا فهما لألفاظ العبارة الانجليزية أو العربية أو الفرنسية التى تقرر هذا الحكم . أعنى أننى لو كنت أعرف اللغة التى كتبت بها هذه العبارة ، لفهمت هذه النتائج التى وصل اليها رسل ، دون حاجة الى تحليل . وستظل هذه العبارة أيا كانت اللغة التى كتبت بها تشير بعد هذا التحليل الذى قام به رسل الى « معنى » وراء هذه الجمل الثلاث . والا فما الفارق بين تحليلى للعبارة السابقة وتحليلى لعبارة أخرى تحتوى على حد لا يقابل واقعا ، مثل عبارة : « ملك فرنسا الحالى عاقل » .

فاننى استطيع أن أحلل هذه العبـــارة بنفس الطريقة التى اجريت بها تحليل العبارة الأولى. فأقول انها تقرر أن هناك « شخصا ما هو ملك فرنسا الحالى » ، وأن « فرنســـا يجلس على عرشها الآن شخص واحـــد » وانه « أيا كان الشخص الذى يجلس على عرش فرنسا فهو عاقل » . لكن كل من يسمع هـــذه التحليلات سيضحك ملء شدقيه لأنه يعلم أن فرنسا قد طلقت الملكية من قديم . واذا كان على علم باللغة التى صيغت بها هذه العبارة ، أيا كانت هـــذه اللغة ، ألن يشعر بعدم حاجته الى هذا التحليل؟ الا يدعونا هـــذا الى أن نقـــول أن العبـــارة اللغوية لها « معنى » وراء هذه المغازى (جمع مغزى) التى يقدمها لنا التحليل اللغوى البحت الذى يقدمه لنا رسل ؟ ومن العجيب أن رسل نفسه يدعونا الى هذا . وكنا نود أن نصدقه فى دعواه . لكنى أخشى أن أقول انه لم يقدم شيئا يدل على صدق نيته فى هذا الاتجاه . أقول هذا بالرغم من انه قد برهن على أنه يفهم « قضايا » الشعوب التى تدافع عن استقلالها وأعطى الدليل بمواقفه على أنه يفهم واقعهم .

يحيى هويدى

رسل الذى وقف الى جانب العرب

كان من أشهر مواقف رسل من السلام العالمى يتجلى فى موقفه من الحرب الثلاثية على مصر عام ١٩٥٦ ، اذ كتب فى التايمز البريطانية فى عدد ديسمبر ١٩٥٧ يقول : « ان أهواءنا السياسية تفسد علينا صداقاتنا وتميل بنا عن طريق العدل والانصاف ، فبترول الشرق الأوسط مثلا مهم لنا ولأمريكا ، ولكننا لا نستطيع الاستفادة منه دون ان نصطدم بعقبات ومتاعب ، فامريكا تقف الى جانب اسرائيل وتنصرها على العرب ، لأن العرب ليست لهم أصوات فى الانتخابات الأمريكية ، والنتيجة الطبيعية لهذا هى فتور العالم العربى منا وميله الى جانب السوفيت » .

وكذلك موقف رسل فى دعوته عام ١٩٥٨ لكل من خروشوف وايزنهاور الى السلام فى الخطاب الذى وجهه الى كل منهما ، وفيه يقول : « لاريب ان بعض العسكريين الجهلة فى كل من الشرق والغرب قد يخيل اليهم أن فى اشعال حرب عالمية كسبا لمسكرهم ووسيلة لتحقيق امانيهم فى النصر والتفوق ، غير ان تقدم العلوم قد جعل ذلك حلما سخيفا ، فلن تكون نتيجة الحرب العالمية نصرا لأى من الطرفين ، ولكنها ستكون نهاية لكليهما وتدميرا لعمران العالم ، ولا أحسب ان أحد الجانبين – يرغب فى مثل هـــذه الكارثة المروعة » .

ويقول أيضا فى هذا الخطاب : « لاريب ان كلا من روسيا وأمريكا تستطيع ان تقتصر تسعة اعشار نفقاتهاالحالية لو انهما وصلا الى اتفاق وكرسا جهودهما مجتمعة لحفظ السلام فى جميع انحاء العالم أما لو عجزا عن ايجادوسيلة تخفف من عدائهما الحالى فان خوفهما المتبادل سيزيد من شقة الخلاف وقوة العداء ويدفعهما على الدوام الى التسابق فىالتسليح وانفاق الأموال الباهظة حتى ينتهى بهما الأمر الى الضعف وانخفاض مستوى المعيشة لشعبيهما على الرغم من قوتهما الحربية الضخمة .. ان واجب الشرق والغرب ان يتعلما كيف يعيشان معا ، الى جانب معرفتهما بحقوقهما الخاصة ، وان يتخليا عن نشر عقيدتهما ومذهبيهما بقوة السلاح » .



نظرة إلى الكشف الصوفي

دكتور أبو الوفا النفتازاني

— ١ —

في يوليو من عام ١٩١٤ م ، نشر برتراند رسل بحثا عنوانه « **التصوف والمنطق** » ، (Mgoticism and logic) ، عالج فيه موضوع التصوف من حيث هو منهج في المعرفة ، آثره عديد من الفلاسفة منذ اليونان الى العصر الحاضر ، ومن حيث هو مجموعة اعتقادات ، كما ناقش في هذا البحث امكان وجود علاقة بين التصوف كتجربة ذاتية ، والعلم بما يدعو اليه في منهجه من موضوعية خالصة ، ولفت الأنظار الى أن بعض كبار الفلاسفة قد أمكنه أن يجمع بين النزعة الصوفية والنزعة العلمية ، ورأى في ذلك الجمع ، والتوفيق بين النزعتين ، سموا فكريا جعل من أصحابه فلاسفة بالمعنى الصحيح .

وعلى أساس من ايمان رسل بالعلم وبمنهجه شرع يستخدم التحليل الدقيق في بحثه هذا لحالات التصوف واعتقاداته ، واستطاع أن يستخلص للتصوف ، على اختلاف أزمنته وأمكنته خصائص عامة ، بحيث يمكننا القول انه اذا وجدت هذه الخصائص في فلسفة ما ، صح من جانبنا أن نصفها بأنها « **صوفية** » .

على أن محاولة رسل الابانة عن امكان الجمع بين النزعة الصوفية والنزعة العلمية لا يجب أن يفهم منها أنه قد استحال الى مدافع عن الصوفية ، فان هذا أمر لم يقصد اليه . كل ما في الأمر أنه أراد أن ينبه الاذهان الى امكان استفادة العالم من التجربة الصوفية ، وهو يعلن صراحة أن في التصوف عنصرا من الحكمة يمكن أن يستفاد منه ، وأن التصوف يمكن أن يمتدح من حيث أنه « **موقف تجاه الحياة** » ، لا من حيث هو عقيدة عن العالم ، وهذا هو الذى جعل رسل لا يوافق فلاسفة الصوفية على كثير من الآراء التى يذهبون اليها ، وهو ينقدها في بحثه هذا نقدا هادئا موضوعيا دقيقا ليبين ما تنطوى عليه من الفساد نتيجة المنهج الخاطىء الذى أدى بهم اليها ، **اذ أن أى مذهب صوفى ميتافيزيقى يتحدث عن العالم هو فى رأيه مذهب خاطىء** ، على الرغم من أن العاطفة التى أوجدته هى الملهم لما هو أفضل شىء فى الانسان ، فليس للصوفى اذن أن يزعم أنه يعطينا مذهبا عن العالم ، فهو بطبيعة منهجه لا يكشف لنا شيئا عما هو خارج الانسان ، أو عن طبيعة العالم بوجه عام .

والواقع أن ملاحظات برتراند رسل فى هذا البحث على جانب كبير من الأهمية فى دراسات التصوف . وهى لا تصدق فقط على التصوف فى الغرب وانما تصدق أيضا على التصوف الاسلامى .

فحينما كان التصوف الاسلامى « **موقفا تجاه الحياة** » ، وطريقة اساسها اصلاح النفس ، للوصول الى السعادة ، كان يجد قبولا وانتشارا على نطاق واسع كما كان يجد تقديرا واحتراما . أما حين استحال التصوف فى الاسلام الى فلسفة مغلقة تبنى مذاهب على أساس من منطق صوفى خاص كما هو الشأن عند فلاسفة الوحدة **كابن عربى وابن سبعين** ومن نحا نحوهما من فلاسفة الصوفية الذين اقحموا أنفسهم فى الكلام عن عالم الطبيعة ، محاولين تفسيره ، فانه فقد احترامه وكثر عليه الهجوم من جانب الفقهاء ولم يحظ بانتشار ما .

ولعل من أسباب تأخر الحضارة الاسلامية هو اقحام الصوفية أنفسهم فى مجال الفلسفة نقدا وتجريحا مما كان له أكبر الأثر فى انصراف الناس عن الاشتغال بها وبالعلوم التى كانت آنئذ مندرجة تحتها ، لقد انصرف المفكرون من المسلمين بوجه عام بعد حملة **الامام الغزالى** خصوصا الى بناء مذاهب صوفية لا تتحدث فقط عن الجانب الأخلاقى فى الانسان ، وانما تقحم نفسها فى البحث فى العالم ، عالم الظواهر على أساس فكرة معينة هى أنه عالم لا يتصف بالحقيقة ، فوجوده وجود وهمى .

ولو قدر للنزعة الصوفية أن تغنى النزعة العلمية بما فيها من روح التأمل الجادة ، والرغبة فى النفاذ الى الحقيقة العليا ، لاستطاع العلم أن يتقدم لدى المسلمين تقدما حقيقيا . أما اتخاذ جانب واحد هو جانب التصوف مع اهمال الجوانب الأخرى ، فهو من العوامل التى أدت بالحضارة الاسلامية الى ذبول بعد ازدهار .

ان برتراند رسل معيب حين يؤكد امكان الجمع بين الدافعين الصوفى والعلمى لدى المفكر الواحد ، معتبرا اياه قمة السمو .

ـ ٢ ـ

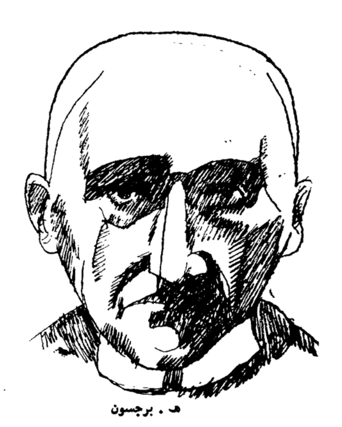
ومن أولئك الفلاسفة العظام فى رأى رسل ، الذين استطاعوا الجمع بين العلم والتصوف بشعورهم بالحاجة الى كل منهما ، **هرقليطس وأفلاطون** قديما :

فهرقليطس ، كما نعلم ، كان مؤمنا بالتغير المتصل فى العالم كله ، وكثير من أقواله يوحى الينا بأن الملاحظة العلمية كانت المصدر له . يقول هرقليطس :

« ان الأشياء التى أقدرها أكثر من أى شىء آخر هى موضوعات البصر والسمع والتعلم » ، وهذه ـ كما يرى رسل ـ هى لغة التجريبى الذى تكون ملاحظة الأشياء الخارجية بالنسبة اليه هى الضمان الوحيد للصدق . وهو يقول أيضا « **الشمس تتجدد كل يوم** » . وهذه الفكرة على ما يبدو فيها من المفارقة ، انما أوحاها اليه تفكير علمى ، وبدت له على أنها تفسر كيف تسير الشمس من الغرب الى الشرق أثناء الليل . وربما كانت ملاحظة الواقع هى التى أوحت اليه بنظريته الأساسية فى أن النار هى الجوهر الوحيد الباقى ، وكل الأشياء الأخرى ليست الا مظاهر عابرة بالنسبة اليها ، ففى عملية الاحتراق نرى الأشياء تتغير تماما ، بينما لهبها وحرارتها يصعدان الى أعلى فى الهواء ويختفيان . وفى رأيه « أن هذا العالم الذى لم يخلقه الهة ولا بشر ، ولكنه كان أزليا ، وهو كائن ، وسيكون الى الأبد ، نارا حية تشتعل بمقدار وتخبو بمقدار » ، « وهذه هى الصور التى تتحول اليها النار ، أولا البحر ، ثم نصف البحر أرض ، ثم نصفه الآخر أعاصير (دوامات هوائية) » هذه النظرية ، وان لم يعد العلم يقبلها ، الا أنها مع ذلك علمية فى روحها ، أى علمية من حيث المنهج الذى أدى اليها .

وربما كان العلم أيضا هو الذى أوحى الى هرقليطس بالقول المأثور عنه الذى ينسبه اليه أفلاطون وهو : « انك لا تنزل النهر الواحد مرتين لأن مياها جديدة تجرى من حولك باستمرار » .

ومع ذلك نجد لهرقليطس عبارة يقول فيها : « نحن ننزل ولا ننزل فى النهر الواحد (من حيث أن مياهه تتغير باستمرار) ، نحن نوجد ولا نوجد (من حيث أن الفناء يدب فينا فى كل لحظة) » . ان المقارنة بين هذه العبارة الاخيرة ـ وهى فى نظر رسل صوفية ـ مع تلك التى ذكرها أفلاطون وهى علمية ، تبين لك **أن النزعتين الصوفية والعلمية قد امتزجتا فى مذهبه** . ان هذا الشعور الصوفى العميق المتعلق بما يعتقد بشأن العالم هو الذى قاد هرقليطس الى أقوال أخرى نفاذه تتعلق بالحياة وبالعالم مثل : « الزمان طفل يلعب الشطرنج ان القوة الملكية فى



هـ . برجسون

يد طفل » ، وهـــذا تصور شعرى ، وليس علميا ، لانه يصور الزمان على أنه طاغية يحكم العالم ، كالطفل الطائش غير المسئول !

ان التصوف ايضـــا هو الذى جعل هرقليطس يؤكد وحـــدة الأضداد (لأنه كل شيء عنده هو كذا ولا كذا ، موجود وغير موجود) ، فهو يقول : « الخير والشر شيء واحد » ، « الأشياء كلها بالنسبة لله عدل وخير وصواب ، والناس هم الذين يعتبرون بعض الأشـياء خطأ وبعضها الآخر صوابا » . وكثير من آراء هرقليطس الأخلاقية قائم على أساس التصوف ، صحيح أن الحتمية العلمية هى التى أوحت اليه بهذه العبارة « خلق الانسان مقدر عليه » ، ولكـن الصوفى وحده هو الذى يمكنه القول : « كل حيوان يســاق الى المرعى قسرا » ، « الحـكمة واحدة ، أن نعرف العقل الذى يحرك كل شيء فى كل شيء » . هذه الأمثلة فى رأى رسل كافية للابانة عن طبيعة الرجل ، فان حقـائق العلم كما تبـدت له غذت شعلة روحه ، وعلى ضوئها استطاع أن يرى اعماق العالم . فى مثل هذه الطبيعة نرى الامتزاج الحقيقى بين الصوفى ورجل العلم ، وهو قمة السمو ، كما يعتقد رسل ، وهو شيء يمكن تحققه فى مجال الفكر .

ـ ٣ ـ

ويوجد نفس الدافعين ، الى التصوف والى العلم ، عنـــد أفلاطون أيضا ، وان كان من الواضح كما يقول رسل ، غلبة الدافع الصوفى عنده حيثما يكون هناك صراع بين الدافعين عنده ، وان **وصف أفلاطون للكهف** لهو التعبير الصـادق عن ايمانه **بمعرفة أكثر يقينـــا من تلك التى**



ب . اسبينوزا

للحواس . لقـــد تخيل افلاطون اناسا فى كهف مقيدين بسلاسل منـــذ طفولتهم ، واديرت وجوههم الى داخل الكهف ، فلا يستطيعون النظر الا امامهم ، فيرون أشباح تمر وراءهم ، ولما كانوا لم يروا فى حياتهم الا الاشباح ، فانهم يظنونها حقائق . فاذا استطاع أحدهم أن ينطلق من الكهف ، فانه ينبهر ، ويظل عند ظنه بأن العلم الحق هو معرفة الاشـــباح ، ولكنه سرعان ما يخرج عن تلك الحالة ، فينظر الى الأشياء فى ضوء الليل الباهت ، أو الى صـــورها فى الماء ، حتى تعتاد عيناه ضوء النهار شيئا فشيئا ، ويستطيع أن ينظر الى الأشياء نفسها ، ثم الى الشمس التى هى مصـــدر كل نور . فالكهف فى هذا المثال هو عالمنـــا المحسوس ، وادراك الأشباح هو المعرفة الحسية ، والأشياء الحقيقية هى المثل ، والشمس مثال الخيـر أرفع المثل ، ومصـــدر الوجود والكمال . فالفيلسوف اذن عنـــد أفلاطون هو الذى يرى الحقيقة ببيان مباشر ، وهى الحقيقة التى خفيت عن سائر الناس ، فينتقل من عالم الظلال والأشباح الى عالم الحقيقة . ان فى تشبيه الكهف عنـــد أفلاطون ، وفى كثير من تعاليمه ، يوجـــد تطابق بين ما هو خـــير وما هو حق وهـــو أمر نجـــده أيضـــــا فى التـــراث الفلســفى ولا تزال له فعاليته حتى فى أيامنا هذه . وبمثل هذه النظرة التى تجعل للخير وظيفة التقنين ، فصل أفلاطون بين الفلسـفة والعلم . وفى رأى رسل أن هذا الانفصال أمر عانت منه الفلسفة ، كما عانى منه العلم ، وهما لا يزالان يعانيان منـــه الى الآن . والذى يجب على رجل العلم هو أن يطرح أهواءه مهما كانت حينما يدرس الطبيعة ، وكذلك يجب على الفيلسوف أن يفعل نفس الشيء اذا أراد أن يحقق الصدق . وليس للاعتبارات الأخلاقية أن تملى علينا ما يجب أن يكون عليه الصواب .

ومع ذلك فهناك عبارات عند أفلاطون تظهر لنا الجانب العلمى من عقليتـــه ، وأنه كان متنبها الى ما سبق ذكره ، من أكثرها جدارة بالذكر تلك التى يشرح فيها **سقراط** ، وهو شاب صغير ، نظرية المثل **لپارمينيدس** ، فبعد أن بين سقراط أن هناك مثالا للخير ، ولكنه ليس كسائر الأشــــياء كالشعر والطين والقذارة ، ينصحه پارمينيدس قائلا : « لا تحتقر من الأشـياء شـيئا حتى أوضعها » ، فمثل هـــذه النصيحة تظهرنا على طبع علمى حقيقى .

وعلى البصيرة الصوفية التى تريد النفاذ الى الحقيقة العليا والى خير أسمى يخفى عليها ، أن تتحد مع هـــذا الطبع اللامتحيز ، فتحقق الفلسفة بذلك أعظم امكانياتها ، وانه للفشل فى هذا السبيل هو ما جعل من فلسفات مثاليـــة فلسفات هزيلة لا حيـاة فيها ، ولا مضمون . **انه بالتزاوج مع عالم الواقع فقط تكون مثلنا ذات ثمرة ، اما اذا انفصلت عنه فانها تظل عقيمة . والتزاوج مع العالم لا يتحقق عن طريق « مثال » يخلع نفسه من الواقع ، أو يطلب مقدما أن يأتى العالم متطابقا مع ما يريد .**

— ٤ —

لقـــد كان بارمينيدس نفسه مصدر نوع خاص من التصوف له اهميته ، يتخلل فكر افلاطون ، وهو التصوف الذى يمكن أن يسمى « تصوفا منطقيا » لانه معبر عنه فى صورة نظريات فى المنطق . وهذا التصوف الذى يبدو أنه ظهر بظهور بارمينيدس يسود استدلالات كل الصوفية الميتافيزيقيين الكبار منذ عصره الى عصر هيجل وتلاميذه من المحدثين . يقول بارمينيدس ان الحقيقة غير مخلوقة ، غير فانية ، لا تتغير ولا تنقسم . وهــو يؤمن بالوجود الواحد . والقضية التى يدور حولها بحثه — ولا يمكن ان يقال انها لا تجد لها مكانا فى فلسفة هيجل — « انك لا تستطيع أن تدرك اللاوجود لان ذلك مستحيل ، ولا أن تعبر عنه بالقول ، لأن ما هو موضوع للتفكير ، وما هو وجود ، شيء واحد » . فالحقيقة الأولى هى « أن الوجود موجــود ، ولا يمكن ألا يكون موجودا » و « أن الفكر قائم على الوجود ، ولولا الوجود لما وجد الفكر » . والوجــود عنـــده قديم بالضرورة لامتنــاع حدوثه من اللاوجود ، ويمتنع أن يرجح حدوثه مرجح فى وقت دون آخر . وليس للوجود عنده ماض ولا مستقبل ، لان ما هو ماض هو مما يمكن التعبير عنه بالقول ، وما هو موضوع للفكر ويمكن التعبير عنـــه بالقول ، فهـــو موجود ، فالماضى لا يزال موجودا .

— ٥ —

وينتهى رسل من تحليله لاحوال التصوف واعتقاداته الى القول بأن ثمة أربع خصائص تميز فلسفة التصوف عن غيرها فى كل العصور ، وفى كل أنحاء العالم ، وهى الفلسفة التى وجدت عند كل من هرقليطس وأفلاطون وبارمينيدس ، والتى ناقش نظرياتها آنفا ، وعند غيرهم ، وهذه الخصائص عنده هى باختصار :

أولا : الاعتقـــــاد فى الكشـــف (intuition) ، أو البصـــيرة (insight) منهجـا فى المعرفـة ، مقابلا للمعرفة التحليلية الاستدلالية .

ثانيا : الاعتقاد فى الوحـدة ورفض التضاد والقسمة أيا كانت صورها .

ثالثا : انكار حقيقة الزمان

رابعا : الاعتقـــاد فى أن الشر محض شيء ظاهرى ، ووهم مترتب على القسمة والتضاد اللذين يحكم بهما العقل التحليلى .

وفيما يلى بيان لكل خاصية من هذه الخصائص :

— ٦ —

البصيرة عنـــد الصوفية تقابل المعرفة التحليليـة الاستدلالية عند العلماء . وهم يؤمنون بطريق للحكمة مباغت ، ويهـز الاعماق ، الالزام من خصائصـه . وهم فى نفس الوقت لا يؤمنون بالدراســـة المتأنيـــة للظواهر الخارجيـــة ، المعتمدة كليـــة على الحواس ، والقابلة للخطأ . ولابد أن من لديهم المقدرة على الفناء فى هـــذه العاطفة الباطنة ، قد عانوا الشعور الغريب بأن الموضوعات العادية (التى يكون ادراكها مشتركا) لا حقيقة لها ، كما عانوا الغيبة عن أمور الحياة الدنيوية ، وهى غيبة يفقد معها العـــالم الخارجى بالنسبة اليهم أهميته . فالجانب السلبى من التعليم الصوفى يتمثل فى أمرين : الشك فى المعرفة العادية ، وتمهيد الطريق لما يبدو أنه حكمة أسمى . وكثير من الناس الذين اعتادوا مثل هذه التجربة السلبية لا يتجاوزونها ، فهى بالنسبة اليهم الطريق الوحيد الى عالم أفسح .

وتكون الاعتقادات التى يصل اليهـــا الصوفية ثمرة التأمل فيما حصلوا عليه فى لحظة البصيرة . وأول وأعظم النتائج المباشرة للحظة الاشراق الصــوفى هى الاعتقاد فى وجود ذلك الطريق للمعرفة ، والذى يمكن ان يسمى الهاما أو بصيرة أو كشفا فى مقابل الحس ، والعقل ، والتحليل وهذه المناهج الاخيرة ينظر اليها عند الصوفية على أنها دلائل عمياء تقود الى مستنقع الوهم ! .

ويرتبط بالاعتقاد بطريق للمعرفة غير الطريق العادى ، ارتباطا وثيقا ، تصور الحقيقة الكامنة وراء عالم الظواهر على انها مختلفة عنه تماما . وينظر الصوفى الى هـــذه الحقيقـــة باعجاب يصل غالبا الى حد العبادة . وهى لا تنكشف لمرائى الحواس الا بقدر ضئيل ، ويمكن للانسان أن يتألق فى مجدها . ان الشـــاعر والفنان والمحب انما يسمون وراء مثل هـــذا المجد ، والجمال الاخاذ الذى ينشدونه ان هو الا انعكاس ضئيل لشمسها . ان الصوفى يحيا فى النور الكامل ، وما يبحث عنه الآخرون بما تشوبه الشوائب ، يخلصه هو بنوع من المعرفة تعتبر كل معرفة أخرى بالنسبة اليه جهلا .

ويمضى برتراند رسل بعد ذلك الى مناقشة تفصيلية لوجهة النظر الصوفيةالسابقة المتعلقة بالتفرقة بين الكشف والعقل ، فيقول انه عن حقيقـــة عالم التصوف أو عدم حقيقة لا يعلم شيئا ، وأنه ليس لديه الرغبة فى انكاره ، ولا فى القول بأن البصيرة ليست حقيقية . كل ما يرغب فى تأكيده — وهنا يجب أن يكونالموقف العلمى هو الحاكم — أن هذه البصيرة الصوفية لا شاهد عليها ، وغير مدعمة ، مما يجعل منهـا ضمانا غير كاف للصدق ، وذلك على الرغم من أن معظم ما هو أكثر الاشياء صدقا — وهذه حقيقة — قد أوحته الينا هذه البصيرة .

ويشير رسل الى انه من الشائع أن يقال بتقابل بين الغريزة والعقل . ولقد كانت كفة العقل عند مفكرى القرن الثـــامن عشر أرجح ، ولكن بتأثير من روسو ثم الحركة الرومانســـية (فى القرن التاسع عشر) أعطيت للغــريزة افضلية نتيجـــة الثورة على صور الحكم والفكر الزائفة آنذاك ، ولا أن الدفاع العقلى الخالص عن اللاهـــوت التقليدى أصبح صعبا شيئا فشيئا بواسطة أولئك الذين شعروا بأن فى العلم تحديا للمذاهب التى ربطوها بنظرة روحية للعالم .

وبرجسون (١٨٥٩ م - ١٩٤١) هـو المثل الذى يضربه رسل للفلاسفة الصوفية الذين رفعوا من شأن الغريزة ، فانه مستخدما اسم الكشف (intuition) يرفع من شأن الغريزة ، ويجعل منهـا الحكم الوحيد للصدق الميتافيزيقى .

ولكن التقابل بين الغريزة والعقل عنـد برجسون فى رأى رسـل وهمى . ذلك أن الغـريزة أو الكشف أو البصيرة تتأدى بنـا الى اعتقاد ما ، يقبله العقل أو يرفضه ، والقبول معناه أن العقل وجد هذا الاعتقاد متفقا مع اعتقادات أخرى ليست أقل غريزية ، **فالعقل فى حقيقتـه قوة منظمة ضابطة أكثر منه قوة خالقة .** أما حينما تتعارض الغريزة مع العقل أحيانا فهذا يكون بالنسبة الى الاعتقادات الفردية التى تؤخذ بشكل غريزى ، ويكون لها نوع من الالزام لا يمكن معه التخلى عنها ، حتى فى حالة عدم اتساقها مع اعتقادات أخرى . **ان الغريزة شأنها شأن كل الملكات الانسانية معرضة للخطأ .** صحيح أن الغريزة لا تكون أقل تعرضا للخطأ الا فى الأمور العملية التى يكون الحكم الصحيح بالنسبة الينا فيها معينا على البقاء ، فالصداقة والعداوة مع الآخرين على سبيل المثال مما يشعر الانسـان به بنوع من التمييز خارق ، حتى لو كان هناك تفكر متقن ، ولكن حتى فى مثل هذه الأمور يتأثر المرء خطأ عن طريق تحفظ الغير أو نفاقه . فلابد فى رأى رسل من أن يتوسط العقل لاختبـار التوافق بين الاعتقادات الغريزية وغيرها ليتبين العقل مصـادر الخطأ الممكنة فى هذا الجانب أو ذاك ، ومن ثم لا تقابل بين العقل والغريزة .

ولكن ماذا يقصد برجسون بالكشف فى مقابل العقل ؟ يقول برجسون : « يوجد طريقان مختلفان اختلافا عميقا لمعرفة شىء من الأشياء : **الأول يقتضى منا أن ندور حول الموضوع ، والثانى أن ندخل فيـه .** الأول يعتمد على وجهة النظر التى نتخذها ، وعلى الرموز التى بواسطتها نعبر عن أنفسنا ، والثانى لا يعتمد لا على وجهة نظر ، ولا على أى رمز . النوع الأول من المعرفة يمكن أن يقال عنه انه يقف عند ما هو نسبى ، والثانى عند تلك الحالات التى يمكن أن نصل فيها الى المطلق » . وثانى هذين الطريقين - وهو ما يسميه بالكشف - هو كما يقول « نوع من التعاطف العقلى يضع الانسان به نفسه حيال موضوع من الموضوعات لكى يندمج مع ما فى ذلك الموضوع من أصالة فريدة ، وبالتالى مع ما ليس فى الامكان التعبير عنه » .. ولكى يوضح لنا برجسون ما يعنيه يذكر لنا معرفة النفس ، فهناك فى رأيه حقيقـة واحدة ، على الاقل - يمكننا جميعا أن نستمدها من داخل بالكشف وليس بالتحليل البسيط ، انهـا ذاتنا فى انسيابها فى الزمان » .

ان برجسون يرفض رفضـا تاما المعرفة المستقاة من خلال العلم والادراك المشترك ، ويبرر ذلك بأن العقل محض ملكة عملية لتحقيق التقدم البيولوجى ، ولأنه توجد أعمال غريزية فائقة فى الحيوان (لدى النمل والنحل مثلا) ، كما أن هناك خصائص للعالم يعجز العقل عن تفسيرها ، ولا كذلك الكشف الذى يمكنه فهمهـا . **ان ما يميز الانسـان عنـد برجسون هو العمل وليس الحكمة ، فهو انسان صانع قبل أن يكون انسانا حكيما .**

ولكن رسل يعترض على وجهة النظر هذه بأنه ليس العقل وحـده هو الذى تطور من أجل النفع ، وانما « الكشف » أيضـا قد تطور لأنه نافع . والكشف والعقل نافعان فقط حينما يعطيان الصدق ، وضاران حينما يعطيان الكذب . ان العقل عند الرجل المتحضر ، شأنه شأن القدرة الفنية ، قد تطور مصادفة من حيث منفعة الفرد ، ولكن يبدو من ناحية أخرى أن الكشف يتلاشى أمره كلما ازدادت الحضارة ، فهو - وهذه بمثابة قاعدة - أعظم لدى الأطفال عنـه لدى البالغين ، ولدى غير المتعلمين عنه لدى المتعلمين . وربما كان لدى الكلاب يفوق أى شىء آخر منه لدى أفراد الانسان . **ان أولئك الذين يرون مع هذه الحقائق الأخذ بالكشف يجب عليهم فى رأى رسل أن يرجعوا الى الوراء ، الى حياة التوحش ، وأن يلبسوا لباس الغـابات ، ويعيشـوا على الحبوب والفواكه !** .

ان الكشف عند برجسون ليست له العصـمة التى يدعيها له ، فان أفضل مثال له وهو معرفة الانسـان لذاته أمر يضرب به المثل فى الصعوبة . وخـذ هذا المثل : ان معظم الناس فى طبيعتهم ضعة وغرور وأحقاد ، وهم لا يشعرون بها تماما ، على الرغم من أن أخلص أصدقائهم يمكنهم أن يلاحظوها فيهم بدون أى صعوبة . فالكشف قابل للزلل كالعقل سواء بسواء ، وكثيرا ما ينخدع الناس بما يقع فيه الكشف من أخطاء . **والتجربة تثبت لنـا أن المناهج العقلية المتأنية الباحثة فى تؤدة هى - على المدى الطويل - المناهج التى يعتمد عليها .**

ويؤكد برجسون فيما يؤكد أن العقل لا يمكنه أن يعالج الا الأشياء التى تماثل ما أعطتـه لنا التجربة فى الماضى ، بينما الكشف له القدرة على النفاذ الى ما هو فريد وجديد فى اللحظة الحاضرة . أما عن وجود شىء فريد وجديد فى كل لحظة ، فهذا مما يسلم به رسل ، ولكن المعرفة التى نعطاها من هذا النوع تتم عن طريق الاحساس ، ولا تتطلب فى رأى رسل أى ملكة خاصة كشفية لكى نحصل عليها . **ليس العقل ولا الكشف اذن همـا** المصدر للمعطيات الجديدة ، وانما الحس هو المصدر لها . وليست الغريزة أو الكشف أو الارادة الا الصور الأقدم من الأنشطة التى تربطنا بالأجيال البعيدة من الحيوان ، والكائنات الشـبيهة بالانسـان ، فى سلم التطور . والفلسفة الحقيقية لا تمثل رجوعا كهذا الى الوراء ، انها حرفة الحضارة على أعلى مستوياتها ، وتتطلب من أجل نجاحها تحررا من حيـاة الغريزة .. فلابد اذن أن **يعلو العقل على الكشف .** ويشيد رسل بالمنهج العلمى

فى مقابل تأكيد الاعتماد على الكشف ، كما يشيد بما دعت اليه الأديان العالمية الكبرى فى مجال المعرفة من افساح دائرة التأمل ، والدعوة الى التحرر من الشواغل العملية ، والروح الموضوعية .

ـ ٧ ـ

والخاصية الثانيـة من خصائص التصوف فى رأى رسل الاعتقاد فى الوحـدة ، ورفض التضاد والقسمة أيا كانت . اننا نجد **هرقليطس** يقول : « الخير والشر شىء واحد » ، « نحن ننزل ولا تنزل الى النهر الواحد ، نحن نوجـد ولا نوجـد » . وتأكيد **بارمينيدس** على أن الحقيقة واحدة ، انما يتأتى من اعتقاده فى الوحدة . وهـذه الفكرة عنـد **أفلاطون** أقل ظهورا ، وان كان قد وضعها فى اعتباره فى نظريته فى المثل ، ولكنها تعود عنده الى الظهور فى نظريته فى أولية الخير . **والاعتقاد فى الوحدة عند الصوفية ثمرة لحظة الاشراق التى تكشف عن الوجود فى كل الأشياء** ، وهى فى نطاق الدين تعرف بوحدة الوجود وفى نطاق العلم تعرف بالواحدية .

ان ثمة منطقا محكما يبدأ من **بارمينيدس** ويبلغ مداه عنـد **هيجل** وأتباعه ، تطور بالتدريج ليثبت أن الكون كله واحـد ، غير منقسم ، وأن ما يبدو على أنه أجزاء متكثرة فيه قائمـة بذواتها محض وهم . وعن طريق بارمينيـدس انتقل هذا التصوف الى الغرب ، وهو تصوف قائم على حجة منطقية وهى استحالة العدم ، ومعظم المذاهب الصوفية التى تلته هى ثمرة هذه الفكرة الرئيسية .

ويرى رسل أن المنطق المستخدم فى الدفاع عن التصوف منطق خاطىء ، وقابل لنقد فنى ، فالاعتقاد بحقيقـة تختلف عما يبدو للحواس اعتقاد قوى لا يقاوم عنـد الصوفية والميتافيزيقيين ، ويأتى ثمـرة حالة عاطفيـة معينة ، وطالما كانت هذه الحالة سائدة ، فان الشعور بالاحتياج الى المنطق لا يكون موجـودا ، ومن ثم فان أكثر الصوفية نشـاطا لا يستخدمون المنطق ، وانمـا يحتكمون مباشرة الى ما تعطيه لهم البصيرة (ومثل هذا التصوف الاخير نادر فى الغرب) ، ولكن عندما تخمد تلك الحالة العاطفية ، فان الرجل الذى اعتاد الاستدلال سيبحث عندئذ عن أسس منطقية يبنى عليها اعتقاداته التى وجدها فى نفسه وحيث ان هـذه الاعتقادات موجودة لديه فعلا ، فانه سيرحب بكل أساس منطقى يقترح نفسه اذا ما جاء موافقا لبصيرته ، مثل هذا المنطق الذى ينتج فى هذه الظروف يجعل معظم الفلاسفة غير قادرين على أن يتحـدثوا عن أى شىء يتعلق بعـالم العلم والحيـاة اليومية ، ولو كان لديهم الاهتمام بأن يقدموا شيئا عنه لكان من المحتمل أن يكتشفوا أخطاء منطقهم ، ولكن معظمهم كانوا أكثر اهتماما باثبات عدم حقيقـة هذا العالم ، والاهتمام بعالم آخر يفوقه . وقد اعتقد بعض تلاميذ أولئك الصوفية الذين اصطنعوا المنطق أساسا لتصوفهم أنهم بمحاولتهم هذه قد بعدوا عن حالة الاشراق المفاجىء الذى بدأوا منـه ، لأن النزعة الى المنطق لا يشعر بها الصوفى حين يكون فى حالته الصوفية ، ومن هنا كانت نظريات التصوف القـائمة على أسـاس المنطق نظريات جافة .

وأهم نقد يوجهه رسل الى **منطق الصوفية هو انه منطق قائم على فكرة مسبقة** ، فهو ليس منطقا موضوعيا ولا مخلصا ، ويثيره كره معين ، وحقد دفين نحو عالم العلم والادراك المشترك . ان كل واحد منا يعلم أنه حين يقرأ لكاتب من الكتاب من أجل نقض آرائه ، لن يصل الى فهم هذا الكاتب ، وكذلك فاننا اذا كنا نقرأ عالم الطبيعة مع اعتقاد سابق بأنه وهم ، فهذا يحول بيننا وبين فهمه .

ـ ٨ ـ

والعلاقة أو الخاصـية الثالثـة لمعظم الميتافيزيقيين الصوفيين هى انكار حقيقة الزمان ، وهى نتيجة انكار القسمة ، **فاذا كان الكل واحدا ، فان التمييز بين الماضى والمستقبل محض وهم** . وقد رأينا هذه النظرية ظاهرة عند بارمينيدس ، وهى أيضا فيما بين المحدثين رئيسية فى مذهبى كل من **سپينوزا وهيجل** .

ويصدر الصوفى فى عقيـدته هـذه عن لحظة البصيرة الصوفية كما يقول **جـلال الدين الرومى** مثـلا فى « **الفتوى** » :

« الماضى والمستقبل هما ما يحجب الله عن شهودنا « اقذف بهما الى النار فالى متى ستظل مقسما بين هاتين النسبتين كقصبة مزمار » ! .

على أن الحجج التى يسوقها الصوفية بشأن عدم



الغزالى

حقيقة الزمان وعالم الحس هى حجج وهمية وخاطئة فى راى رسل . ان الماضى والحاضر يجب النظر اليهما على انهما حقيقتان كالحاضر ، صحيح أن شيئا من التحرر عن عبودية الزمان أمر ضرورى للفكر الفلسفى ، ولكن اهمية الزمان عملية أكثر منها نظرية وان مشاعرنا تجاه الماضى تختلف تماما عن مشاعرنا تجاه المستقبل . والسبب فى هذا الاختلاف عملى ، لان رغباتنا تستطيع أن تؤثر على نحو ما فى المستقبل وليس فى الماضى ، وكل مستقبل فانه سيصبح يوما ما ماضيا ، فالاختلاف بين الماضى والمستقبل ليس اختلافا ذاتيا ، وانما هو اختلاف فى العلاقة بنا ومن يريد أن ينظر الى العالم نظرة حقيقية فعليه أن يرتفع بنفسه فوق طغيان الرغبات العملية ، ويجب عليه أن يتعلم كيف يتغلب على الخلاف فى الموقف تجاه الماضى والمستقبل ، وأن يرى مجرى الزمن كله بنظرة شاملة .

ويرى رسل أن فلسفة كل من **نيتشه** والبراجمانزم **وبرجسون** ترى التطور من الصور الأدنى من الحياة الى الانسان ، القانونى الأساسى فى الكون ، وبهذا تقبل الفصل بين « المتقدم » و « اللاحق » . وان الدوافع التى أوحت بهذه الفلسفة — خصوصا عند **دارون** — هى دوافع عملية ، فيسود فيها مثلا مشكلة المصير الانسانى ، أو مصير الحياة ، وتهتم بالأخلاقيات والسعادة أكثر من اهتمامها بالمعرفة التى تطلب لذاتها . واذا كانت الفلسفة تريد الوصول الى الصدق فانه يجب أن يتحقق الفلاسفة أولا وقبل كل شىء بحب البحث العقلى الموضوعى الذى يميز رجل العلم الحقيقى .

أما المعرفة المتعلقة بالمستقبل ، التى تهتم بمصير الانسان ، فهى ممكنة فى حدود ضيقة وانه لمن المستحيل القول كيف تتسع هذه الحدود بتقدم العلم . ولكن ما هو مؤكد هو أن أى فرض عن المستقبل فانه ينتمى من حيث موضوعه الى علم ما من العلوم الجزئية ، ويجب أن يتأكد بمناهج هذا العلم . ويجب على الفلسفة أن تحتفظ لها بمجال خاص غير مجال العلوم ، وأن تهدف نحو النتائج التى لا تستطيع العلوم الأخرى لا أن تثبتها ولا أن تنفيها . ومذهب التطور حين يقوم على فكرة الترقى الذى هو سير من الأسوأ الى الافضل ، يجعل من فكرة الزمان حاكما له أكثر من خادم له ، وعلى هذا فان مثل هذه الفلسفة تفقد الحياد الفكرى الذى هو مصدر لكل ما هو أفضل شيىء فى الفكر والشعور الفلسفى . ويقول برتراند رسل ان الميتافيزيقيين طالما أنكروا حقيقة الزمان ، وانا لا ارغب فى أن أفعل ذلك وانما ارغب فقط فى أن احتفظ بالنظرة العقلية التى أوحت بانكاره ، وهى النظرة التى تراعى فى الفكر ، الماضى على أنه له نفس الحقيقة التى للحاضر ، ونفس الأهمية التى للمستقبل . يقول **سبينوزا** : « انه طالما كان الذهن يتصور شيئا باملاء العقل ، فانه يتأثر بمقدار متساو بما اذا كانت الفكرة متعلقة بما هو مستقبل أو ماض أو حاضر » ان هذا التصور وفقا لما يمليه العقل هو ما وجده رسل ناقصا فى الفلسفة القائمة على فكرة التطور .

— ٩ —

والخاصية الرابعة والأخيرة للتصوف فى راى رسل هى الاعتقاد فى أن الشر محض شىء ظاهرى ، ووهم مترتب على القسمة والتضاد اللذين يحكم بهما العقل التحليلى . ولكن التصوف لا يذهب مثلا الى القول بأن أمورا مثل القسوة هى خير ، وانما ينكر أنها ذات وجود فعلى لانها انما تنتمى فقط الى العالم الادنى ، عالم الأشباح الذى نتحرر منه بواسطة البصيرة أو الرؤية . ونجد فى بعض الأحيان عند هيجل — وعند سبينوزا من الناحية اللفظية على الأقل — أن ليس الشر وحده هو الذى يعتبر وهما ، ولكن الخير أيضا له هذه الصفة . **وما يميز التصوف فى كل الأحوال هو انتفاء الغضب والاعتراض ، والتعقل فى سرور** ، وعدم الاعتقاد فى حقيقة الانقسام بين معسكرين متعاديين هما الخير والشر . هذا الموقف هو ثمرة مباشرة لطبيعة التجربة الصوفية ، فيرتبط مع الاحساس بالوحدة شعور بالطمأنينة لا حد له .

وهرقليطس خير من يمثل هذا الموقف الذى سلف ذكره بازاء الخير والشر ، فهو يقول : « الخير والشر شىء واحد » ، وهو يقول أيضا : « كل الأشياء بالنسبة لله عدل وخير وصواب ، والناس هم الذين يعتبرون فقط بعض الأشياء خطأ وبعضها الآخر صوابا » . ومثل هذا الموقف موجود أيضا لدى سبينوزا الذى يستخدم اصطلاح « الكمال » حين يريد التحدث عن الخير الذى ليس انسانيا خالصا ، فهو يقول : « أعنى بالحقيقة والكمال شيئا واحدا » ، ولكنه فى موضع آخر يقول : « سأعنى



افلاطون

بالخير كل ما نعلم بالتأكيد أنه نافع لنا » . فالكمال ينتمي بطبيعته الى الحقيقة ، والخير الى أنفسنا والى احتياجاتنا ، ولا يوجد اذا نظرنا اليه نظرة موضوعية . مثل هـــذا التمييز في رأى رسل ضروري لفهم النظرة الأخلاقية للتصوف .

هناك اذن في عالم الظواهر انقسام بين ما هو خير وما هو شر ، كما يوجــد نوع من الخير الاسمى ، هو الحقيقة ، وهو لا يقابل بأى نوع من الشرور النسبية . وليس ثمة أساس منطقي لهذا الاعتقاد سوى التسليم بأن الخير والشر ذاتيان ، فما هو خير هو فقط شيء نشعر بازائه شعورا ، وما هو شر نشعر بازائه شعورا آخر .

ولكننا في حياتنا اليوميـــة يتعين علينا الاختيار ، ولابد لنا من أن نفضل فعلا من الأفعال الممكنة على فعل آخر ، أو ، على الاقل ، نميز بين ما هو أفضل وما هو أسوأ ، وهذه التفرقة تتعلق في الحقيقة بالفعل ، أى تتعلق بما يعتبره التصوف عالما وهميا . أما في حياة الفكر ، حيث لا تلح مطالب الفعل ، يمكن التغلب على مثل هذه الثنائية الأخلاقية بين الخير والشر .

واذا كانت لدينا الرؤية الصوفية للعالم ، وما يتجلى فيه من مرائى ، على أنه يكتسى بنور سماوى ، فانه يمكن القول بوجود خير أسمى أعلى من ذلك الذى يتطلبه الفعل ، وأن ذلك الخير يغمر العالم كله ، وهذا الحب الكلى لكل ما يوجد ، ذو أهمية قصوى من حيث الســلوك والسعادة في الحياة ، ويعطى للعاطفة الصوفية قيمة لا يمكن تقديرها ، وذلك اذا طرحنا أى نظريات يمكن أن تقام على أساس هـــذه العاطفة . صحيح أن العاطفة الصوفية تكشف عن امكان تحقق الطبيعــة الانسانية ، وحياة أسمى وأكثر حرية أى حياة تتحقق عن أى طريق آخر ، ولكنها لا تكشف عما ليس بانسانى ، أو عن طبيعة العالم بوجه عام . والحقيقة أن الخير والشر ، وحتى الخير الأسمى الذى يراه التصوف في كل مكان ، ليست جميعـا الا انعكاسات لعواطفنا الخاصة بالنسبة للأشياء الاخرى ، ولكنها ليست جزءا من جوهر الأشياء كما هى عليه في ذواتها .

وترتبط فلسفة التطور ، من خـــلال فكرة التقدم ، بالتصور الثنائى الاخلاقى ، فهناك أسوأ وأفضل ، فهى بهذا لا تبتعد فقط عن البحث الذى يطرح الخير والشر جميعا من اعتباره ، وانما عن العقيدة الصوفية في خيرية كل شيء ، وعلى ذلك يصبح التمييز بين الخيـر والشر في هذه الفلسفة أيضا حاكما مستبدا .

ويذهب رسل الى ضرورة طرح جميع الاعتبـــارات الأخلاقية من نطاق الفلسفة ، وهذا هو في حد ذاته « تقدم أخلاقى » ، مع ما قد يبدو في ذلك من تناقض . فالفلسفة العلمية بمعنى الكلمة لا شأن لها بالتفرقة بين ما هو خير وما هو شر ، فان هذه التفرقة ليست مجردة فتدخل بذلك في نطاق الفلسفة . فالحب والكره على سبيل المثال ، وهما يتقابلان من الناحية الأخلاقية ، هما بالنسبة الى الفلسفة تقريبا موقفان يتماثلان بازاء الأشياء ، وهمـا بهـذا يكونان موضوعا لعلم النفس . **واذا اردنا أن نكون علميين فعلينا أن نتذكر أن عالم الطبيعة او عالم الكيمياء ليس مطالبا بأن يبرهن على الأهمية الأخلاقية لأيوناته أو ذراته . وليس المتوقع من عالم البيولوجيا أن يبرهن على منفعة النباتات أو الحيوانات التى يشرحها .** لقد كان علم الفلك يدرس قديما لايمان الناس بالتنجيم ، اذ كان المعتقد أن حركات الكواكب لها أعظم التأثير على حياة الكائنات البشرية . ولكن لما تلاشت هذه العقيدة وابتدأت الدراسة الموضوعية المحايدة لعلم الفلك ، فان كثيرين ممن كان يستغرق التنجيم اهتمامهم قرروا أن علم الفلك ذو أهمية قليلة تجعله جديرا بالدراسة ! وكذلك كان علم الطبيعــة كما تصوره لنـــا محاورة طيماوس لأفلاطون يهدف الى بيان أن الأرض جديرة بالاعجاب . أما عالم الطبيعة المحدث فعلى العكس من ذلك ، وعلى الرغم من أنه ليست لديه الرغبة في انكار أن الأرض تدعو الى الاعجاب ، فانه ليس معنيـــا ، كعالم الطبيعــة ، بخصائصها الأخلاقية ، وهل هى خير أو شر ، ولكنه يعنى فقط باستخراج الحقائق . **وكذلك الأمر في علم النفس لابد من طرح اعتبار الطبيعة الانسانية على أنها خير أو شر ، لأن هذه التفرقة مهمـة فقط في مجال العمل .** وقد وجد منذ القرن الماضى علم نفس محايد من الناحية الأخلاقية ، وهذا الحياد أصبح ضروريا للتقدم العلمى .

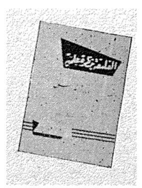
ان الاعتقاد القائل بأن الخير والشر مفتاح لفهم العالم قد خرج من مجال العلوم الجزئية ، فوجد له ملجأ في الفلسفة ، ولكن الفلسفة أيضا ــ اذا أرادت الا تبقى نظاما للاحلام السارة ــ عليها أن تخرجه نهائيا من مجالها ، فان أولئك الذين يبحثون عن الحقائق فقط ، لا عما هو خير وما هو شر ، هم الأكثر قابلية لتحصيل الخير من أولئك الذين يرون العالم من خلال أهوائهم الشخصية . ان الفلسفة التى لا تفرض تصوراتها للخير وللشر على العالم لهى الفلسفة الأكثر قابلية للحصول على الصدق ، وهى على موقف أخلاقى أسمى من موقف يقفـــه المذهب التطورى ، والمذاهب الفلســـفية التقليـــدية ، التى لا تكف عن تقييم العالم .

ان الفلسفة العلمية هى أقرب الى الموضوعية من أى طريق بشرى آخر ، وان الفلسفة التطورية قد فشلت ، على الرغم من استنادها الى حقائق علمية جزئية ، في أن تكون فلسفة علمية لعبوديتها لفكرة الزمان ، وشواغلها الاخلاقية ، وغلبة اهتماماتها المتعلقة بالحيـــاة الدنيا ، وبالمصير . أما الفلسفة العلميـــة فهى فلسفة اكثر تواضعا ، تتدرج شيئا فشيئا ، وأكثر عمقا ، وتقدم صورة لما هو خارجى اقل بريقا من تلك التى ترضى آمالنا الخادعة ، وهى محايدة بالنسبة للمصير ، وأكثر مقدرة على تناول العالم ، بدون أى فرض علينا من جانب حاجاتنا الانسانية والوقتية .

أبو الوفا التفتازانى

واحدية محايدة
بين العقل والمادة

دكتور عزمي إسلام



كان تحليل العالم ، أو فكرتنا عنه ، من أهم المشكلات التى شغلت أذهان المفكرين والفلاسفة منذ عهد بعيد . ولقد انقسم المفكرون تجاه هـــذا المبحث أقساما متعددة وسلكوا فيه شعابا مختلفة ، على الرغم من أن البحث فى هذه المشكلة كان يدور حول فكرتين متقابلتين همـا فكرة **المادة** وفكرة **العقل** . وذلك بنـاء على تقسيم الميتافيزيقا التقليدية العالم المعروف قسمين : العقل ، والمادة ، وعلى تقسيم الكائن البشرى قسمين : **الجسم والروح** . وبناء على هـــذا التقسيم الثنائى الى ما هو مادى من جانب ، وما هو عقلى أو روحى من جانب آخر ، يمكننا أن نتبين على الأقل ثلاث فئات من الفلاسفة ، كل فئة منها تتناول المشكلة من زاوية خاصة بها :

ثلاث فئات من الفلاسفة

فهناك فئة يذهب أصحابها الى أن المادة وحدها هى الحقيقـــة ، أما العقل فمن وهم الانســـان ، وهؤلاء هم **الفلاسفة الماديون الذين يذهبون الى أن الوجود وجود مادى وما العقل اذا حللنـــاه الا ضرب من ضروب المادة قد اتخذ أسلوبا معينا** ، أو هو مجرد وظيفة من وظائف المادة أو صفة من صفاتها . ويتمثل هذا الاتجاه قديما عند **ديموقريطس** من الفلاســـفة الذريين ، وحديثا عند **توماس هوبز وتولاند وهولبـــاخ** ودعاة المادية المعاصرة بأشكالها المختلفة .

وهنـــاك فئة أخرى يذهب أصحابها ـ وهم **الفلاسفة المثاليون** ـ على خلاف الرأى الســـابق ، **الى أن العقل وحده هو الحقيقى ، وأما المادة فهى اذا حللناها ليست الا ضربا من ضروب العقل الـكلى المطلق وقد اتخـذ طابعا خاصا** . ويتمثل هذا الاتجاه عند **برادلى وجرين ورويس** من المثاليين المعاصرين فى قولهم بأن الوجـــود عبارة عن كائن كلى روحى مطلق .

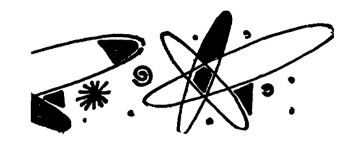
وهناك **فئة ثالثة يذهب أصحابها الى الجمع بين العقل وبين المادة** ، وهم بذلك يفصلون بين العقل وبين المادة وان كانوا قد ذهبوا الى امكان الجمع بينهما معا . فيرون أن كل ما هو موجود ، اما أن يكون فى جوهره ماديا ، أو يكون فى جوهره عقليا روحيا ، أو أن يكون قد جمع بين الجوهرين معا مثل الانسان . وهؤلاء هم دعاة **المذهب الثنائى** أو مذهب التثنية فى الفلسفة ، الذى كان يتمثل أوضح تمثل فى فلســـفة **ديكارت** وتفرقته بين ما يسمى بالجوهر العقلى وبين ما يسمى بالجوهر المادى . ويكاد يكون هذا الاتجاه هو الأكثر شيوعا فى تاريخ الفكر الفلسفى ازاء هذه المشكلة ، كما أنه يتفق والفكرة العادية المقبولة لدى أغلب الناس من غير المشتغلين بالبحث الفلسفى ، والقائلة بوجود العقل وبوجود المادة الجامدة الخالية من التفكير ، وبوجود الكائن الذى يتألف منهما معا وهو الانسان .

ولقد جاء رسل بفكرته عن **الهيولى المحايدة** ، معبرا عن **اتجاه رابع لم يقل فيه بالعقل وحده أو بالمادة وحدها ، كما أنه لم يجمع بينهمـــا ، بل رد الجوهريين ـ العقلى والمادى ـ الى عنصر واحد ، لا هو بالعقل ولا هو بالمادة ولا هو بالمركب من الاثنين معـــا . بل هو عنصر متعادل أو هيولى محايدة ، لا هى هذا ولا هى ذاك ، وان كانت هى الأصل فى هذا وذاك اذا ما حللناهما .**

فئة رابعة من الفلاسفة

ولذا فالهيولى المحايدة Neutral stuff أو الواحدية المحايدة Neutral monism كما يسميها رسل أيضا ، نظرة فلسفية يرد بها العـــالم الى نوع من المادة الخام الأولى . التى هى ليست بالمـــادة بالمعنى المفهوم ولا هى بالعقل بالمعنى المفهوم أيضا . وهى نتيجة انتهى اليها رسل من تحليله لفكرتنا عن العالم تحليلا علميا ، مستفيدا فى ذلك من عدة نظريات علمية حديثة أهمها **النظرية الذرية ونظرية النسبية** فى الفيزياء المعاصرة .

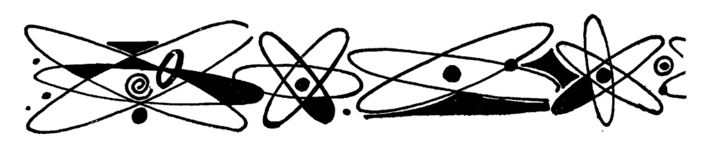
وعلى ذلك فالواحدية المحايدة عند رسل نظرة فى تحليل العالم كما يراه العلم الفيزيائى الطبيعى ، أو بمعنى أدق كما يراه الفيلسوف فى ضوء نتائج العلم الفيزيائى المعاصر .



قد لا يبدو هـــذا الكلام مقبولا لأول وهلة ، اذ كيف نربط بين **الميتافيزيقـا** من جانب وبين **الفيزيقا** والواقع من جانب آخر ؟ كيف نربط بين **الفلسفة** من ناحية وبين العلم من ناحية أخرى ؟ .

الواقع أن وضع السؤال على هذا النحو ، يوحى بوجود هوة كبيرة لا يمكن تخطيها تفصل بين الفلسفة وبين العلم ، وبأنه لا يمكن الجمع بينهما على نحو أو آخر . حقا أن الفلسفة شىء يختلف عن العلم عند الفلاسفة والعلماء ، ولست الآن بسبيل عرض هذه التفرقة تفصيلا ، الا أن هذا لا يعنى أن العلم موجود فى جانب والفلسفة فى جانب آخر ، وأن الصلة مقطوعة بينهما . فالعلم بلا شك وثيق الصلة بالفلسفة ، وفى هذا الصدد يقول رسل فى كتاب « موجز تخطيطى للفلســـفة » : « ان المعرفة الفلسفية قريبة الشبه جدا بالمعرفة العلمية ، اذ هما لا يختلفان فى الجوهر ، فليس أمام الفلسفة معين خاص تغترف منـه الحكمة مما يحال دون العلم أن يغترف منـــه . وليست

النتائج التى تنتهى اليها الفلسفة بالمختلفة من حيث الأساس عن النتائج التى يصل اليها العلم . ونقطة الاختلاف بينهما هى أن الفلسفة أكثر من العلم نقدا واعلى منه فى درجة التعميم » . وهو نفس المعنى الذى عبر عنه **وليم چيمس** (١٨٤٢ – ١٩١٠) من قبل فى كتابة « البراجماتية » بقوله : « ان العلم والميتافيزيقا يجب ان يقتربا اكثر واكثر من بعضهما ، أى يجب أن يعملا يدا فى يد » . وهو نفس المعنى الذى يتضح بالفعل من المحاولات التى قامت لايجاد فلسفة للعلوم من ناحية ، وللنظر الى الفلسفة نظرة علمية من ناحية أخرى . وخير من قام بمثل هذه المحاولات فى الفلسفة المعاصرة ، **برتراند رسل** وخاصة فى فكرته عن الواحدية المحايدة وذلك فى أكثر من كتاب له او مقال مثل : مقالاته عن **الذرية المنطقية** (وهى ثمان محاضرات ألقاها فى لندن فى نهاية عام ١٩١٧ وبداية عام ١٩١٨) وكتاب **« تحليل العقل »** عام ١٩٢١ ، وكتاب « موجز تخطيطى للفلسفة » عام ١٩٢٧ (وقد لخصه باللغة العربية وجعل عنوانه « الفلسفة بنظرة علمية » وقدم له الأستاذ الدكتور **زكى نجيب محمود**) ، وكتاب **« تحليل المادة »** عام ١٩٢٧ ، والطبعة الثانية من كتاب



« معرفتنا بالعالم الخارجى » عام ١٩٢٨ (وكانت طبعته الأولى عام ١٩١٤) وغير ذلك من المؤلفات .

ما قبل الواحدية المحايدة

والواقع أن رسل لم يكن أول من ذهب هذا المذهب فى قوله بالواحدية المحايدة ، اذ يمكننا ملاحظة مثل هذه الفكرة عند الفيلسوف البراجماتى المعاصر **وليم چيمس** ، وكذا عند فلاسفة الواقعية الجديدة الأمريكيين .

فقد ذهب وليم چيمس فيما كتبه عن **التجريبية المتطرفة** Radical Empiricism الى أن العالم كله « ان هو الا هيولى واحدة تتكون من الخبرات اللحظية ، بحيث اذا ما انتظمت هذه الخبرات على نحو معين كونت ما يسمى بالعقل ، واذا ما انتظمت على نحو آخر كونت ما يسمى بالأجسام المادية . ومن ثم **فلا وجود لهذه الفجوة الشاغرة الغامضة التى تفصل بين العقل من جانب وبين المادة من جانب آخر ، أى بين العارف وبين المعروف »** . وهذا مالا ينكره رسل فهو يذهب الى أسبقية وليم چيمس فى القول بوجود مادة أولية واحدة فى العالم هى الهيولى المحايدة أو المتعادلة ، وفى أنه قد وضع بذلك الاساس لما يسميه بالواحدية المحايدة . وان كان رسل يرد أصل هذه الفكرة عند وليم چيمس الى **ارنست ماخ** E.Mach من قبل ، وذلك فى المحاضرة الثامنة من محاضراته فى الذرية المنطقية .

كما أننا نجد ارهاصا لهذه الفكرة عند **الفرد نورث هوايتهد** ، وكذا عند **تشارلز ساندرز بيرس** مؤسس الفلسفة البراجماتية وغيرهما .

فقد حاول **بيرس** (١٨٣٩ – ١٩١٤) حل مشكلة الثنائية بين المادة والعقل ، فذهب فى المجلد السادس من مجموعة مؤلفاته الى القول « بأن التوحيد بين ظاهرتى العقل والمادة أمنية طالما رغب الفلاسفة فى تحقيقها » ، ومن ثم « فان علينا أن نفترض وجود اتصال بين صفات العقل وبين صفات المادة ، اذ أن ما نسميه مادة ليس فى حقيقته مادة ميتة بلا عقل ، بل هى نوع منه » ، منتهيا من ذلك الى أن « الثنائية القديمة – كما هى متمثلة فى الفلسفة الديكارتية التى تفصل بين العقل وبين المادة من حيث هما جوهران مختلفان عن بعضهما اختلافا جذريا – قلما تجد من يدافع عنها أو يقتنع بصحتها الآن » . ومما هو جدير بالذكر أن بيرس لم ينته من هذا التحليل الى نفس النتيجة التى انتهى اليها رسل ، أى القول بالهيولى المحايدة ، بل انتهى الى نهاية مثالية صاغها صياغة اسمية .

– كما نجد أن **هوايتهد** (١٨٦١ – ١٩٤٧) كان يرى أن الحياة والمادة متداخلتان فى نسيج واحد ، ومن ثم كان علينا بدلا من أن نفرق بينهما ، أن نجمع . ولذا فهو كان يعتقد فى صحة القول بأنه **لا الطبيعة الفيزيقية ، ولا الحياة العاقلة يمكن أن تفهم على حدة وهى معزولة الواحدة منهما عن الأخرى** .

ويبدو أن نظرية الواحدية المحايدة قد تأثرت فى نشأتها باتجاهين أساسيين بصفة عامة : أولهما هو التخلص من الثنائية « العقلية – الجسمية » التى أرهقت أذهان الفلاسفة منذ وضعها **ديكارت** فى الفلسفة الحديثة بطريقة فرق فيها تفرقة حاسمة بين الجوهر المادى وطبيعة الامتداد ، والجوهر العقلى أو الروحى وطبيعة التفكير .

وثانيهما هو الاتجاه التجريبي الذى يرفض غلاة الداعين له وجود ما يسمى بالجوهر أو الشيء فى ذاته ، وعلى ذلك فالهيولى عندهم ليست الا ماهيات يمكن ادراكها مباشرة كالاحساسات او المعطيات الحسية أو الالوان أو الروائح أو الاصوات . وكما أن المادة عندهم تتكون كلها من هيولى قابلة للادراك المباشر ، فلن يكون هناك مالا يمكن تحقيقه تجريبيا ، وهذا ما يصدق عندهم كذلك بالنسبة للعقل .

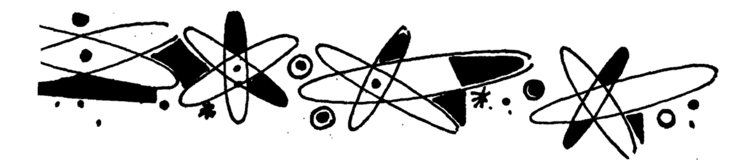
فاذا طبقنا ذلك على فلسفة رسل ، اتضح لنا أن فكرة الواحدية المحايدة لم تتولد عنـــده الا بعد بلورة الاتجاه التجريبي لديه ، وتحوله بالتالى عن كثير من الافكار التى كان يعتقد فى صحتها من قبل . فمن الملاحظ أنه كان يعتقد – فى وقت نشرة لكتاب « **مشكلات الفلسفة** » عام ١٩١٢ – فى عدة نظريات تختلف تماما عن النزعة التجريبية التى بدأت تتبلور لديه فيما بعد ، وتتفق والتفرقة التى ذهب اليها **جورج مور** Moore من قبل بين الفعل العقلى الذى نشعر به وبين المدرك الحسى الذى يكون هو موضوع الوعى أو الادراك . أى بين ما يسمى بالاحساس وما يسمى بالمعطى الحسى . وهذا يعنى أن رسل كان فيلسوفا ثنائيا يؤمن بما هو نفسى وما هو فيزيقى فى وقت واحد . ولذا فهو لم يكن فيلسوفا واحديا فى هذه المرحلة التى تتمثل أيضا فى كتاب « معرفتنـــا بالعـــالم الخارجى » الذى نشره عام ١٩١٤ .

تحليل المادة وتحليل العقل

الا أن رسل بدأ يعيد النظر فى موقفه الثنائى هذا منذ نهـاية عام ١٩١٧ ، وبداية عام ١٩١٨ وقد تمثل الاتجاه الجـديد فى سلسلة المحاضرات الخاصة « **بفلسفة الذرية المنطقية** » ، ثم تبلور بعد ذلك فى كتابيه « **تحليل العقل** » ، و « **تحليل المـادة** » وغيرهما من الكتب السـابق الاشارة اليها ولقد كان تغير موقف رسل الفلسفى على هذا النحو ، يتطلب منه اعادة النظر بطريقة جذرية الى فكرته عن المادة وعن العقل . ففيما يتعلق بفكرته عن المادة ، كان على رسل أن يتخلى عن نظرته عن الشيء أو الموضوع الفيزيقى ، من حيث هو سبب (أو أحد أسباب) المعطيات الحسية ، بحيث اذا ما استبعدنا هذا السبب من الاشياء فلن يبقى لدينا فيهـــا الا المعطيـات الحسية فقط ، اى ما يسمى بالمظاهر ، أو هى فى تحليله الاخير ما يسمى بالحادثات . ومن ثم فلن يكون هذا الشيء المادى أو ذاك الا المجموع الكلى لجملة هذه المظاهر أو الحادثات وقد تمت صياغتها فى سياق معين .

وما يقال عن المادة ، يقال كذلك عن العقل عند رسل . فهو يوحد بين العقل وما هو عقلى وبين نوع من ترتيب المعطيات الحسية والاحساسات التى ليست فى حقيقتها الا مجموعة من الحادثات وقد تمت صياغتها فى سياق معين يختلف عن السياق الذى صيغت فيه الحادثات التى كونت الاشياء المادية .

هـــذا ويمكن توضيح تحليلات رسل لكل من **المـادة و العقل** ، اذا لاحظنا أن تحليلاته للمادة كانت تعتمد على عدة أفكار علمية يرى أنها تستحق اهتمام الفلاسفة ، أو هى فى نظره تستوقف فكر الفيلسوف المعاصر فلا يستطيع تجاهلها ، مثل النظرية الذرية ونظرية النسبية . ففيما يتعلق بالنظر الى بنية المادة التى يتكون منها العالم – من وجهة النظر الذرية – يذهب رسل الى أن الصورة التى ظهرت عليها هذه النظرية حديثا ، تتمثل فى الفكرة القائلة بأن ثمة عددا من العناصر فى الوجود ، وأن المواد المختلفة ليست الا تركيبات من هذه العناصر . كما أن هذه المواد تتألف من جسيمات يتكون كل منها من ذرات ، فاذا تماثلت الذرات نشأت جسيمات عنصر معين ، أما اذا اختلفت الذرات نشأت جسيمات عنصر مركب ، مثل جسيمات الماء التى تتكون من ذرتين من الهيدروجين وذرة من الاكسيجين . وما يهتم به رسل من هذه النظرية هو أن الذرات التى تتكون منها العناصر المختلفة ، هى ذرات ثابتة ، وبالتالى فالعناصر التى يتكون منها الوجود ثابتة لا تتغير . الى أن كشف العلماء عن مكونات الذرة فاتضح أنها تتكون على الأقل من وحدات أو شحنات كهربية ثلاث ، منها ما هو سالب ويعرف بالالكترون ومنهـــا ما هو موجب ويعرف بالبروتون ومنها ما هو متعادل ويعرف بالنيترون . ومن ثم فانه لا خلاف بين ذرات عنصر وعنصر آخر الا فى عدد هذه الكهيربات الدقيقة . ومعنى هذا أن الأشياء المادية لا تختلف فى حقيقتها – تبعا للنظرية الذرية – من حيث الكيف ، بل فقط من حيث الكم . وهذا يعنى كذلك أن فكرة العناصر الثابتة التى لا تتحول او تتغير قد أصبحت غير مقبولة .



لكن بما ان هذه الكهيربات الدقيقة هى أساس فكرتنا العامة عن الطاقة ، كان معنى ذلك أن **المادة اذا حللناها ، نجدها قد فقدت شيئيتها واصبحت مجرد طاقة تتجسد على هذا النحو فتكون شيئا معينا او تتجسد على نحو آخر فتكون شيئا آخر . وهذا يعنى بدوره أن المادة ذاتها اصبحت مجرد امكان قابل للتشكل فى صيغة او فى أخرى . وهذا عند رسل هو ما يهم الفيلسوف من هذه النظرة العلمية الحديثة .**

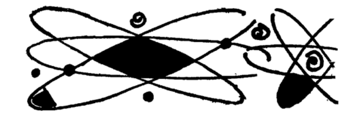
النسبية فى الفيزياء المعاصرة

لكن السؤال الذى يتبـــادر الى الذهن الآن بعد هذا التحليل هو : **الا تتخذ أمامنا المادية مظهر الاشياء أو هى تتبدى فى ثوبها ؟** فكل منا يدرك هذا الشىء أو ذاك ، فيقول اننى ارى أمامى المنضـــدة التى أكتب عليها والقلم الذى امسك به ... الخ . أليس هذا دليلا على وجود الأشياء او المادة المتشيئة فى الواقع الخارجى ؟ .

يرد رسل على مثل هذا السؤال على أساس التفرقة بين الادراك العادى وبين التحليل العلمى لأمور الواقع ، ويرجع بنا الى العلم مرة أخرى ـ الى نظرية النسبية فى الفيزياء المعاصرة ـ فيقول فى كتابه « تحليل المـادة » أن نظرية النسبية تقوم على رفض فكرة الزمان الواحد الذى يشمل الكون كله ، أو المكان الواحد الثابت الذى لا يطرأ عليه تغير أو زوال ، واستبدلت بالزمان والمكان المطلقين شيئا واحدا هو ما يسمى (الزمان ـ المكان) . وهى نظرية يجب أن يكون لها ـ عنده ـ نتائج فلسفية هامة « اذ من العبث أن تمضى الفلسفة المعاصرة فى حديثها دون أن تقف عند هذا الوضع الجديد » .

ولقد كانت أهم هـــذه النتائج فى نظره ، **ان نظرية النســـبية قد ضيقت من اســـتخدامنا لمعنى الجوهـر فى الفلسفة . لان ماهية الجوهر هى دوام وجوده خلال الزمان ، وليس هنـــاك فى نظرية النسبية ما هو ثابت ثباتا مطلقا عبر الزمان** . ما معنى هذا ؟ .

معناه أن ما نراه أو ندركه من أشياء مادية فى الواقع الخارجى ، ونخلع عليها صفة الثبات والدوام على حالة بعينها ، هى فى حقيقتهـا ـ اذا ما أخضعناها للتحليل العلمى ـ ليست بالاشياء . اذن ما هى ؟ يقول رسل فى هذا الصدد « لا سبيل لنا الى النجاة الا أن نبدأ النظر من وجهة جديدة ، **فنجعل الوجود (احداثا) لا (اجساما)** او أشياء فلمعة البرق حادثة ، وانتقال موجة ضوئية من



ذرة ما حادثة .... وبهذا يصبح أى شىء مصدر أحداث تخرج منه ، وملتقى أحداث تصل اليه ، ويكون فى هذه الحالة عبارة عن خيط من الحوادث أو شبكة من خيوط الحوادث » . ولذا فالشىء المادى « ليس الا سلسلة طويلة من الأحداث المتعاصرة والمتعاقبة » ، بل « ان كل شىء فى الوجود مؤلف من أحداث » . فاذا ما تساءلنا عن هذه الأحداث ، على أساس أننا لا نرى فى الوجود الخارجى أحداثا ، بل ندرك أشياء ، لكانت اجابة رسل فى هـــذا الصدد أن الأشياء التى ندركها ، هى فى حقيقتها أقرب الى الأنغام منها الى الأشياء بالمعنى المألوف من هذه الكلمة . وبذلك تصبح الوحـــدة التى تربط بين الأحداث المكونة للشىء ، أشبه ما تكون بوحدة النغم الذى يتطلب عزفه فترة من الزمن ، فلا يكون النغم كله موجودا فى آن واحد ، على الرغم من أن تتابع أجزائه أو أحداثه لا تنفى وحدته .

الا أن مثل هذه الاجابة لا توضح معنى الحادثة عند رسل ، فما هى الحادثة عنده ؟ يجيب رسل بقوله « الحادثة كما أفهمها شىء يستغرق مدة زمنيـــة صغيرة محدودة ، ويشغل حيزا مكانيا صغيرا محدودا كذلك ، أو ان شئت فقل انها شىء يشغل حيزا محدودا من الزمان ـ المكانى ، كما هو الرأى عند نظرية النسبية » .

لكن ما هو هذا الشىء الذى يسميه رسل بالحادثة ، والذى يعرفه بأنه ما يشغل حيزا محـدودا من الزمان ـ المكانى ، أو النقطـة ـ اللحظـة ؟ nstantPoint هو عنده مما يجوز اعتباره بالمعطى الحسى أو الاحساسى . ويمثل له بأمثلة منها : لمعة البرق التى نراها ، أو صوت السيارة الذى أسمعه ، أو رائحة شىء أشمه ، فهذه عنده كلها حوادث .

وهكذا تستحيل الأشياء الموجودة فى الواقع الخارجى الى مجموعات من الحوادث ترابطت على نحو أو آخر ، او بمعنى أصـــح الى مجمـــوعة من « الاحساســات » Sensations ، على حـــد تعبيره فى كتاب « تحليل العقل » . وهو بهذا التفسير انما يتخلى عن فكرته القديمة فى التمييز بين الاحساسات وبين المعطيات الحسية ، فأصبح يستخدم كلمة **« احساسات »** لكى يشير بها الى ماهيات مثل ومضات الضوء أو لمعات اللون أو الأصوات .. الخ . وبهذا المعنى لا يكون الشىء المادى عند رسل الا جملة معطياته الحسية أو مجموع مظاهره التى يمكن التحقق منهـــا تجريبيا .

الحوادث او الاحساسات

هذا فيما يتعلق بتحليل رسل للمادة ، **وفيما يتعلق بتحليل العقل ، فاننا نلاحظ انه يحلله على نفس النحو الذى فعله بالنسبة للمادة** ، فنراه يقول « اننى أختـــار لنفسى الفرض الذى يفترض بأن الجسم البشرى يعمل وفقا لنفس القوانين التى تسير عليها المادة الميتة ، وهى قوانين الفيزياء والكيمياء ، وانه اذا اختلف عن المادة الميتة فهو لا يختلف عنها الا فى درجة التركيب فى بنائه » . **ولذا فالعقل**

اذا ما حللناه نجـــده يرتد الى مجموعة من الاحساسات (أو هي حالات الادراك الحسى) ، فى مقابل الاحساسات (أو المعطيات الحسية) التى تتكون منهـــا الأشياء .
فهذه الاحساسات التى تكون عقل الانسان ، هى فى حقيقتها حوادث نتجت عن تأثير المعطيـــات الحسية أو الحوادث الخارجية ، فى أعصاب الحس عند الانسان ، وانتقال التأثير الى المخ ، وبالتالى قيام حالة ادراكية هى فى ذاتها حادثة تقابل الحادثة أو المعطى الحسى الخارجى . ويمثل رسل لهذا المعنى بمثال يوضح وجهة نظره فيقول : انظر مثلا الى ورقة من أوراق الشـــجر ، فماذا ترى ؟ ترى بقعة خضراء ، وهذه البقعة الخضراء ، حادثة تشغل حيزا معينا فى المخ أثنـاء قيامك بعملية الرؤية ، واذن فرؤية الورقة ما هى الا حدوث بقعة خضراء فى المخ . وهذه البقعة اللونية تكون مرتبطة ارتباطا سببيا بالورقة الخارجية ، بمعنى أن هناك سلسلة أحداث تبدأ من نقطة معينة فى الواقع الخارجى ، ثم تتتابع حلقات السلسلة الى عضو الحس فالادراك الحسى .

هكذا ترتد جميع العمليـات الادراكية (وأهمها عنده الادراك الحسى والذاكرة والادراك العقلى) عند رسل فى تحليلهـــا ، لا الى شـــعور أو وعى منفصل عن هذه الاحساسات ، ويكون بمثابة الجوهر العقلى المختفى وراء هـــذه المدركات ، بل الى مجمـــوعة من الحـــوادث أو الاحساسات ، على حـــد تعبيره فى كتاب « تحليل العقل » .

وهكذا ينتهى رسل الى أن الحادثة التى تحدث ، هى حادثة طبيعية ونفسية فى آن واحد ، وبمعنى أكثر دقة ، يرى رسل أن الحادثة الواحدة ـ فى حقيقتها ـ ليست هى بالحادثة الطبيعية الا اذا وضعت فى سياق معين يتألف من زمرة من الأحـــداث الطبيعيـــة ، وليست هى بالحادثة النفسية أو العقلية الا اذا وضعت مع غيرها فى سياق آخر يتألف من زمرة الأحداث العقلية . وفى هذا الصدد يقول رســـل : **« تلك هى وجهة النظر التى تسمى بالواحـدية المحايدة أى وجهة النظر التى ترد الأحداث كلها لا الى مادة ولا الى عقل ، بل تجعلها أحداثا محايدة لا يتقرر مصيرها من مادة أو عقل الا بعـــد دخولها فى نسيج مع غـيرها .**
وهى وجهة النظر التى أذهب اليها وأدافع عنها » ، وعلى ذلك فالعقل والمادة « لا يتميزان بخط فاصل ، بل انهما ليختلفان فى الدرجة وحدها لا فى النوع » .

وعلى ذلك فالمادة والعقل عند رسل يلتقيان على أساس واحد هو الحوادث أو « الاحساسات » ، وكل ما فى الامر أن مجموعات الحوادث التى هى مادة تتصف بخصائص غير الخصائص والصـــفات التى تتصف بهـا مجموعات الحوادث التى هى عقل . مع ملاحظة أن هذا الاختلاف لا يرجع الى طبيعة هذه الحوادث أو تلك ، انما يرجع الى تغير فى الســياق الذى توضع فيـه هـــذه أو تلك .

ولو نزعنا حادثة ما عن ســـياقها لما عرفنا هل هى مادة أو هى عقل « لأنها تصلح أن تكون هذا وذاك معا » .

التفسير العلمى لطبائع الاشياء

بقى بعد ذلك أن نسأل عن مدى قبول مثل هذه النظرية فى الفكر المعاصر .

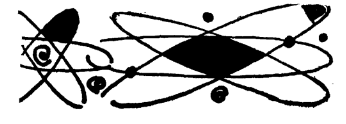
مما لا شك فيه أن هذه النظرية جاءت تطبيقا بارعا أو تخريجا ذكيا لنتائج العلم الفيزيائى المعاصر ، وخاصة ما يتعلق منه بنظريتى الذرية والنسبية ، « اذ ليس فى وسع الفلسفة كائنة ما كانت ان تتنكر للتغيرات الانقلابية التى طرأت على علم الفيزياء ، والتى انتهت الى حقائق ثبت صوابها عند العلماء » .

الا أن صدق النظريات العلمية فى الفيزياء لا يستلزم صدق النتائج أو التخريجات الفلسفية المترتبة على تلك النظريات . ولذا فان رسل لا يزعم أنه قد انتهى الى نظرية نهائية صادقة صدقا كاملا يفسر بها العالم أو الوجود ، ويزيل بها على سبيل اليقين كل ثنائية تفصل بين العقل فيه وبين المادة . بل هـــو يضع هذه النظرية على أنها مجرد فرض يتفق والتفسير العلمى لطبائع الأشياء . ويعبر رسل عن هذا المعنى بأسلوب براجماتى « قائلا » انى وان كنت لا أعلم ان كان هذا القول عن الحوادث يصور الواقع أو لا يصوره ، لكنه فرض أفرضه ، وهو أبسط من أى فرض آخر ممكن . ولا أجد ما ينفيه ، ولهذا فأسلم به على اعتبار انه فرض عملى مفيد » .

وهذا الاتجاه عند رسل ، انما يعبر بلا شك عن تأصل الروح العلمية عنده ، فهو يقدم لنا نظريته على انها مجرد فرض أو اقتراح قابل للمناقشة وقابل للاثبات كما أنه قابل للدحض ، لو استطعنا الى اثباته أو دحضه سبيلا ، شأنه شأن الفروض العلميـــــة التى تظل فروضا تفسر الواقع الخارجى ، حتى اذا ما تبينا من خبرتنا وملاحظتنا وتجربتنا صدقها ، أصبح الفرض قانونا ، والا تركناها واتجهنا الى فروض أخرى نتصور أنها تفسر ما هو موجود .

بقيت بعد ذلك ملاحظة تتعلق بفكرة الواحدية المحايدة عند رسل ، وهى أن كلمة واحدية Monism قد توحى بوجود تعارض بين هـــذه النظرية ، وبين اتجاه رسل الفلسفى بوجه عام ، وهو مذهب التعدد أو الكثرة Pluralism

الا أن مثل هذه الشبهة تزول اذا عرفنا المقصود بمعنى الواحدية والتعدد فى فلسفة رسل . وهو كان حريصا على أن يوضح ذلك فى تصريحه فى أكثر من كتاب ومقـــال من



كتبه ومقالاته العديدة بأن اتجاهه الأصيل فى الفلسفة ، هو اتجاه التعدد والكثرة . فيقول فى الجزء الأول من كتابه « اصول الرياضيات » **بان موقفه فى المسائل الأساسية الفلسفية فى جميع صورها هو مذهب الكثرة** . كما يقول فى كتابه « المنطق والتصرف » : « ان الفلسفة التى أود أن أناصرها يمكن أن نطلق عليها اسم الذرية المنطقية أو التعددية المطلقة . لأننى فى الوقت الذى آخذ فيه بوجود أشياء كثيرة ، أنكر أن يكون هناك كل واحد مكون من هذه الأشياء » ، خاصة وأن مذهب التعدد هو مذهب العلم ورأى الادراك الفطرى عند رسل .

التعدد والواحدية المحايدة

فهل هناك تناقض اذن بين قوله بمذهب التعدد ، وقوله فى الوقت نفسه بالواحدية المحايدة ؟ الواقع أنه لا يوجد تناقض فى قوله بالفكرتين معا ، طالما **أن الواحدية هنا لا تنصرف الى الكون ككل ، من الناحية الانطولوجية** ، فهذا ما ينكره صراحة فى قوله « اننى فى الوقت الذى آخذ فيه بوجود أشياء كثيرة أنكر أن يكون هناك كل واحد مكون من هذه الأشياء » ، وفى قوله : « ان المذهب الواحدى فى حقيقته مرتكز على منطق فاسد .. هو المنطق السائد عند هيجل وأتباعه .. ذلك المنطق الذى يوحد العالم فى كائن واحد .. » .

اذن الى ماذا تنصرف فكرة الواحدية عند رسل ؟ انها بلا شك تنصرف الى الهيولى أو المادة الأولى التى تكونت منها الأشياء ، من حيث هى ذات طبيعة واحدة هى الحادثات أو الاحساسات . بمعنى أن الواحدية صفة لأصل الأشياء ، أما التعدد فهو المذهب الذى يذهب اليه فى تفسير العالم . وهذا ما يعبر عنه رسل حين يفسر معنى الهيولى المحايدة بقوله : انها واحدية ، لأنها تجعل الكون مؤلفا من نوع واحد من القوام أو من الهيولى ألا وهو « الأحداث » ، لكنها مذهب تعددى كذلك لأنه يقبل وجود حادثات كثيرة ، كل حادثة منها ـ منطقيا ـ حقيقة قائمة بذاتها .

وأخيرا ـ فهذه كما ذكرنا من قبل ـ نظرة فلسفية ، تمزج بين الفكر الفلسفى وبين نتائج العلم الفيزيائى ، أو هى بمعنى أدق ـ لو استخدمنا تعبير رسل نفسه ـ مجرد فرض أو اقتراح يمكن أن تثبت صحته أو بطلانه . وهذا ما قد يكشف عنه التقدم العلمى فى المستقبل حين يجمع بين دقة الكشف العلمى وبين رحابة الفكر الفلسفى بمعناه الشمولى .

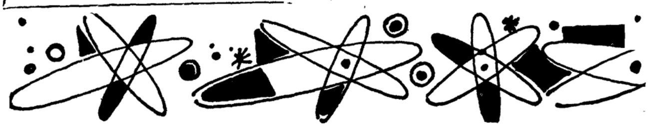
عزمى اسلام

رسل يحاكم مجرمى حرب فيتنام

تتمثل قمة أعمال برتراند رسل من اجل السلام ، فى تلك المؤسسة العالمية التى أنشأها فى عام ١٩٦٣ وأطلق عليها اسمه لتتولى الدعوة الجادة فى مختلف أرجاء العالم ، للعمل من اجل حياة أفضل وأكثر أمنا لمجموعة الشعوب البشرية . على أن يكون نشر مبادىء هذه المؤسسة السلامية من موارد رسل الخاصة ، ومن الاشتراك السنوى الذى تحصل عليه من كل عضو ينضم اليها وقيمته أربعة دولارات ونصف مقابل الجلسة الشهرية والنشرات غير الدورية التى تصدرها المؤسسة .

وقد أنشأ رسل هذه المؤسسة ليعلن من خلالها رأيه ضد الحروب الاستعمارية ، ولتقديم المعونة لرفع المظالم عن الجماعات والأفراد ، ولتعريف الرأى العام الغربى بالبلاد النامية ودول العالم الثالث حتى لا ينساق الغرب وراء كل الدعايات الاستعمارية والعنصرية المغرضة ، وبذلك ينعزل عن كفاح العالم الثالث ضد الامبريالية .

وقد انبثق عن هذه المؤسسة محكمة دولية لمحاكمة مجرمى حرب فيتنام ، وعلى رأسهم جونسون ودين راسك وروبرت ماكنمارا ، باعتبارهم المسئولين عن ارتكاب هذه الجرائم فى فيتنام ، أنشئت المحكمة فى مايو عام ١٩٦٦ ، وعقدت دورتها الأولى فى الفترة من ٢ ـ ١٠ مايو ١٩٦٧ فى استوكهلم ، وكانت برياسة الفيلسوف الفرنسى جان بول سارتر وعضوية صفوة من العلماء الداعين الى السلام ، وقد أدانت المحكمة بشهادة بعض علمائها الذين أوفدتهم الى جبهة القتال فى فيتنام ، الولايات المتحدة الأمريكية نتيجة لجرائمها فى فيتنام ، واستخدامها للقنابل المحرمة دوليا ، وعدوانها على أهداف غير عسكرية ، وبذلك تعتبر الولايات المتحدة منتهكة لحرمة الاتفاقات الدولية التى من بينها اتفاقية جنيف ١٩٥٤ ، وميثاق الأمم المتحدة ، أما البعثة التى شاهدت آثار العدوان الاسرائيلى على مصر وسوريا والأردن فى يونيو ١٩٦٧ ، فكانت برياسة كريستوفر فارلى ، وقد أدانت البعثة هذا العدوان لاستخدامه وسائل غير مشروعة واعتدائه على الأهداف المدنية .



فيلسوف يؤرخ للفلسفة

محمود رجب

● التشكك الذى أدعو اليه لا يجاوز الحدود الآتية : (١) اذا ما اتفق المختصون على رأى ، استحال على الرأى المضاد أن يؤخذ مأخذاليقين، (٢) واذا اختلف المختصون فى الرأى فلا يجوز لغير المختص أن يكون له من الرأى ما يؤخذ مأخذ اليقين، (٣) اذا ما اتفق المختصون جميعا بأنه ليس ثمة من أساس لأى رأى يقينى فى موضوع ما ، كان من الخير لغير المختص أن يرجىء حكمة فى ذلك الموضوع .

من « مقالات فى التشكك » (١٩٢٨)

— ١ —

ما الذى ننتظره من فيلسوف يكتب تاريخا للفلسفة ؟ بالطبع ، ننتظر منه ان يقدم شيئا يختلف عما يقدمه مؤرخ الفلسفة . فهذا الأخير غالبا ما يكتب تاريخ الفلسفة وفق واحد من منهجين أساسيين : فاما أن يتناول آراء كل فيلسوف قائمة وحدها ، مبتوتة الصلة بظروف عصره وآراء غيره من الفلاسفة ، واما ان يهتم بكشف الروابط بين آراء الفيلسوف من ناحية والأساس الاقتصادى فى المجتمع الذى ظهرت فيه هذه الآراء من ناحية أخرى .

واذا ما جاء رسل وكتب **« تاريخ الفلسفة الغربية » على أساس « أن الفلاسفة نتائج وأسباب فى آن معا ، هم نتائج الظروف الاجتماعية ولما يسود عصورهم من سياسة ونظم اجتماعية ؟ وهم كذلك أسباب (ان اسعفهم الحظ) لما يسود العصور التالية من عقائد تشكل السياسة والنظم الاجتماعية »** — فانه بذلك لا يقدم الشيء الذى ننتظره منه بوصفه فيلسوفا . انه يقدم منهجا جديدا لتأريخ الفلسفة يستطيع اى مؤرخ آخر ان يقوم

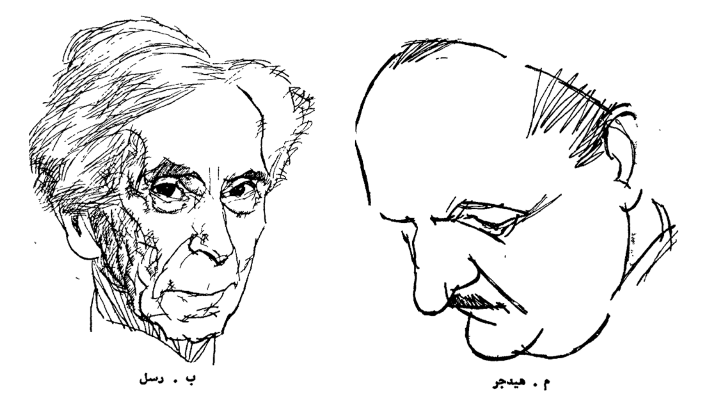


ف . هيجل

بتحقيقه على نحو افضل مما فعل مبتكره نفسه. ففي اعتقادنا أن هذا المنهج الذى يعده رسل جديدا واصيلا ، هو ذاته نقطة الضعف الأساسية فى كتابه ؛ ذلك أن **التاريخ الاجتماعى ظل منفصلا فى الكتاب الأول عن الفلسفة القديمة ، عن تاريخ الأفكار الفلسفية ، وطغى ، فى الكتاب الثانى عن الفلسفة الكاثوليكية ، على مذاهب الفلاسفة فطمس معالمها ، وانحصر فى الكتاب الثالث وخاصة عن فترة مابعد عصر النهضة ، ثم تلاشى تماما فى القرن التاسع عشر** ، الى درجة تركتنا معها رسل ونواجه الآراء الفلسفية — لبرجسون وفلاسفة التحليل المنطقى مثلا — بغير ارضية اجتماعية أو تاريخية كأنما هى آراء معلقة فى الهواء أو ظهرت شيطانيا . وعلى هذا ، فان استخدام رسل لهذا المنهج ماهو بالمعيار السليم الذى نقوم به ما أضافه — بوصفه فيلسوفا — الى مجال تاريخ الفلسفة ، رغم أننا لن نهمله تماما فى بحثنا هذا .

الفيلسوف مؤرخا للفلسفة

ان رسل فيلسوف قبل أن يكون مؤرخ فلسفة . ولذلك نعود فنسأل : ما الذى ننتظره من فيلسوف يكتب تاريخا للفلسفة ؟ ، وللاجابة عن هذا السؤال يحسن بنا أن نعرف — أولا — ما الذى فعله الفلاسفة الذين تعرضوا للكتابة فى تاريخ الفلسفة . ولعل أهم هؤلاء الفلاسفة فيلسوفان : **هيجل وهيدجر** — أما الأول فقد وحد بين الفلسفة وتاريخ الفلسفة بحجة أن الفلسفة ماهى الا وعى الروح لذاتها فى تطورها . ومن ثم لم يلجأ هيجل الى نقد أى مذهب فلسفى طالما أن كل مذهب يمثل مرحلة تاريخية فى التسلسل الزمنى للتطور الاجتماعى . وأما هيدجر فانه يرى أن العود الى الماضى ، الى تاريخ الفلسفة ، شرط ضرورى للتفلسف ؛ لأنه بمثابة التقهقر الذى يدفع الى التقدم ، أو الخطوة الى الوراء التى لا محيص عنها للوثبة الى الأمام . وهذا العود يبين أن «سؤال الوجود» هو السؤال الأساسى للمفكرين وبخاصة السابقين على **سقراط** ، وهو أصل الحضارة الغربية بما فيها من علم وتكنولوجيا . وما تدهور الفلسفة الا نسيان لهذا السؤال عن الوجود . ولا شك أن كلا من هيجل وهيدجر يستخدم تاريخ الفلسفة من حيث هو جزء تكميلى لفلسفته . ولتحقيق ذلك غالبا ما يلجأ كل منهما



م . هيدجر

ب . رسل



الى انطاق الفيلسوف الذى يعرض له بما لم ينطق به ، بدعوى أن فى كتابات كل فيلسوف عظيم شيئا يضيق عنه نطاق النطق ، ومعانى مبثوثة بين السطور تعصى وتتخفى على من لا يكون قادرا على ادراكها .

اذن ، نحن لا ننتظر من الفيلسوف الذى يكتب تاريخا للفلسفة أن يبسط آراء الفلاسفة، أو أن يبين ارتباطها بالظروف الاجتماعية وفق هذا المنهج أو ذاك ، فكل هذا نجده عند مؤرخى الفلسفة على درجات متفاوتة من الدقة ، وانما ننتظر منه أن يقدم تاريخ الفلسفة بوصفه جزءا تكميليا لفلسفته أو وسيلة مثيرة لهذه الفلسفة ، **فالفيلسوف لا يكتب تاريخ الفلسفة من أجل التاريخ ، بل من أجل الفلسفة ، فلسفته هو .** وما أصدق **بسكال** حين يقول : « ان الفلاسفة الحقيقيين لم يستعينوا بما خلف لهم السابقون من كشوف اللهم الا بوصفها مجرد وسائط استطاعوا عن طريقها أن يستحدثوا مبتكرات جديدة . »

هذا هو المنظور الذى يجب أن ننظر من خلاله الى اسهام رسل الفيلسوف فى مجال تاريخ الفلسفة . ومن ثم يجب أن يكون السؤال هو : ما هى الأضواء التى يلقيها كتاب « **تاريخ الفلسفة الغربية** » على أفكار رسل الفلسفية ؟. فهاهنا تظهر قيمة الكتاب الحقيقية . وسوف نركز اهتمامنا على الجزء الأول من هذا الكتاب.



كان بمقدور رسل أن يقدم كتابا صارما فى تاريخ الفلسفة يعرض لكل فيلسوف أو لكل مشكلة عرضا تاريخيا ، ثم يعقب برأيه النقدى الخاص فيه أو فيها ، ولكنه آثر الانتقال السهل المريح من فيلسوف الى آخر ، ومن فترة تاريخية الى التى تليها ، يحكى أحيانا آراء الفيلسوف ، ويتوقف أحيانا أخرى عندما تعجبه فكرة أو يستثير غضبه رأى ــ يتوقف ليقدم للقارىء أسباب اعجابه أو غضبه .

الفلسفة منطقة حرة

فالكتاب يبدأ بمقدمة يعرض فيها رسل تخطيطا سريعا للتأثير المتبادل بين التاريخ الاجتماعى والسياسى من ناحية . والتأمل الفلسفى من ناحية أخرى ، ويصف فيها الفلسفة بأنها « **منطقة حرة** » بين اللاهوت والعلم ، « فهى تشبه اللاهوت فى كونها مؤلفة من تاملات فى موضوعات لم نبلغ فيها بعد مبلغ علم اليقين ، لكنها كذلك تشبه العلم فى أنها تخاطب العقل البشرى أكثر مما تستند الى الارغام ، سواء كان ذلك الارغام صادرا عن قوة التقاليد أو قوة الوحى » (رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، الترجمة العربية للدكتور **زكى نجيب محمود** ، **ص ٤** . وسوف نشير الى هذه الترجمة خلال البحث) .

ويبدأ الكتاب الأول عن الفلسفة القديمة ، بفصل أول عن « **نشأة المدنية اليونانية** » ، عرض فيه رسل الأورفية وطقوس الديانة اليونانيه عموما ، ثم انتقل الى الفصل الثانى عن « **مدرسة ملطية** » ، ورغم أن **تأثر رسل بكتاب جون برنت: « فجر الفلسفة اليونانية »** واضح ، فانه أضاف معلومات جديدة عن الدور المركزى لمدينة ملطية، وعن دور المؤثرات الاجتماعية فى التأمل المجرد لمؤسسى هذه المدرسة . ثم يجىء الفصل الثالث فيفرده « **لفيثاغورى** » الذى يتخذه رسل مناسبة لبداية بث آرائه الفلسفية . فهو يرى أن فيثاغورس هو أول من ربط الرياضة بالتصوف ، هذا الارتباط العجيب « الذى لم يزل منذ عهده حتى اليوم متصفا بالعمق وبعدم التوفيق فى آن معا » **(ص ٦٢)** . وعند رسل ان ارتباط التصوف بالرياضة هو الذى ادى ــ فى مجال الفلسفة واللاهوت ــ الى كثير من الأخطاء؛ « فلقد كان تأثير الهندسة فى الفلسفة وفى **الطريقة العلمية عميقا ، فالهندسة ، كما بدأها اليونان ، تبدأ ببديهيات واضحة بذاتها (أو ظن أنها كذلك) ثم تمضى فى تدليلها بخطوات قياسية،**

لكى تنتهى الى نظريات أبعد جـداً من أن تكون واضحة بذاتها ؛ وهم يسلمون بأن البديهيـات والنظريات على السواء تصـور المكان الحقيقى تصويراً صحيحاً ، مع أن المكان يأتينا العلم به عن طريق الخبرة » (ص ٧٢) . وعقيدة رسل ان « الرياضة كانت المصدر الأساسى الذى عنه تفرع الاعتقاد فى حقيقـة أبدية مضبوطة ، وفى عالم معقول فوق مستوى الحس ... كذلك ترى الرياضـــة البحتة عاملا يؤيد المـذاهب الصوفيه فى العلاقة بين الزمان والأبدية ؛ ذلك لأن موضوعات الرياضة ـ كالأعداد مثلا ـ اذا كانت صحيحـة اطلاقا ، فهى أبدية ولا تقع فى الزمان ، ويمكن أن نتصور أمثال هذه الأشياء الأبدية على أنها أفكار الله » (ص ٧٣ ـ ٧٤) . ولقد تتبع رسل أثر الرياضة فى نشأة التفرقة الشائعة بين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية ، والتى يعدها كارثة الكوارث فى الفلسفة ـ تتبعها ابتداء من فيثاغورس الى أفلاطون والعصـور الوسطى حتى « كانت » . أما الفصـل الرابع فعن ((هرقليطس)) ، وفيه يورد رسل مماثلة رائعـــة بين مذهب هرقليطس فى التغير الدائم وفيزياء القرن العشرين التى تنبـــذ فكـــرة «الجوهر» الميتافيزيقية . فالطاقة التى حلت محل المادة هى النار التى دعا اليها هرقليطس «على أن نتصور أنها الاحتراق نفسه لا ما يحترق، « فما يحترق » قد اختفى من علم الطبيعـــة الحديث » (ص ٨٩) .

المنهج التقويمى والمنهج التاريخى

لقد وعد رسل القراء أن يلتزم الموضوعية والنزاهة فى عرض آراء الفلاسفة . وهذا التزام المؤرخ (انظر ص ٥) . لكن رسل ـ كما قلنا ـ فيلسوف ذو أفكار خاصـــة ، يصعب ـ ان لم يستحيل ـ عليــه أن يحول دون تسربها فى ثنايا العرض والمناقشة ، ممـــا يخرج به فى الغالب ، عن التزام الموضوعية والنظـــر الى الفيلســـوف ومناقشته فى حـــدود ألفاظه وعباراته . ولعـــل أوضح مثل على هـــذا ، الاستطرادات الأصيلة والهامة التى نجـدها فى الفصل الخامس عن ((بارمنيدس)) حيث يناقش رســل مذهب بارمنيدس الميتافيزيقى والمنطقى مناقشة يوضح عن طريقها نظريته فى الأوصاف وفى الأسماء ومسمياتها . (ص ٩٢ ـ ٩٦) . لقـد كان يناقش بارمنيدس بحيوية وخيـــال وتحـد كأنما الذى يناقشه معاصر له أو مفكر خالد . ولا شك أن هـــذا الأسلوب فى المناقشة



يصدم من كان ذا عقلية تاريخية . لكنه ، على أى حال ، يثير المشاكل موضوع المناقشـة على نحو أفضل من الأسلوب الذى يتبعه أصحـاب المذهب التاريخى . فرســـل على النقيض من **كولنجوود** مثلا ، الذى قال ان الصدق والكذب أو تصوراتنا عنهما ، ماهى بالمعايير الملائمة التى نستخدمها على أفكار فلاســـفة الماضى ، وانما مهمتنا يجب أن تنحصر فى مجرد ادراك المشاكل على نحو ما أدركها الفلاسفة القدماء ، وتقريرها كما هى ، وعلينا أن نضع نصب أعيننا أن الحلول التى قدموها لمشاكلهم لا تصلح حلولا لمشاكلنا ، وبالتالى لا يصح وصفها بالصـدق أو الكذب . ان رسل بعيد عن الأخـذ بمثل هـــذا المنهج التاريخى الذى يفترض عجزنا عن ادراك مشاكل الماضى ونقدها . ولذلك ، **لم يترك فيلسوفا من الفلاسفة السابقين عليه الا ووضع آراءه موضع الفحص والمناقشة . ورسل فى ذلك ـ وخاصة عنـدما يتناول الفكر السياسى والميتافيزيقا ـ انما يسير فى نفس الخـط الذى ســار فيــه موسوعيو القرن الثـامن عشر** (وعلى وجـــه الخصـــوص ڤولتير وكوندورسيه) وأصحاب النزعة الانسانية العقلية الالحادية فى انجلترا .

الظروف الاجتماعية والنظم السياسية

ثم يخصص رسل فصلا عن **((تأثير أسبرطة))**. وهاهنا نجد تطبيقا دقيقا لمنهجه الذى يقول بأن الفيلسوف نتيجة للظـروف الاجتماعية والنظم



السياسية التى تسود عصره . وفى نظـره أن فلسفة **افلاطون** ــ وخاصة نظريته السياسية ــ تأثرت بالصورة الخيالية التى شاعت عن المجتمع الاسبرطى . ولقد كان لهذا المجتمع البطولى المثالى أثر كبير على سقراط الأفلاطونى الذى يصفه بأنه كان مغالطا لا يلتزم الأمانة ، « ويستخدم العقل فى تفكيره الخاص ليبرهن على صحة النتائج التىترضيه ، بدل أن يستخدم العقل فى البحث عن المعرفة بحثا لا يتحزب مع الهوى » **(ص ٢٣٣)** . والحق أن هذه نظرة جديدة الى المنهج السقراطى الذى بولغ فى أهميته ؛ ذلك أن سقراط لم يكن يولد المعلومات من أذهان تلاميذه بقدر ماكان يبثها فيهم . ثم يحكم رسل على سقراط هذا الحكم القاسى : « اننا اذا نظرنا اليه باعتباره واحدا من الناس ، فقد نعتقد بأنه جدير بالحشر فى زمرة القديسين؛ أما اذا نظرنا اليه باعتباره فيلسوفا ، ألفيناه فى حاجة الى اقامة طويلة فى مظهر علمى » **(ص ٢٣٣)** .

والعدو اللدود حقا لرسل هو **أفلاطون ؛** فلم يترك رأيا من آرائه الا وفنده تفنيدا فيه كثير من الغلو غير المقبول . فعندما وصف أفلاطون الفكر بأنه لا يكون فى أحسن حالاته الا حين يتركز العقل فى نفسه ، قال رسل :

ان ذلك يفضى الى اقصاء الملاحظة العلمية والتجربة العلمية ، باعتبارهما طريقين للوصول الى المعرفة ... ولا يصلح الا لنوعين من أنواع النشاط العقلى ، هما الرياضة والبصيرة الصوفية » **(ص ٢٢٤)** . ويرى فى محاورة **« فيدون »** نموذجا للطريقة التى تجمع بين الرياضة والتصوف . وبعد ذلك يتصدى لمحاورة **« مينو »** لكى يفند نظرية أفلاطون فى التذكر قائلا : ان المعرفة اما أن تكون تجريبية او منطقية ، ومن غير المعقول أن « يتذكر » انسان الوقائع التجريبية مثل متى بنيت الأهرام أو هل كان حصار طروادة حادثا تاريخيا وقع بالفعل ، اللهم الا اذا وقع له أن حضر بنفسه تلك الحادثات ؛ فنوع المعرفة الوحيد الذى يمكن فيه الافتراض بأنه موجود عند كل انسان بغير طريق الخبرة ، هو المعرفة التى تسمى معرفة «قبلية» ، خصوصا فى المنطق والرياضة. ويضرب رسل مثلا بفكرة المساواة المطلقة التى قال أفلاطون ان العبد الصغير « مينو » تذكرها وانها موجودة لدينا جميعا ، فيقول : « لا أظن أن لدينا حقا فكرة المساواة المطلقة التى افترض أفلاطون أنها لدينا . وحتى لو كانت لدينا هذه الفكرة ، فواضح أن الطفل لا يكتسبها الا اذا بلغ سنا معينة : وعندئذ تتبين الفكرة على ضوء الخبرة ، وان لم تكن مستخرجة من الخبرة مباشرة ؛ أضف الى ذلك أنه مالم يكن وجودنا قبل مولدنا وجودا يتصف بالادراك الحسى ، فقد كان يستحيل عليه أن يولد هذه الفكرة كما يستحيل ذلك على هذه الحياة الراهنة ؛ واذا كان المفروض هو أن وجودنا السابق كان وجودا يسمو على الحواس من بعض الوجوه : فلماذا لا نفترض هذا الفرض نفسه فى هذا الوجود الراهن ؟ فالحجة تسقط على هذه الأسس كلها **(ص ٢٢٩)** .

وعلى هذا النحو التفنيدى الشديد يتناول رسل آراء افلاطون ومحاوراته يوجز منها مالا يصلح مناسبة لعرض أفكاره هو ، مثلما فعل بمحاورة **« طيماوس »** ؛ ويفيض القول فيما يتخذه وسيلة لتوضيح فلسفته الخاصة . انظر مثلا الى مناقشته لمحاورة **« تاتيتوس »** ، حيث يتناول موضوع العلاقة بين المعرفة والادراك الحسى عند أفلاطون ، تجد أن رسل يتخذ من آراء أفلاطون فى هذا الموضوع مقابلا لآرائه هو ، بحيث تستطيع أن نقول ــ بغير مبالغة ــ ان هذا الفصل هو **« المعرفة والادراك الحسى عند رسل »** . ورغم أن رسل يعرف الفلسفة « بأنها مجموعة الأبحاث التى يمكن متابعتها بالطرائق الأفلاطونية » **(ص ١٥٩)** ، فانه يراه مسئولا عن ازدهار الاتجاهات الغائية والأخلاقية والتصوفية والاستبطانية ... الى آخر هذه الاتجاهات التى يراها رسل أول علامة على انحلال المجتمع اليونانى . والصورة العامة التى يقدمها رسل عن أفلاطون تشبه فى كثير من ملامحها الصورة التى يقدمها كثير من الباحثين المعاصرين (أنظر **كارل پوپر** مثلا فى كتابه«المجتمع المفتوح وأعدائه » الجزء الأول) وهى صورة تجمع بين : العبقرية الأدبية التى لا تبارى ، والرؤية العميقة للحياة ، وعدم الأمانة على أوسع نطاق ، والميل الى كبت الحقيقة من اجل مسامات أخلاقية زائفة ، وعداء سافر الحرية : وتمجيد للسلطة المطلقة الشمولية .

أرسطو عدو رسل

وينظر رسل الى أرسطو نظرته الى افلاطون أى على أنه عدو ، وان كان عدوا من الدرجة الثانية ؛ لأنه لا يعادل فى قوته قوة أفلاطون

وتأثيره . فهو يرفض ميتافيزيقا أرسطو كلية ، ويفسرها تفسيرا هيجليا ، أو بمعنى أصح تفسيرا مستمدا من فهم **برادلى** لهيجل ، فقد تكلم عن الروح الالهى والعقل كلاما يذكرنا بلغة برادلى . أما كتاب « **الأخلاق النيقوماخية** » فيحكم عليه رسل بقوله : « الأرجح أن يقع هــذا الكتاب موقع الاشمئزاز من رجل له من عمق الشعور نصيب مهما يكن نصيبه ضئيلا » **(ص ٢٧٩)** ، ويذهب الى أن آراء أرسطو فى المسائل الأخلاقية تختلف عن آرائنا اليوم : خصوصا اذا مس الموضوع لونا من ألوان الأرستقراطية ، « فرأينا اليوم هــو أن الناس متســاوون فى حقوقهم الأخلاقية على الأقل ، وأن العــدالة تتضمن المساواة ، أما أرسطو فيذهب الى أن العــدالة لا تقتضى المســاواة ، بل مراعــاة النسب الصحيحة » **(ص ٢٨٠)** . وبالطبع ، يرفض رسل « **منطق أرسطو** » ، ذاهبا الى أن آراء أرسطو المنطقية « كلها خطأ ، اذا استثنينا نظرية القياس الصورية ، وهى نظرية لا أهمية لها ؛ فكل من أراد اليوم أن يدرس المنطق ، سيضيع وقته عبثا اذا درس أرسطو أو أى تلميــذ من تلاميذه » **(ص ٣٢٢)** .

وأخيرا : بقيت بعض الملاحظات العامة على الجزءين : الثانى والثالث من « تاريخ الفلسفة الغربيــة » . **أولاها** : أن رســل أحال تاريخ الفلسفة ، فى الجزء الثانى ، الى تاريخ اجتماعى وتاريخ دينى ؛ ففى هــذا الجزء عرض لآراء لأساتذة الكنيسة والباباوات والآباء أكثر من عرض آراء الفلاسفة . **وثانيها** : أن رســل لم يخصص **لوليم الأوكامى** الذى تأثر به تأثرا بالغا، الا بضع صفحات . وليس هناك أجدر من رسل الذى أشاع فى العصر الحاضر المذهب الاسمى ، بتكريم رائد شجاع من رواد هــذا المذهب فى العصــور الوسطى . **وثالثها** : انه لم يبين فى الفصل الذى عقده — فى الجــزء الثالث — عن « فلسفة التحليل المنطقى » ، لم يبين بالتفصيل دوره وتأثيره فى هذه الفلسفة ، بحيث يكون هذا البيان التفصيلى خير خاتمــة لكتاب يكتبــه فيلسوف عن « **تاريخ الفلسفة الغربية** » .

محمود رجب

برتراند رسل يرثى نفسه

ان أغرب ما كتبه برتراند رســل هــو رثاؤه لنفسه .. الرثاء الذى قدمه منذ سنوات للصحف راجيا نشره بعد موته .

« بموت ايرل رسل الثالث .. أو برتراند رسل كما كان يؤثر أن يسمى نفسه .. فى سن التسعين انقطعت حلقة تربط حاضرنا بالماضى البعيد » .

« لقد برز الفقيد فى شبابه فى أبحاثه ونظرياته التى تعالج منطق الرياضيات ولكن مسلكه الشاذ خلال الحرب العالمية الأولى أظهر افتقاره الى الاتزان فى أحكامه وتقديره للأمور .. الأمر الذى شاب كتابته الأخيرة على صورة متزايدة » .

كان هذا رأيه هو فى كتابته .. يقول فى نعيه الذى كتبه لنفسه .

« بعد زيارته لروسيا والصين بعثر الفقيــد نشاطه بالكتابة فى عدة موضوعات .. كالاشتراكية والزواج .. أما كتابته التاريخيــة فهى بأسلوبها ودعابتها تخفى عن القارىء العابر سطحيتها العتيقة التى لازمت الكاتب الى النهاية » .

« وفى الحرب العالمية الثانية لم يضطلع الفقيد باى دور ايجابى .. بل اكتفى بالفرار الى دولة محايدة قبل نشوبها مباشرة .. وكان رأيه الخاص الذى أدلى به فى مناقشــاته غير العلنية ان نزلاء مستشفى المجاذيب من القتلة قد استخدموا فى قتل بعضهم البعض خير استخدام .. وان العقلاء ينبغى أن يتجنبوا طريق هؤلاء أثناء انهماكهم فى مهمتهم . ومن حسن الحظ أن هذه النظرة المقتبسة من آراء « بنتام » قد أمست نادرة الشيوع فى هذا العصر الذى يجعل للبطولة فى ذاتها قيمــة مستقلة عن فائدتها أو نفعها .. حقيقة أن الكثير مما كان يعرف فى المــاضى باسم « العالم المتمــدين » قد صار أطلالا .. ولكن ما من مفكر صائب الرأى يستطيع أن يعترف بان الذين ماتوا دفاعا عن الحق فى الكفاح الهائل قد ماتوا عبثا » .

هذا جزء من رثاء برتراند رسل لنفسه . ان ملايين القلوب تصلى كى لا ينشر هذا الرثاء الذى كتبه صديق الحياة .. وصديق الأطفال .. وصديق الأمهات .. وصديق السلام .

مؤلفات برتراند رسل

مرتبة بحسب تاريخ صدورها

١٨٩٦ الديمقراطية الاشتراكية فى ألمانيا
1896 German Social Democracy

١٨٩٧ مقال فى أسس الهندسة
1897 An Essay on the Foundations of Geometry

١٩٠٠ عرض نقدى لفلسفة ليبنتز
1900 A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz

١٩٠٣ أصول الرياضة ـ جارية ترجمته الى اللغة العربية
1903 The Principles of Mathematics

١٩١٠ مبادىء الرياضة : المجلد الأول (بالاشتراك مع وايتهد)
1910 Principia Mathematica-Vol . I

١٩١٠ مقالات فلسفية
1910 Philosophical Essays

١٩١٢ مبادىء الرياضة ـ المجلد الثانى (بالاشتراك مع وايتهد)
1912 Principia Mathematica - Vol . II .

١٩١٢ مشكلات فلسفية ـ ترجم الى اللغة العربية
1912 The Problems of Philosophy

١٩١٣ مبادىء الرياضة ـ المجلد الثالث (بالاشتراك مع وايتهد)
1913 Principia Mathematica - Vol . III .

١٩١٤ علمنا بالعالم الخارجى
1914 Our Knowledge of the External World

١٩١٤ المنهج العلمى فى الفلسفة
1914 Scientific Method in Philosophy

١٩١٤ فلسفة برجسون
1914 The Philosophy of Bergson

١٩١٥ الحرب ، وليدة الخوف
1915 War the Offspring of Fear

١٩١٦ اعادة البناء الاجتماعى ومبادئها
1916 Principles of Social Reconstruction

١٩١٦ العدالة ابان الحروب
1916 Justice in War-Time

١٩١٧ المثل العليا فى السياسة
1917 Political Ideals

١٩١٨ التصوف والمنطق ، ومقالات أخرى
1918 Mysticism and Logic, and Other Essays

١٩١٨ الطرق الى الحرية ـ ترجم الى العربية
1918 Roads to Freedom

١٩١٩ مدخل الى الفلسفة الرياضية ـ ترجم الى العربية
1919 An Introduction to Mathematical Philosophy

١٩٢٠ البلشفية نظرية وتطبيقا
1920 The Practice and Theory of Bolshevism

١٩٢١ تحليل العقل
1921 The Analysis of Mind

١٩٢٢ مشكلة الصين
1922 The Problem of China

١٩٢٢ الفكر الحر ودعاية الحكومات
1922 Free Thought and Offical Propaganda

١٩٢٣ مستقبل الحضارة الصناعية (بالاشتراك مع زوجته دورا رسل)
1923 The Prospects of Industrial Civilization

١٩٢٣ الأبجدية فى الذرات
1923 The ABC of Atoms

١٩٢٤ البلشفية والغرب
1924 Bolshevism and the West

١٩٢٤ ايكاروس أو مستقبل العلم
1924 Icarus or the Future of Science

١٩٢٤ الذرية المنطقية
1924 Logical Atomism

١٩٢٥ الأبجدية فى نظرية النسبية ـ ترجم الى العربية
1925 The ABC of Relativity

١٩٢٥ هذا ما أومن به
1925 What I Believe

١٩٢٦ فى التربية ، وخصوصا فى الطفولة الباكرة ـ ترجم الى العربية
1926 On Education Especially in Early Childhood

١٩٢٧ لست مسيحيا ولماذا ؟
1927 Why I am not a Christian ?

١٩٢٧ تحليل المادة
1927 The Analysis of Matter
١٩٢٧ موجز فى الفلسفة ـ له تعريب بعنوان الفلسفة بنظرة علمية
1927 An Outline of Philosophy
١٩٢٨ مقالات فى التشكك
1928 Sceptical Essays
١٩٢٩ الزواج والأخلاق ـ ترجم الى العربية
1929 Marriage and Morals
١٩٣٠ السعادة كيف نغزوها
1930 The Conquest of Happiness
١٩٣٠ هل أضاف الدين اضافات نافعة للحضارة ؟
1930 Has Religion Made Useful Contribution to Civilization
١٩٣١ النظرة العلمية ـ ترجم الى العربية
1931 The Scientific Outlook
١٩٣٢ التربية والنظام الاجتماعى
1932 Education and the Social Order
١٩٣٤ الحرية والنظام ١٨١٤ ـ ١٩١٤
1934 Freedom and Organization 1814—1914
١٩٣٥ ثناء على الحياة المسترخية : ومقالات أخرى
1935 In Praise of Idleness, and Other Essays
١٩٣٥ الدين والعلم
1935 Religion and Science
١٩٣٦ أى الطرق يؤدى الى السلام ؟
1936 Which Way to Peace ?
١٩٣٦ الحتمية والفزياء
1936 Determinism and Physics
١٩٣٨ القوة : تحليل اجتماعى جديد ـ ترجم الى العربية
1938 Power : A New Social Analysis
١٩٤٠ بحث فى المعنى والصدق
1940 An Inquiry into Meaning and Truth
١٩٤٥ تاريخ الفلسفة الغربية ـ ترجم الى العربية
1945 A History of Western Philosophy
١٩٤٨ المعرفة البشرية : نظامها وحدودها
1948 Human Knowledge: Its Scope and Limits
١٩٤٩ السلطة والفرد ترجم الى العربية
1949 Authority and the Individual
١٩٥٠ مقالات لا تشوق
1950 Unpopular Essays
١٩٥١ أثر العلم فى المجتمع
1951 The Impact of Science on Society
١٩٥٢ آمال جديدة لعالم متغير ـ ترجم الى العربية
1952 New Hopes for a Changing World
١٩٥٣ الشيطان فى الضواحى ، وقصص أخرى
1953 Satan in the Suburbs and OtherStories
١٩٥٤ كوابيس الأعلام المشاهير ، وقصص أخرى
1954 Nightmares of Eminent Persons and Other Stories
١٩٥٤ المجتمع البشرى فى الأخلاق والسياسة ـ مترجم الى العربية
1954 Human Society in Ethics and Politics
١٩٥٤ التاريخ من حيث هو فن
1954 History as an Art
١٩٥٦ صور من الذاكرة ومقالات أخرى ـ مترجم الى العربية
1956 Portraits from Memory, and Other Essays
١٩٥٦ المنطق والمعرفة ، مقالات كتبت مابين ١٩٠١ ـ ١٩٥٠
1956 Logic and Knowledge : Essays 1901 - 1950
١٩٥٩ الادراك المشترك والحرب الذرية
1959 Common Sense and Nuclear Warfare
١٩٥٩ فلسفتى كيف تطورت ـ مترجم الى العربية
1959 My Philosophical Development
١٩٥٩ حكمة الغرب
1959 Wisdom of the West
١٩٦٠ برتراند رسل يفصح عن رأيه
1960 Bertrand Russell Speaks his Mind
١٩٦٧ سيرتى الذاتية
1967 Autobiography

فلسفة تمجّد الإنسان

حينما حصل **برتراند رسل** عام ١٩٥٠ على **جائزة نوبل فى الآداب** ، ذكر فى التقرير الذى شفع بهذه الجائزة أن المفكر الانجليزى الكبير قد استحق هذا الشرف « تقديرا لانتاجه العظيم ذى الجوانب المتعددة ، واعترافا بما اضطلع به دائما من دفاع عن الانسانية وذود عن حرية الفكر » . والحق **أن شهرة رسل لم تتوقف عند الرياضة ، والمنطق ، والتحليل الفلسفى ، بل هى قد امتدت أيضا الى السياسة ، والأخلاق ، والدين ، والتربية** . وقد كتب رسل نفسه عام ١٩٥١ يقول : « لقد أخذ ذكائى ــ من حيث هو كذلك ــ يتناقص وينحل ، منذ سن العشرين ، بشكل مستمر غير منقطع . فحينما كنت شابا ، كان ولعى شديدا بالرياضيات ولم تلبث الرياضيات أن صارت عسيرة كل العسر بالنسبة الي ، فلم أجد بدا من التحول الى الفلسفة . ولما



اصبحت الفلسفة اصعب من أن احتمل الخوض فى غمارها ، تحولت الى السياسة . ومنذ ذلك الحين ، شرعت أكرس نفسى لكتابة الروايات البوليسية » !

وقد لا تخلو عبارة رسل من تندر وسخرية ، ولكنها تشير ــ على كل حال ــ الى انتشار نشاط رسل الذهنى على شكل **«مروحة» فكرية هائلة** ، لم تستطع الشيخوخة نفسها ــ حتى الآن ــ أن

دكتور زكريا إبراهيم

تعمل على طيها ! ولا غرو ، فقد كانت حياة رسل الفكرية (ولا تزال) نموذجا للخصوبة الذهنية والثراء الروحي : على الرغم من تنوع المراحل التي مر بها تطوره الفلسفي ، ابتداء من مرحلة المنطق الرياضي حتى مرحلة التأليف الأدبي . وليس من شك في أن رسل **قد ادخل الكثير من التعديلات على العديد من آرائه في المعرفة ، والذهن ، وطبيعة العالم الخارجي** ، وغير ذلك من المسائل ، ولكن الذي لا ريب فيه أن رسل قد بقي دائما أبدا ذلك المفكر المنطقي الذي **يؤمن بالعقل** ، ويبغض الخرافة . والواقع أن رسل الفيلسوف قد اتخذ منذ بداية تفكيره الفلسفي وجهة نظر **المفكر الحر الذي يرفض الآراء المسبقة** ، وينبذ النزعات المذهبية ، ويحتقر الخرافات الغيبية . ولعل هذا ما اعترف به هو نفسه حينما صرح يوما بأنه قد طلق منذ نعومة قدرة العلم على التنبؤ بالمستقبل ، كما راح يهاجم جماعة البرجماتيين الذين كانوا لا يزالون يتمسكون بفكرتي « **الله** » و « **الغائية** » . وليس أدل على استمرار رسل في الأخذ بهذه النظرة مما ورد على لسانه عام ١٩٣١ في كتابه « النظرة العلمية » حيث نراه يقول : « **ليس ثمة راحة نفسية يمكن أن تستخلص من الفرض القائل بأن العالم هو من صنع خالق . وبالمثل ، لست أرى أي ضرب من الارتياح (أو العزاء) في الافتراض القائل بأن هذا الكون المزعج قد صنع وفقا لخطة مرسومة أو تدبير سابق** »

(Scientific Outlook, 1931, P. 123)

رسل عدو الخرافة وربيب العقل ...

والحق أنه اذا كان ثمة اتجاه عام قد صبغ بصبغته كل فلسفة رسل (على الرغم من شتي



أظفاره كل نزعة تأليهية دينية ، متأثرا في ذلك بفلاسفة القرن الثامن عشر الفرنسيين ، الذين كانوا ينادون بنزعة عقلية حرة . صحيح أن رسل قد اهتم في صباه ببعض المشكلات الدينية ، مثل **مشكلة الله** ، **ومشكلة الحرية** ، **ومشكلة خلود النفس** ، ولكنه لم يلبث أن اعتنق المذهب العقلاني rationalism ، فراح يعلن مع **لابلاس** Laplace ضرورة **الايمان بالحتمية** ، واعلان التغيرات التي طرأت عليها) فليس هذا الاتجاه سوى تلك « **النزعة العلمية** » التي ترفض شتى الأفكار الدينية وتستبعد كافة الأوهام الميتافيزيقية . ولعل هذا ما أعلنه رسل نفسه أكثر من مرة ، خصوصا في مقاله المشهور الذي ظهر سنة ١٩٥٧ (على رأس سلسلة أخرى من المقالات) تحت عنوان : « **ما السبب في أنني لست مسيحيا** » Why I am not a Christian

ففي هذا المقال — وفي غيره من الدراسات الأخرى — نجد رسل المفكر الحر يعلن رفضه لكافة العقائد الدينية المسيحية، كما نراه **يؤكد ايمانه بالانسان واحترامه للعلم** . ولا يكتفي رسل بأن ينصب من نفسه خصما لدودا للخرافة في شتى صورها، بل هو يضيف الى ذلك أيضا ايمانا عميقا بقدرة الانسان على السير في سبيل **التحسن**، عن طريق الجمع بين سلاحين رئيسيين: الا وهما: **العقل** و **الآلة** .

صحيح أن رسل لا يتورط في التسليم بنزعة تفاؤلية ساذجة، على طريقة بعض فلاسفة القرنين السابقين، ممن كانوا يقولون بالتقدم المستمر، والتحسن المطرد، ولكنه مع ذلك لا يرى مانعا من القول بأن مصير الانسان قد أودع بين يديه، وأن في استطاعتنا اليوم السير بالانسانية في طريق السعادة، ولكن على شرط أن تصح عزيمة كل فرد منا على الأخذ بمبادىء الشجاعة والمحبة والرجاء . ولا حاجة بنا الى التحليق في آفاق المثل العليا والقيم الروحية من اجل تحديد مستقبل الانسان، وانما حسبنا — فيما يرى رسل — أن نكرس جهودنا لتحسين تلك ((**الحقيقة المادية**)) اليومية التي نستطيع أن نشكلها بمحض حريتنا، على شريطة أن نتحرر من كافة الأوهام الروحية . **ولن يصبح مصير الانسان مصيرا حرا معقولا، اللهم الا يوم يكون البشر جميعا قد نجحوا في التحرر تماما من أسر الخرافات الغيبية والأوهام اللاعقلية ...**

الفلسفة بين ((الدين)) و ((العلم)) ...

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل: لماذا حرص رسل دائما أبدا على ربط الفلسفة بالعلم، والاهابة بالفلاسفة الى اصطناع المناهج العلمية في دراساتهم الفلسفية؟

يبدو لنا أن رسل لم يسلك هذا المسلك الا لأنه قد اقتنع في قرارة نفسه بأن **السبيل الوحيد لبلوغ الحقيقة انما يكمن في التخلي عن الاعتقادات العفوية الساذجة: والتمسك بالمناهج العقلية الصارمة** . صحيح أن رسل نفسه يعترف بأن الفلسفة تشبه ((**الدين**)) من حيث أنها تدرس طبيعة الكون ومكانة الانسان فيه، ولكنه يضيف الى ذلك انها تشبه ((**العلم**)) من حيث أنها تحاول حل المشكلات التي تلتقي بها عن طريق المناهج العقلية الصرفة . ولا شك أن رسل حين يتحدث عن ((العلم)) فانه لا يعني هنا علوم الطبيعة أو غيرها من العلوم التجريبية، بل هو يعني ((**العلوم الصورية**)): formal sciences كالرياضة والمنطق . وهذا هو السبب في أن رسل يقارن ((**القضايا الفلسفية**)) التي هي قضايا عامة general، وأولية (أو قبلية) apriori بالقضايا الرياضية أو المنطقية التي لا تخرج هي الأخرى عن كونها قضايا عامة لا سبيل الى اثباتها أو دحضها عن طريق البينات التجريبية . ومن هنا **فان رسل حين يتحدث عن ((الفلسفة)) بوصفها ((علما)) انما يعني بذلك أنها لا تكاد تتميز عن ((المنطق)) على شرط أن نفهم ((المنطق)) هنا بمعناه ((الرمزي)) أو ((الرياضي))** .

بيد أن الصبغة العلمية التي يريدها رسل للفلسفة لا تعني ربطها بالمنطق الرياضي فحسب، بل هي تعني أيضا رفض كل محاولة لبناء أي ((**نسق**)) فلسفي موحد . فنحن هنا بازاء ((**فلسفة تحليلية**)) تأبى التورط في اقامة أي مذهب ميتافيزيقي، على طريقة الفلاسفة العقلانيين الكلاسيكيين، لأنها تؤمن بضرورة معالجة المشكلات الفلسفية واحدة بعد الأخرى عن طريق اصطناع مناهج ((**التحليل الفلسفي**)). وعلى حين أن الفلاسفة الميتافيزيقيين ينتهون في معظم الأحيان الى ((عموميات)) ليس لها من ركيزة سوى الخيال الجامح، نجد رسل يؤكد أنه لابد للفلسفة من أن تتقدم على طريقة **جاليليو** الفيزيائية في الاكتفاء بالوصول الى نتائج جزئية تقبل التحقق . صحيح ان مثل هذا المنهج قد يوصلنا في النهاية الى ضرب من ((**التنسيق العلمي**))، وذلك حين تجيء الكشوف الجزئية فتتماسك وتتناسق فيما بينها، لكي تكون نظاما متآلفا من المعارف، ولكن من المؤكد أنه ليس في وسع العالم، ولا الفيلسوف، أن يتخذ من عملية ((بناء المذهب)) هدفا له . والواقع أن ((نظام المعرفة)) لا يخرج عن كونه بناء منظما عملت على تكوينه قضايا صحيحة تم الوصول اليها بمشقة، واحدة بعد الأخرى . وهكذا نرى أن ربط رسل للفلسفة بالعلم انما هو مجرد تعبير عن جزعه من كل ((خرافة ميتافيزيقية))، وثقته بقدرة العقل ((التحليلية))، وايمانه الشديد بضرورة احلال النزعة ((العقلانية)) المنطقية، محل سائر النزعات الصوفية، والوجدانية، والروحانية .

الانسان: صانع ((العلم)) و ((التكنية)) ...

على اننا لو انعمنا النظر الى ايمان رسل بالعلم، لوجدنا أنه في صميمه ايمان بالانسان — **صانع العلم** — . وهنا تظهر **نزعة رسل ((الانسانية))** التي ترد كل شيء الى الانسان، على اعتبار أن ((كل مافي العالم نسبي لا قيام له الا بالنسبة الى ملاحظ . وليس هذا ((الملاحظ)) (A.B.C. of Relativity . london, 1925, P, 14.)

سوى « العالم » الذى يضطلع بمهمة «التجريد» فيكون له بذلك تأثير عملى حاسم على «الحقيقة المادية» العينية . وعلى الرغم من أن رسل كثيرا ما يتحدث عن « حقيقة لا شخصية » ، فضلا عن أنه كثيرا ما يشيد بما فى الكون من ضخامة وروعة ، الا أننا نجده يعترف فى مواضع أخرى بأنه لا شيء يعدل ذلك الموجود « **الناطق ــ الصانع** » الذى يسمونه بالانسان ! صحيح أن الانسان لا يمثل فى « علم الأرض » geology ، وفى « تاريخ التطور » ، سوى ظاهرة متأخرة حديثة عهد على هذا الكوكب ، ولكن من المؤكد أن ظهور الانسان فى تاريخ الكون ، بل فى تاريخ الحياة ، حدث هام ترتب عليه انبثاق قوى جديدة هائلة ، قد لا تخلو من رعب ، ولكنها قد لا تخلو أيضا من روعة . ولم يكتشف الانسان قدرته على القيام بشتى نشاطاته البشرية المتمايزة ، اللهم الا منذ نحو ستة آلاف سنة ، حينما قدر له أن يخترع الكتابة ، وحينما أدرك ضرورة تنظيم حياته المدنية .

حقا أن تاريخ البشرية حافل بمظاهر النكوص والارتداد ، ولكن الانسان قد سار فى طريق التقدم منذ نحو خمسة قرون مضت ، فاستطاع أن يحقق فى تلك الفترة الوجيزة ماقد يعجز عن فهمه أى مخلوق بشرى من أبناء العصور القديمة ، لو قدر له أن يعود الى الأرض فى هذه الآونة من تاريخ الانسان . وليس من شك فى أن السرعة التى اقترنت بها حركات التقدم العلمى فى القرنين التاسع عشر والعشرين قد عملت على ظهور ضرب من « الدوار العقلى » الذى أصاب الكثيرين ممن راعهم توالى المكتشفات العلمية الحديثة بهذه الصورة المخيفة المزعجة . وقد يكون لأمثال هذه « المخاوف » ما يبررها ولكن المؤرخ المعاصر لا يملك سوى تسجيل تلك الحالة الشاذة التى تولدت عن انبثاق **تعارض صارخ بين « ماض » كان حافلا بالفراغ ، و « حاضر » مندفع لا يكاد يعرف التوقف !**

بيد أننا لو حاولنا ــ فيما يقول رسل ــ أن نتناسى مخاوفنا الراهنة ، لكى ننظر الى العالم على نحو ما يتصوره علماء الفلك ، فاننا قد لا نجد صعوبة فى تصور امتداد المستقبل البشرى ، عبر قرون تزيد عن كل ما ارتقى اليه وهم علماء الجيولوجيا حتى الآن . وليس هناك فى الطبيعة الفيزيائية ما يحول دون بقاء كوكبنا صالحا للسكنى لمدد أخرى تبلغ الملايين من السنين . ولو قدر للانسان ان يبقى على قيد الحياة ، على الرغم من كل تلك المخاطر التى تتولد عن مخاوفه الخاصة ، لما كان هناك ما يمنعنا من الظن بأنه سوف يمضى قدما فى سبيل النصر العلمى والتكنيكى . والواقع أن مصير الانسان فى الملايين القادمة من السنين ــ بحسب ماتظهرنا عليه معرفتنا الحاضرة ــ سوف يكون مودعا بين يديه : اذ سيكون عليه اما أن يغوص فى أعماق الهاوية ، أو أن يرقى الى ذرى شامخة لم يحلم بها أحد ! ومهما يكن من شيء ، فان دراما الوجود البشرى لم تبدأ الا منذ فترة وجيزة ، ونحن لم نستمع ــ حتى الآن ــ الا الى المقاطع الأولى من تلك المسرحية الانسانية الكبرى !

الانسان عند رسل : أهو اله أم شيطان ؟

لقد كان **الأورفيون** يقولون ان الانسان هو ابن الأرض والسماء ، بمعنى أنه مزيج عجيب يتألف من اله وحيوان . وهناك أناس يغلقون أعينهم على الجانب الحيوانى فى الانسان ، لكيلا يروا منه سوى جانبه الالهى ، بينما هناك آخرون يميلون الى غض النظر عن الجانب الالهى فى الانسان ، مكتفين بابراز الجانب الحيوانى منه . وليس أيسر على المرء ــ بطبيعة الحال ــ من ان يضم كلا الجانبين معا ، لكى يقول عن الانسان انه « حيوان هجين » . ولكن وصف الانسان بأنه مزيج من اله وحيوان قد لا يخلو من تجن على الحيوان ! فما أحرانا بأن نقول ان الانسان مزيج من اله وشيطان ، خصوصا وأنه ليس فى استطاعة أى حيوان كائنا ماكان أن يعترف من الجرائم ــ فيما يقول رسل ــ ما اقترفه رجل مثل **هتلر** او **ستالين** ! والحق أنه ليس هناك حد للفظائع التى يمكن أن ترتكب عن طريق الجمع بين الذكاء العلمى والخبث الشيطانى ! وحسبنا ان نتذكر شتى ضروب العذاب التى سامها كل من هتلر وستالين لجماعات من البشر ينتمون الى جنسنا البشرى، لكى نتحقق من ان **كل ماقد تقترفه الوحوش الحيوانية ليس شيئا بالقياس الى ماقد تفعله بعض الكائنات البشرية التى تسيء استخدام القوة فى بعض الدول الكبرى الحديثة** . واذا كان الخيال البشرى قد حاول من قديم الزمان أن يتصور « الجحيم » ، فان الناس لم يستطيعوا أن يروا بعيونهم حقيقة ماتصوره خيالهم اللهم الا بفضل براعة بعض الساسة المحدثين ! وما زال العقل البشرى يتأرجح تأرجحا عجيبا بين التطلع الى قبة السماء الناصعة ، والتحديق فى هاوية الجحيم المظلمة . وانه ليجد لذة كبرى فى تأمل هذه وتلك ، بحيث أنه قد يعسر علينا أن نقول أيتهما أقرب الى طبيعته ، وأيتهما أكثر تنافرا معها .

وان رسل ليعترف بانه كثيرا ماوجد نفسه ـ خصوصا فى لحظات الفزع أو الارهاب ـ ميالا الى الظن بأنه ليس ثمة ما يبرر استمرار بقـــاء مخلوق كالانسان على سطح هذه الأرض . وليس أيسر على المرء بطبيعة الحال ـ من أن يرى فى الانسان مخلوقا مظلما ، قاسيا ، تجسدته قوة شيطانية خبيثة ، فأصبح بمثابة نقطة سـوداء فوق صفحة الكون المشرقة ، أو وصمة عار على جبين الطبيعة النقية ! ولكن مثل هـــذا الزعم لا يمثل الحقيقة بأكملها تامة غير منقوصة ، كما انه لا يمكن أن يكون تعبيرا عن الكلمة الأخيرة للحكمة . وآية ذلك ان الانسان أيضا ـ كما كان يقول الأورفيون ـ انما هو ابن السموات المرصعة بالنجوم ! صحيح أن الجسم البشرى ـ بالقياس الى الأجسام الكبرى الموجودة فى عالم الأفلاك ـ ليس الا جسما ضعيفا لا حـــول له ولا طول ، ولكن فى استطاعة الانسان مع ذلك ان يتصور العالم بأسره ، فضلا عن أن فى وسعه عن طريق الخيال والمعرفة العلمية أن يتنقل عبر محيطات هائلة من المكان والزمان . . . وقد اصبح مايعرفه الانسان اليوم عن العالم الذى يعيش فيه أمرا لا يكاد يقبل التصديق من جانب أسلافه القدماء الذين كانوا يعيشون على الأرض منذ الف سنة فقط . ولو أننا راعينـــا السرعة التى أصبح الانسان يحصل بها معرفته ، لكان فى وسعنا أن نقول انه لو استمر على هذا النحو ، لأصبح فى وسعه أن يعرف فى الألف سنة القادمة مالا يمكن أن يرقى اليـــه خيالنا **نحن أنفسنا** فى الوقت الحاضر .

وليس مجال المعرفة هو المجال الوحيد الذى يحق لنا أن نعجب فيه بالانسان ، وانما لابد لنا من ان نعترف أيضا بأن البشر قد استطاعوا أن يخلقوا الجمال ، كما أنهم قد ارتقوا بأبصارهم فى كثير من الأحيان الى رؤى عجيبة تبدو وكأنما هى ومضات أو قبسات من عالم الأحلام ! وفضـــلا عن ذلك ، فقد نجح البشر أحيـــانا فى بث روح المحبة أو التعاطف مع الجنس البشرى بأكمله ، كما أنهم رسموا آمالا كبرى للانسانية جمعاء فى مستقبل قريب أو بعيد . صحيح أن هـــــذه المنجزات قد اقترنت بأسماء بعض الممتازين من الناس ، كما أن الرواد الذين عملوا على تحقيقها قد لاقوا الكثير من العنت من جانب باقى أفراد القطيع ، ولكن ليس مايمنعنا من الظن بأن من نسميه اليوم باسم الانسان « **الممتاز** » لن يكون فى المستقبل سوى مجرد انسان « **عادى** » . والحق أن الشرور العديدة التى نجمت عن سوء استخدام المعرفة البشرية حتى الآن هى التى تمنعنا فى كثير من الأحيـــان من تصور المنافع الكثيرة التي يمكن أن تنجم عن حسن استخدام هذه المعرفة . ومن هنا فاننا لا نكاد نتصور ان فى امكاننا ـ عن طريق الاستخدام الصالح لمعارفنا العلمية ـ ان نرقى بالسواد الأعظم من الناس الى مستوى الامتياز الذى بقى حتى الآن وقفا على قليل من العباقرة !

نظرة تنبؤية الى مستقبل الانسان . . .

وهنا قد يحق لنا أن نتســـاءل : هل يأمل رسل فى صلاح الانســـان ؟ وهل يؤمن بقـدرة الانسان المعاصر على سحق متاعبه الراهنـــة ، والانتصار على ازماته الحالية ؟ هذا ما يبدو ان رسل الفيلسوف ميال الى التسليم به ، ولكن على شرط أن يعرف العالم كيف يعهـد بمقاليد اموره ، لا الى مجموعة من الساســة المتهورين القســـاة ، بل الى أناس يملكون من الحكمـــة والشجاعة ما يمكنهم من تحقيق آمال البشر . ولهذا فان رسل لا يرى مانعا من تصور مستقبل انسانى مشرق يكون فيه العالم خلوا من الفقـر والجوع ، ويكون المرض فيه محدودا الى أقصى حد ، ولا يكون العمل فيه شاقا بل باعثـا على السرور ، كما انه يتصور ايضـــا امكان شيوع المشاعر الطيبة بين البشر كافة ، بحيث تتحرر العقول من الخوف ، وتصبح ـ بالتالى ـ قديرة على ابتكار الجـديد من المسرات للعين والأذن والقلب . وليس هذا بمستحيل ـ فيما يقول رسل ـ ولكنـــه لا يمكن أن يتحقق فى الغـد القريب ، بل ربما احتـاج الأمر الى الملايين من السنين . وبيت القصيد هنا أن يحشد البشر كل قواهم العقلية لتحصيل ذلك النوع الخاص من « **الســعادة** » الذى لابد من ان يتميز به الانسان . وحينما يتحدث رسل عن نوع خاص من السعادة ، فانه يعنى بذلك أنه ليس فى امكان الانسان أن يتمتع « بسعادة الخنازير » التى طالما عابها **خصوم** ابيقور على « فيلسوف اللذة » . والواقع أنه لو حاول أى انسان كائنا من كان ان يقنع بسعادة الخنزير ، فانه لن يلبث أن يجـد نفسه مضطرا الى قمـــع امكانياته البشرية ، وبالتالى فانه سرعان ما يقع فريسة للشقاء . ومعنى هذا ان السعادة الحقة ـ بالنسبة الى الكائنات البشـــرية ـ لا تتـــوافر الا لاولئك الذين ينمون قواهم العقلية وامكانياتهم الالهية الى أعلى درجة . ولابد للســـعادة ـ فى عالمنا الراهن من ان تبدو لأمثال هؤلاء الناس مشوبة بالكثير من مظاهر الألم : اذ انهم لن يستطيعوا أن يجنبوا انفسهم الاحساس الأليم بالتعاطف

مع آلام الآخرين . وأما حين يقدر للمجتمع أن يقضي نهائياً على مصادر الألم ، فهنالك تكون **« السعادة البشرية »** أكمل وأتم ويكون لدى الانسان من الخيال والمعرفة والتعاطف ما يمكنه من التمتع بحياة أرقى وأفضل .

دور الساسة الحكماء في مستقبل الانسان

وهنا قد يقال ان كل هذه آمال عريضة ليس ما يبررها ، ولكن رسل يرد على هذا الاعتراض بقوله ان آمالنا لن تكون واهية ، اللهم الا اذا ظلت شعوب العالم تعهد بمقاليد أمورها الى رجال عدموا كل تعاطف ، وكل معرفة ، وكل خيال ؛ وليس لديهم ما يوحون به الى شعوبهم اللهم الا الكراهية ، والحقد ، والقسوة الزائدة . ولكن عالم اليوم قد أخذ يدرك فظاعة أعمال أولئك الساسة الذين لا هم لهم سوى العمل على استئصال شعوب بأسرها، دون أن يفطنوا الى طبيعة الأعمال التي يقومون بها . ولا شك أن **أمثال هؤلاء الساسة لم يفكروا لحظة واحدة في أن الانسان يمثل جنساً واحداً ذا امكانيات مشتركة** ، وانه لابد لهم من المساهمة في تحقيق تلك الامكانيات ، بدلا من العمل على قمعها . ولا شك أيضا في أن الكثيرين من رواد الانسانية الحاليين لم يستطيعوا بعد أن يرقوا بعقولهم الى مستوى يعلو على الأطماع العابرة ، والمظاهر الكاذبة ، وشتى أمارات القوة الزائفة ! **ولكن من المؤكد أن في شتى بقاع العالم عقولا مفكرة تستطيع أن ترقى بنفسها الى ما فوق هذه الوجهة الضيقة من وجهات النظر** . ولابد لأصدقاء الانسان من أن يهيبوا بأمثال هذه العقول في كل صقع من أصقاع العالم . والحق أن مستقبل الانسان قد أصبح اليوم في أيدينا ، فلم يعد أمامنا الآن سوى أن نعمق احساس الانسان المعاصر بضرورة العمل على تهيئة هذا المستقبل . ولن يتهيأ لنا أن نصل الى هذه الغاية ، اللهم الا اذا تزايد في العالم يوما بعد يوم عدد المؤمنين بمصير الانسان . وليس من شك في أن أولئك الذين سيقدر لهم يوما أن ينقذوا العالم من متاعبه ، سوف يكونون في حاجة الى الكثير من الشجاعة ، والأمل ، والمحبة؛ ولكن احدا لن يستطيع في الوقت الحاضر أن يقطع بما سيكون عليه مستقبل العالم في الغد القريب . ومع ذلك ، فان رسل يقرر — في خاتمة كتابه المسمى باسم « المجتمع البشري في مجالي الأخلاق والسياسة » (سنة ١٩٥٤) أن كل الدلائل توحي بأنه لابد من أن يكتب النصر لأصدقاء الانسان ، وانه لابد للمستقبل من أن يجيء كما يريده دعاة الشجاعة والأمل والحب .

موقف رسل من دعاة « النزعة الانسانية ».

ولكن ، أليس في كل هذا الحديث الأخلاقي عن الانسان ما قد يوحي بأن رسل أميل الى الأخذ بوجهة نظر دعاة **« النزعة الانسانية »** ؟؟. يبدو لنا أن رسل نفسه قد تكفل بالرد على هذا السؤال ، حينما راح يقول : « ... ان أولئك الذين يحاولون أن يضعوا ديانة تقوم على النزعة الانسانية ، أعني ديانة لا تعترف بوجود شيء أعظم من الانسان ، لا يشبعون عواطفي ولا يرضون وجداني . ومع ذلك ، فانني لا أستطيع أن أصدق أن يكون في العالم على نحو ما هو معلوم لنا — شيء يمكن أن نقدره خارج دائرة الموجودات البشرية ، وبدرجة أقل كثيرا ، خارج دائرة الحيوانات . وقد نجد في السموات المرصعة بالنجوم ضربا من الامتياز أو الشرف أو السمو ، ولكن الامتياز الحقيقي انما هو لآثار تلك السموات على الموجودات البشرية المدركة . وقد يكون من السخف ، بل من العبودية ، أن نعجب بالكون لحجمه أو ضخامته ، وكذلك قد يكون من الاغراق في الوهم أن نقف كل اعجابنا على الحقيقة اللاشخصية « غير البشرية » . وتبعا لذلك **فان ميولي الذهنية تتجه نحو الفلاسفة الانسانيين : وان كانت اتجاهاتي الوجدانية تتمرد على هذه النزعة** بعنف . ومن هذه الناحية ، يمكنني ان أقول ان **« تعزيات الفلسفة »** Consolation of Philosophy ليست لأمثالي من المفكرين » . واذن فان نزعة رسل الانسانية — ان جاز أن ننسب اليه مثل هذه النزعة — انما هي « انسانية » المفكر المنطقي العقلي الذي يرى في الحياة الأخلاقية تلك « الحياة الطيبة التي تستوحي المحبة ، وتسترشد بالمعرفة » . وما كان لرسل — فيلسوف المنطق والتحليل — أن يتناسى دور « التعقل » في حياة الموجود البشري ، أو أن يتجاهل مهمة « المعرفة » في دراما التاريخ الانساني . وهكذا بقي دور « الانسان » في فلسفة رسل هو دور الموجود الناطق الذي يتخذ من « المعقولية » Consolations المرشد الأوحد له في الحياة .

زكريا ابراهيم

التاريخ بين العلم والفلسفة والفن

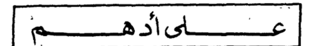


ف . نيتشه

من المشـــكلات الفكرية التى كثر حولهـــا النقاش واشتد الجدل فى خلال القـرن التاسع عشر مشكلة التاريخ وهل هو **علم** أو **فلســفة أو فن** ، فمن الباحثين من ذهب الى أن التاريخ علم وليس فلسفة ، ومنهم من أنكر على التاريخ الصفة العلمية ،ورجح ان التاريخ فلسفة وليس علما ، ومنهم من ذهب الى أن التاريخ ليس علما ولا فلسفة وانما هو لون من ألوان الفن ، ومنهم من ذهب الى أن التاريخ ليس علما ولا فلســفة ولا فنا وانما التاريخ هو التاريخ فحسب ، وبرغم كثرة ما ألقى فى هذا الموضـــوع من محاضرات وما كتب فيه من رســائل ومؤلفات فان الكلمة الحاسمة لم تقل بعـد ولا يزال الخـــلاف بين الباحثين قائما .

علم أو فلســفة أو فن

وقد ظهر فى الستينات من القـرن الماضى كتاب أحدث ضجة ولفت الأنظار ، وهو المجـلد الأول من كتاب **« تاريخ الحضارة فى انجلترا »** الذى ألفه المؤرخ البحاثة اللامع « **بكل** » ، وكان « بكل » قد تأثر بفلسفة **أوجست كونت** الوضعية وذهب فى كتابه الى أن الانسان ليس سوى جزء من الطبيعة بوجه عام ، ومن ثم يمكن الحـــاق قوانين التقدم التاريخى بالقوانين الطبيعيـــة ، والتربة والطقس والثروة ومظاهر الطبيعة لهـــا تأثير كبير فى حياة الانسان ونشأة الحضـارات ، وقد اعتقد « بكل » انه قد مهد السبيل لتحويل التاريخ الى علم لحكم قائم على الاحصـــائيات ، ومات « بكل » فى سنة ١٨٦٢ ولم تلبث الحماسة التى أثارها ان فترت ، ورأى بعض الباحثين ان « بكل » قد تطاوح به الخيال ، وغالى فى تأكيد



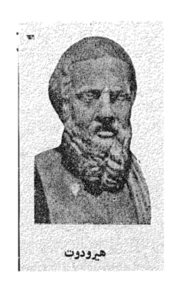


ك . ماركس

الصفة العامية للتاريخ ، ولكن كتـــابه مع ذلك شائق العرض حافل بالمعلومات القيمة .

وتبع « بكل » فى تأكيد الصفة العلمية للتاريخ الأستاذ ((**سيلى**)) فى كتابه المعـــروف ((**توسع انجلترا**)) ، وعنـــده أن المـــؤرخ ليس راوى أقاصيص ، وانما هو كاشف القوانين المسيطرة على تلك الحقيقـــة الاجتماعية الكبيرة المسماة الدولة ، وأنه خير مرجع للسياسيين ، وأن التاريخ الذى يكتفى بسرد الحوادث لا يصلح الا لتسلية الأطفـــال ، والمنهج العلمى هو وحـــده المنهج الصحيح فى كتابة التاريخ ، واما المنهـــج الأدبى فانه منهج زائف .

وقد ذهب باحثون آخرون مـــذهب سيلى ، ولكنهم كانوا أقل تشـــددا ، وقد أعان الأستاذ فريمان فى كتابه عن **((مناهج الدراسة التاريخية))**



هيرودوت

ان التاريخ هو ماضى السياسة ، وان السياسة هى حاضر التاريخ .

وقد عارض هذا الاتجاه البحاثة **برونو** جيهاردت Gehardet فى كتابه عن **« التاريخ والفن »** وهو يرى ان الفن يتكون من الاتحاد الصميم بين الفكرة والصورة وبين الشكل والمضمون ، والتاريخ مكون من عنصرين ، أحد هذين العنصرين يكشف الحقائق والوقائع ، والعنصر الآخر يتولى شرحها وعرضها ، والعامل الأول يعد المادة للعامل الآخر ، وهذا العامل الآخر هو الفن ، والفن بطبيعة الحال يمثل الجمال ، فى حين ان التاريخ على نقيض ذلك يروى الأحداث الواقعية ، وهى ليست دائما جميلة ، ولكن الأحداث لا تشعر بها حواسنا الاشعورا جزئيا ، وعلينا أن نتبين علاقاتها بعضها ببعض الداخلية ومعناها الروحى الذى ينفحها بالحياة والصدق ، وكشف الروح الحية فى الأحداث وتفسيرها يتطلبان قوة الشاعر الخلاقة ، لأن روح الحوادث لا يكشفها سوى الجهد الذى يبذله الخيال ، ولابد لخيال المؤرخ من أن يسترشد بالتجربة ويهتدى بهدى الواقع ليطامن جماحه .

ويقول جيهاردت « ان الشاعر قد يخلق شخصياته ، ولكن المؤرخ لا معدى له عن أن يتناول الشخصيات حيث يجدها ، وعليه أن يستبطن داخلها ويتعرف بواعثها وبذلك يستطيع أن يفسر أعمالها ، والخيال لا يمد المؤرخ بالوقائع وانما يعينه على الفهم واستحضار الحقائق التاريخية ، ولكن عليه أن يحذر النزوع الى تلوين الوقائع بلون افكاره أو اخيلته لكى يحدث تأثيرا مجتلبا وغير حقيقى ، واذا استطاع النفاذ الى لب الأحداث فانه سيكشف كنوزها المخبوءة وروحها الحية » ونرى هنا رأيين متعارضين لمؤرخين بارزين ، فالأول يرى أن المؤرخ الذى يكتفى بسرد الأحداث يقصر عن المستوى العلمى للتاريخ ، والثانى يرى أن المؤرخ الذى يعنى بالسرد تحلق فى سماء الفن ويصل عن هذا الطريق الى الحق التاريخى ، اى أن أحدهم يمجد **العلم** والآخر يعلى من شأن **الفن** ، ويمكن أن نلحظ ان القائلين بأن التاريخ فن يحاولون أن يوضحوا الى اى حد يختلف التاريخ عن الفن ، وان القائلين بأن التاريخ علم يسلمون بمساعدة الخيال للمؤرخ على التفسير الصادق للتاريخ ، لأن تفهم روح الأحداث يستلزم وجود موهبة الخيال ، اذ لا يكفى لادراكها البرهان العلمى المحض .

وقد كان يرى هذا الرأى المؤرخ الألمانى الكبير **فون رانكه** ، وعنده ان **التاريخ فن وعلم معا** ، فالتاريخ من ناحيته مثل سائر الدراسات وشتى نواحى المعرفة يعتمد فيه على البحث التنقيب والنقد ، وهو فى الوقت نفسه يمتع القارىء ويستهويه مثل الطرائف الأدبية ، ولكن لما كان واجب التاريخ طلب الحق وتحرى الصدق فان عليه أن يكون أمينا فى رواية الحوادث وأن يصفها كما وقعت وهذا مما يجعل الصفة العلمية غالبة عليه .

وكان من المنتظر أن يكون رأى هذا المؤرخ الحجة فاصلا فى هذا الموضوع ، ولكن المؤرخ الألمانى **ألمان** ذهب الى أن التاريخ علم لا شك فيه، وأنه يستمسك بحق الحكم على قيمة الافراد والحوادث وتحديد مكانتهم فى عالم الوقائع والأفكار ، ولا علاقة للفن بذلك ، واذا كان التاريخ يتخذ صورة الفن وينحو نحو الأدب فان هذا يصدق عن الفلسفة دون أن تستحيل فنا ، والتاريخ لابد له من أن يبحث ويمحص ويوازن وينقد الحوادث فكيف يأخذ بقواعد الفن وأصوله ؟ وعلينا كذلك أن ننبذ الفكرة الخاطئة القائلة بأن المؤرخ يستطيع باستعمال الخيال أن يسيطر على ربط الحوادث بعضها ببعض ويتعرف الروح التى تسرى فيها ، فانه لا يصل الى نتائجه **الا** بالبحث ، وحتى فى تقرير الوقائع ليس من الميسور دائما اتباع قواعد الفن ، فهل يعرض المؤرخ عن ذكر البراهين المؤيدة ليحافظ على التجانس المطلوب توفره فى الأعمال الفنية ؟ ان فكرة التاريخ المكتوب كتابة فنية لا تتفق مع تقدم العام الحديث .

ويرى الأستاذ **برنهايم** ان التاريخ عليه أن يوجه عنايته الى جماعات الناس كما يعنى بالافراد المكونة له ، وموضوع التاريخ هو الانسان بوصفه كائنا شاعرا بوجوده عاملا فى المجتمع ومؤثرا فيه ومتأثرا به ، والتاريخ من ثم علم اجتماعى ، ولكنه ليس علم اجتماع ولا علم سياسة ، وقد كان فى بادىء الأمر يعنى بالوقائع المادية ، ولكنه فيما بعد صار يعنى بالحقائق النفسية وحدها وصار يفسر بها كل شىء ، وأخيرا صار يعنى بالحقائق المادية والحقائق النفسية معا وكان هذا ميلاد التاريخ الحديث الحقيقى الذى يوجه معظم عنايته الى الرابطة الروحية بين الوقائع ويفسرها .

وبعد فهذه بعض الاراء التى تبين تباين الآراء واختلاف وجهات النظر بين المؤرخين والباحثين عن حقيقة التاريخ وهل هو علم أو فلسفة أو فن، فما هو موقف فيلسوفنا العالم الرياضى والباحث الاجتماعى وصاحب الجولات المأثورة فى علم

الاخلاق وعلم النفس وفى التاريخ والسياسة والتربية وسائر المشكلات التى تتناول حياة الانسان فى العصر الحاضر من هذه المشكلات ؟

التاريخ باعتباره فنا

يحدثنا رسل أنه من هواة قراءة التاريخ ومتذوقى طرقه ومقدرى فوائده ومزاياه ، وقد عنى بوجه خاص بالتاريخ منذ بداية نشأته الفكرية وممارسته للتأليف ، **فكان أول كتاب أخرجه سنة ١٨٩٦** عن الديمقراطية الاشتراكية الألمانية يحوى نقدا للماركسية المحافظة ، وقد كتب بعد ذلك فصولا شتى تتسم بالطابع التاريخى فى مختلف المجلات ، وهو لا يخفى هذا الميل الى العكوف على قراءة التاريخ ويقول فى محاضرته **« التاريخ باعتباره فنا » التاريخ جزء مرغوب فيه من المحصول العقلى لكل انسان** ، وأنا نفسى وجدت على الدوام متاعا عظيما فى قراءة التاريخ ويردد هذا القول « كيف يقرأ التاريخ ويفهم » لست مؤرخا محترفا ولكنى قرأت الكثير من التاريخ بوصفى هاويا وقد اختص رسل التاريخ ببحثين شائقين الأول رسالته **«كيف يقرأ التاريخ ويفهم»** والثانى المحاضرة القيمة التى القاها سنة ١٩٥٣ بمناسبة الذكرى الثانية لوفاة هرمون أولد وعنوانها **«التاريخ باعتباره فنا»** وهذان البحثان هامان فى تحديد موقف رسل من التاريخ وفلسفته **وفى كتابه عن « الحرية والتنظيم » فصول من التحليل التاريخى البارع وصور باهرة لبعض الشخصيات التاريخية التى لعبت دورا مأثورا فى تاريخ القرن التاسع عشر السياسى والاقتصادى** مثل مينيرتح وبسمارك وكارل ماركس وغيرهم من اعلام ذلك القرن ، وتناول فى احد فصول **كتابه عن « السلطة والفرد »** تأثير الفردية فى الحركة التاريخية مخالفا فى ذلك الاتجاه الماركسى فى تفسير التاريخ الذى يحاول ان يقلل من تأثيرا الأفراد فى الحركة التاريخية ويجعل للعوامل الاقتصادية الأهمية الكبرى فى توجيه التاريخ .

وقد عنى رسل بكتابة **تاريخ الفلسفة** لأنه رأى أن كتب تاريخ الفلسفة كثيرا ما تغفل الجانب التاريخى اغفالا تاما يجعل العلاقة بين الفيلسوف وعصره غير ظاهرة المعالم ، وقال فى ديباجة كتابه متحدثا عن محاولته الجديدة « الكتب المؤلفة فى تاريخ الفلسفة كثيرة ، ولكنى فى مدى علمى لاأعرف أن أحدها يهدف لماجعلته غرضى ، والفلاسفة نتائج ومؤثرات معا ، فهم نتائج ملابساتهم الاجتماعية وسياسات عصرهم ونظمه ، وهم — اذا واتاهم الحظ — موجدو المعتقدات التى تصوغ سياسات العصور المتأخرة ونظمها ، وفى معظم كتب تاريخ الفلسفة يبدو كل فيلسوف كأنه فى فراغ ، وتعرض اراؤه مبتورة الصلة بغير اراء الفلاسفة المتقدمين على الأكثر ، وعلى نقيض ذلك قد حاولت بمقدار مايسمح به الحق ان اظهر كل فيلسوف بأعتباره نتيجة لبيئته وبوصفه رجلا قد تبلورت فيه وتركزت أفكار ومشاعر كانت شائعة فى المجتمع الذى احتواه ولكن فى صورة خفية المعالم » وفى هذا الكتاب فصول فى التاريخ الاجتماعى تشعر ان كاتبها قد لا يشق له غبار فى كتابة التاريخ .

ويقسم رسل التاريخ الى قسمين ، التاريخ فى المدى الواسع والتاريخ فى النطاق الضيق المحدود ، ولكل من هذين النوعين قيمته ، ولكن قيمة كل واحد منهما مختلفة عن قيمة الآخر ، **فالتاريخ على المدى الواسع يساعدنا على أن نفهم كيف تقدم العالم حتى بلغ مستواه الراهن ، والتاريخ فى المدى المحدود يجعلنا نعرف أشياء كثيرة عن الرجال الممتازين والنساء الشائقات ويوسع آفاق معرفتنا بالنفس الانسانية .**

هل للتاريخ فلسفة ؟

ولكن هل يمكننا التاريخ على المدى الواسع كما يقول رسل من أن تستخلص منه فلسفة تيسر لنا فهم حوادثه واستكناه اسراره والوصول الى القوانين المسيطرة على تطوراته والتى تخضع لها حوادثه ووقائعه ؟ يرفض رسل رفضا باتا أن للتاريخ فلسفة ، ويرى ان المذاهب المختلفة فى فلسفة التاريخ من قبيل الأساطير والأوهام ، ويقول « بعض هؤلاء الذين يكتبون التاريخ على مدى واسع تحركهم رغبة فى أن يثبتوا وجود فلسفة للتاريخ ، وهم يخالون أنهم قد اهتدوا الى معرفة القانون الذى تتبعه الحوادث البشرية فى تقدمها ، وأشهر هذه المحاولات محاولة **هيجل وماركس** ومفسرى رسالة الهرم الأكبر المقدسة ، وقد وضعت مؤلفات ضخمة عن الهرم الأكبر تبين انه قد تنبأ بموجز حوادث التاريخ البارزة منذ عصر بنائه الى وقت طبع تلك المؤلفات ، ونظرية هيجل فى فلسفة التاريخ لا تقل عن ذلك ايغالا فى التوهم مثقال ذرة ، وعنده ان هناك شيئا يطلق عليه اسم **« الفكرة »** وهذه الفكرة تجاهد أبد لتصير **« الفكرة المطلقة »** والفكرة تتجسم أولا فى أمة من الأمم ، ثم تنتقل بعد ذلك الى أمة أخرى ، وقد بدأت بالصين ، ولكنها وجدت أنها لاتستطيع ان تذهب هناك الى مدى بعيد ، ولذلك هاجرت الى الهند وحاولت بعد ذلك أن

تجرب اليونانيين والرومان بعدهم ، وقد سرت بالاسكندر وقيصر سرورا عظيما ، ومما يستحق الملاحظة انها تفضل دائما رجال الحرب والنزال على المفكرين وذوى العقول ، وبعد قيصر بدات تفكر فى انها لم يعد لها عمل عند الرومان ، ولذلك بعد أن تريثت مدة اربعة قرون أوما يقارب ذلك عقدت النية على أن تذهب الى الألمان ، وقد أحبتهم منذ ذلك الحين ، وكانت لاتزال على حبها لهم فى عهد هيجل ، ومهما يكن من الأمر فان سيادتهم ليست أبدية ، « **والفكرة** » تتجه دائما نحو الغرب ، فبعد أن تهجر المانيا سنر تحل الى أمريكا ، وهناك تثير حربا عظيمة بين الولايات المتحدة وأمريكا اللاتينية ، واذا استمرت فى رحلتها بعد ذلك فانى اظن أنها ستصل الى بلاد اليابان ، ولكن هيجل لايقول بذلك ، فالفكرة المطلقة بعد طوافها حول العالم تتحقق وتكون السعادة بعد ذلك من نصيب الانسان » **وبهذا الأسلوب الساخر يرفض رسل فلسفة التاريخ الهيجلية وفلسفة التاريخ بوجه عام .**

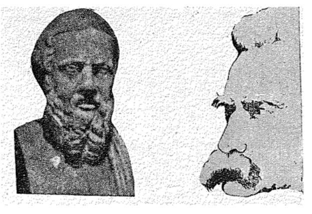
ولكن اذا كانت فلسفة التاريخ من قبيل الأساطير والأوهام فهل يمكن أن يكون التاريخ علما كما رأى بعض مفكرى القرن التاسع عشر ومنهم من أشرت الى آرائهم ؟ يقول فى محاضرته عن التاريخ باعتباره فنا « كثرت المناقشات حول مسألة هل التاريخ علم أو فن ، وهى مسألة تافهة فى نظرى ، وكتاب **تريفليان** عن تاريخ انجلترا الاجتماعى يستحق من غير شك الثناء من وجهة النظر الفنية ، ولكنى أذكر أنى وجدت فيه بيانا يستفاد منه أن عظمة انجلترا البحرية ترجع الى حدوث تغيير فى عادات سمك الرنكة ، وأنا لا اعلم شيئا عن سمك الرنكة ، ولذا قبلت هذا البيان معتمدا على ثقتى بالمؤلف ، وما أود أن أقوله هو ان هذا جزء من العلم ، والصفة العلمية لا تنقص القيمة الفنية بحال لكتاب تريفليان ، ولكن برغم ذلك **يمكن تقسيم عمل المؤرخ الى فرعين ، وذلك بحسب غلبة الدافع العلمى أو الدافع الفنى ،** وحينما يتحدث الناس عن التاريخ باعتباره علما يمكن أن يقصد بذلك شيئان يختلف معناهما كل الاختلاف ، وهناك معنى دارج مبتذل نسبيا عن تدخل العلم فى تحقيق الحقائق التاريخية ، وهذا العمل له اهمية خاصة فى التاريخ القديم حيث الأدلة والشواهد شحيحة وغامضة ، ولكنه يظهر ايضا فى الأوقات الأقرب حدوثا حينما تتعارض الأدلة ، فهل يمكن ان نجد شيئا له قيمة تاريخية فيما سهر على كتابته نابليون وهو اسير فى سنت هيلانة ؟أمثال هذه المسألة تعد من المسائل العلمية لأنها تعنى برجاحة وزن الأدلة المختلفة ، ومن المفروض القيام بمثل هذه المحاولة قبل كتابة التاريخ على مدى واسع ، ومهما تكن المحاولات لجعل التاريخ فنا فانه لابد من أن يكون ملاك الأمر محاولة جعله مطابقا للواقع ، والاتفاق مع الواقع من قواعد الفن ،ولكنه فى حد ذاته لايخلع على التاريخ الاجادة الفنية ، وهو مثل القواعد التى تراعى فى نظم القصائد ، فان فرط العناية باتباعها غير ضمين لبلوغ القصائد مستوى الاجادة الفنية ، **ولكن التاريخ لا يمكن أن يكون جديرا بالمدح الا اذا بذل المؤرخ جهده فى أن يكون أمينا للحقائق الواقعة ،** والعلم بهذا المعنى جوهرى فى دراسة التاريخ ومن ألزم ما يلزم » .

ورسل فى تقريره هذا الرأى لم يقل شيئا لم يسبق اليه ولم يأت بجديد . والمؤرخون منذ عهد **هيرودوت** الذى يلقبونه ابا التاريخ يبذلون جهدهم فى تحرى الحقائق بالطرق العلمية التى سمحت بها عصورهم قبل تدوينها ، فبعضهم مثل هيرودوت نفسه كان يطوف بالبلاد ليشاهد الآثار ويتعرف العادات والأخلاق ، ويجمع المعلومات قبل اقدامه على تدوين الحوادث ، وبعضهم كان يتحرى الرجوع الى المصادر المختلفة ويعمل على تحقيقها والموازنة بينها ليقترب من الواقع التاريخى ، والمؤرخون بوجه عام لا ينفكون يحاولون الاستفادة من التقدم العلمى لكشف خفايا الماضى والوقوف على أسراره ، ويمكن أن نستخلص من رأى رسل انه يرجح الصفة الفنية للتاريخ ، ولكنه يرى مع ذلك انه يمكن الاستفادة فى كتابته من طرائق البحث العلمى الى حد ما .

هل يكون التاريخ علما ؟

ويشير رسل الى **مسألة العلية فى التاريخ** قائلا « وهناك معنى آخر لمحاولة التاريخ أن يكون علما ، وهذا المعنى يثير مسائل أصعب وأكثر تعقيدا ، **والتاريخ بهذا المعنى يحاول أن يكشف قوانين العلية التى تربط الحقائق المختلفة بعضها ببعض بالطريقة نفسها التى نجحت بها العلوم الطبيعية فى كشف العلاقات المتبادلة بين الحقائق ،** وهذه المحاولة لكشف مثل هذه القوانين فى التاريخ جديرة بالثناء ، ولكنى لا أحسبها الشىء الذى يمنح الدراسات التاريخية أعظم قيمة لها ، وقد اطلعت على بحث ممتع فى فصل قراته منذ اربعين سنة ونسيت اكثره ، واقصد بذلك ماكتبه جورج تريفليان بعنوان « كليو الهة التاريخ احدى الهات الفنون » وهو يشير فى هذا البحث الى أننا نعنى فى كتابة التاريخ بالحوادث الخاصة ولا نقتصر

على العلاقات العلية بينها ، وقد يكون نابليون قد خسر معركة ليبزج لأنه اكل خوخة بعد معركة درسدن كما ذكر بعض الناس ، واذا كان ذلك حقا فانه لا شك لا يخلو من اثارة اهتمامنا، ولكن الحوادث المرتبطة به فى حد ذاتها تثير عندنا اهتماما أعظم ، والأمر على نقيض ذلك فى العلوم الطبيعية ، فحادثة خسوف القمر أو كسوف الشمس ليس لها أهمية فى ذاتها الا حينما تعين مواقف خاصة فى التاريخ القديم، والقوانين التى نحتم عودة الخسوف أو الكسوف هى مناط اهتمامنا ، وقد كان لكشفها اهمية كبيرة فى تبديد شمل الخرافات ، وكذلك حقائق التجارب التى قامت عليها الفيزيقيا الحديثة ، فان اهميتها مقصورة على انها ساعدتنا على كشف قوانين العلية ، ولكن الأمر فى التاريخ يختلف عن ذلك ، **ومعظم قيمة التاريخ تذهب**



هباء اذا كنا لا نحفل بالحوادث التى وقعت فى حد ذاتها ، والتاريخ من هذه الناحية نظير الشعر ، وفى معرفتنا الأسباب التى حملت كولردج على نظم قصيدته **« كوبلاخان »** مايشبع حب استطلاعنا ، ولكن اشباع حب الاستطلاع هذا شيء تافه حينما نوازن بينه وبين ما نستمده من القصيدة ذاتها ، ولست أقصد بذلك أن أنكر أنه من الخير كشف علاقة السبب بالمسبب فى التاريخ حينما يتيسر ذلك ، وانما أقصد أن ذلك ممكن فى نطاق محدود ، واحدى الصعوبات القائمة فى سبيل البحث عن مثل هذه القوانين فى التاريخ هى أن **حوادث التاريخ لا يتكرر وقوعها كما يحدث فى علم الفلك** ، وقد يكون صحيحا ماذكره المؤرخ **ميرز** فى كتيبه عن «فجر التاريخ» **وهو أن نوبات الجفاف الأربع المنفصلة التى حدثت فى شبه جزيره العرب كانت سببا لموجة الغزو السامى ، ولكن من الصعب ان تعتقد أن هذا السبب نفسه سيجيء بالنتيجة نفسها فى العصر الحاضر** ، وحتى حينما يثبت لنا الأسباب التاريخية التى جاءت بنتائج فى الماضى فانه ليس هناك من الأسباب مايدعونا الى أن نتوقع أن ذلك سينطبق على المستقبل ، لأن الحقائق المتصلة به من التعقيد بحيث ان التغيرات غير المنظورة قد تزيف كل تكهناتها ، ولم يكن فى وسع مؤرخ فى القرن الرابع عشر مهما كانت عناية باتباع الطرق العلمية أن يتكهن بالتغيرات التى حدثت بعد رحلتى كولومبس وفاسكوداجاما ، ولهذه الاسباب **أعتقد أن القوانين العلمية فى التاريخ ليس لها من الأهمية ما يعزى لها** ولا هى قابلة للكشف كما يزعم » .

الفنية فى كتابة التاريخ

وما دام التاريخ غير صالح لأن تكون له فلسفة ، كما أن مسألة اخضاعه للأسلوب العلمى مسألة فيها نظر فان رسل يعنى بالناحية الفنيه فى كتابة التاريخ ، ويذكر لنا رأيه فى الطريقة التى يجب ان يكتب بها التاريخ يحدث التأثير المطلوب فى نفس القارىء غير المعنى بدراسة التاريخ فيقول « الشرط الأول هو ان يكتب التاريخ بطريقة **شائقة** ، وهذا يستلزم ان يخالج المؤرخ الشعور بالحوادث التى يرويها والاشخاص الذين يصورهم لنا ، **ومن اللازم بطبيعة الحال الايشوه الوقائع ، ولكن ليس من اللازم الا يأخذ صفا فى وصف الخلافات المحتدمة** والمعارك الناشبة التى تملأ صفحات كتابه ، والمؤرخ الذى يلتزم الحياد بمعنى أنه لا يؤثر بحبه احدى الطوائف المتحاربة ولا يسمح لنفسه بان يكون له بين الشخصيات التى يصفها أبطال ورجال أشرار سيكون كاتبا غثا مملا ، ولاثارة اهتمام القارىء لابد ان نسمح له بأن يأخذ صفا فى الدراما : واذا كان هذا يجعل المؤرخ ينظر الى الأمور من ناحية واحدة فان العلاج الوحيد المناسب هو ان نجد مؤرخا آخر له نزعة مناقضة ، ولانزاع فى ان حب الدراما قد يضلل المؤرخ ، ولكن يمكن ان تكون الدراما بغير حاجة الى التزييف ، والبراعة الأدبية هى التى تنقلها الى القارىء » .

ولست أقر الفيلسوف الكبير على بعض ما ورد فى هذه الفقرات ، فهو من **ناحية يوصى المؤرخ بالا يشوه الوقائع ، ومن ناحية أخرى يحبذ أن يأخذ المؤرخ صفا فى وصف الخلافات حتى لا تكون كتابته مملة** ، واظن انه من الصعب أن يعمل المؤرخ بهاتين الوصيتين فى وقت واحد ، لأنه اذا أخذ صفا ومال الى أحد الجوانب المختلفة ولم يلتزم الحياد فلا معدى له عن المبالغة والتهويل من ناحية أو الانتقاص والاغفال من ناحية أخرى ، وتحرى الحيدة التاريخية لايناقص فنية عرض

الاحداث وتصوير الشخصيات ، والاسراف فى **التعصب والتحامل كثيرا ما يفسد على المؤرخين امرهم ، والمعروف عن شيكسبير فى مسرحياته أنه لايأخذجانبا ولا تستطيع من خلال مآسيه أن** تدرك الجانب الذى يتشيع له ، ولم يخل ذلك بالناحية الفنية فى مسرحياته ، بل لعله من اسباب امتيازها ودلائل تفوقه وامتلاكه ناصية الفن .

ويحاول رسل أن يحدد لنا ما يقصده **بالبراعة الأدبية** فى كتابة التاريخ فيقول « البراعة الأدبية عبارة فضفاضة عامة ، وربما كانت جديرة بان تحدد معناها ، فهناك أولا **الأسلوب** فى معنى الكلمة الضيق وبخاصة انتقاء الألفاظ ومراعاة الايقاع ، وبعض الألفاظ وبوجه خاص تلك الألفاظ التى ابتكرت لأغراض علمية ليس لها سوى المعنى الوارد فى المعجم ، فاذا وقعت عليها العين فى صفحة من الصفحات فانها تبعث على الملل ، ولكن لفظة مثل لفظة « الاهرام » لفظة غنية جيدة تجعل ذكرى الفراعنة والازتك تسرع الى عقولنا ، والايقاع أمر متوقف على ما يختلج فى نفوسنا من عواطف ، وما نشعر به شعورا قويا سيعبر عن نفسه بطبيعة الحال فى شكل ايقاعى منوع ، ولهذا السبب من بين أسباب أخرى يحتاج الكاتب الى نضارة خاصة فى الشعور لأن شعوره عرضة لأن يقضى عليه الاجهاد وضرورة استشارة المراجع ، وانى اظن — ولو ان هذه نصيحة لمن يطلبون الكمال — أن المؤرخ قبل ان يشرع فى كتابة فصل من كتابه عليه أن تكون المادة حاضرة فى عقله بحيث لايحتاج قلمه الى التوقف ليتثبت من صحة ما يقوله ولست أقصد بذلك ان التحقق من صحة الحوادث لا لزوم له فأن الذاكرة خوانة ، ولكن هذه المراجعة تكون بعد الانتهاء من انشاء الفصل لا فى خلال كتابته ، والأسلوب حينما يكون حسنا يدل على طريقة شعور الكاتب ، ولهذا السبب من بين الأسباب الأخرى مما يضر بالمؤرخ أبلغ الضرر ان يحاكى أسلوب الآخرين حتى لو كان هذا الأسلوب الذى يحاكيه أحسن الأساليب » .

ويضع رسل التاريخ الى جانب الموسيقى والتصوير والشعر ويقول « اذا لم يكن التاريخ لازما لحظة حياتك فلا فائدة من قراءته ان لم تجدها شائقة وتستشعر فيها المتعة ، ولا أقصد بذلك أن غرض التاريخ الوحيد هو المتعة ، فهذا بعيد عما أراه ، وللتاريخ فوائد أخرى كثيرة ، ولكن هذه الفوائد لا يظفر بها الا الذين يجدون متعة فى قراءة التاريخ ، ومثل هذا يقال عن الموسيقى والتصوير والشعر ، فدراسة هذه الموضوعات حينما تكون الزامية أو حينما يقصدبها مجرد التثقيف تجعل من غير الممكن اجتناء ثمرتها ، وقد كتب شيكسبير شعره وهو واضع نصب عينه ان يبهجنا ، واذا كنت تتذوق الشعر فانه سيسرك ، واذا لم يسرك فمن الخير ان تتركه وشأنه » .

البطل فى التاريخ

وقد اشتهرت فى القرن التاسع عشر نظرية **كارلايل عن البطل ودوره فى التاريخ** ، وعند كارلايل أن التاريخ العام أو تاريخ ما أنجزه الانسان هو فى صميمه تاريخ عظماء الرجال الذين عملوا فى هذه الدنيا ، وقد كان هؤلاء العظماء هم قادة الناس ، وهم المبتدعون والأسى والقدوات بل هم بالمعنى الواسع مبتكرو كل ما حاول السواد الاعظم من الناس أن يعملوه ، وكل ما نراه فى هذه الدنيا قائما مكتملا هو بحذافيره النتيجة المادية الخارجية والتحقيق العملى والتجسيم للأفكار التى استقرت فى نفوس عظماء الرجال الذين أرسلوا الى هذه الدنيا ، ويمكن ان يقال بحق ان روح تاريخ العالم برمته هو تاريخ هؤلاء الرجال ، وهذا هو موجز رأى كارلايل الذى كان مؤرخا كبيرا ولكنه برغم ذلك كان ينظر الى التاريخ من زاوية حياة الأفراد البارزين الذى اطلق عليهم لقب الابطال ودعا الى ضرورة عبادتهم والخضوع لهم حين ظهورهم .

وقد استهدفت نظرية كارلايل فى هذا التفسير الفردى للحركة التاريخية لنقد شديد وبخاصة من المفكرين أنصار الفكرة الديمقراطية وكذلك من المفكرين الاشتراكيين ، وربما كان أعمق نقد وجه لنظرية كارلايل هو ماكتبه الزعيم الايطالى الوطنى الكبير **منزينى** فى مقاله الفذ عن « **عبقرية كتابات كارلايل واتجاهها** » ، ويرى منزينى أن الظلال الضخمة التى ألقاها الأبطال على عصورهم حجبت عن عينى كارلايل رؤية الفكر القومى الذى كان أمثال هؤلاء الرجال — الابطال — ممثلين له ومعبرين عنه ، وتاريخ العالم هو تاريخ الجهود التى بذلتها الانسانية برمتها بما فيها الرجال العظماء والرجال العاديون فليس التاريخ اذن تراجم حياة العظماء وحدهم .

وبين رسل وكارلايل اختلاف كبير فى المزاج وأسلوب التفكير والنظر الى الكون والمجتمع الانسانى ، ولكن رسل برغم ذلك من مقدرى قيمة الأفراد والقائلين بحسن بلائهم وبليغ تأثيرهم فى التاريخ الانسانى وهو بطبيعة الحال لا يتورط فى مبالغات عن العظماء والافراد البارزين فى التاريخ كالمبالغات التى تشوب كتابات كارلايل ، ولا يذهب مذهب نيتشه فى حديثه عن انسانه الأعلى ، **فالرجل العادى عنده له أهميته ، والجماعات كذلك لها مكانتها** ، فهو لايغفل

شأن الأفراد العاديين ـ ولا الجماعات على طريقة كارلايل ونيتشه ، ويحاول أن يحافظ على **التوازن بين تأثير العظماء وتأثير الأفرادالعاديين والجماعات ، ويقول رسل انني لا أريد أن** أشترك في عبادة كارلايل للأبطال وانأى بنفسي عن مبالغات نيتشه في هذا الصدد ، ولا أريد أبدا أن أوحي أن الرجل العادي ليس له أهميته أو أن دراسة الجماعات أقل قيمة من دراسة الأفراد البارزين ، وكل ما أريده هو المحافظة على التوازن بين الاثنين ، وأعتقد أن الأفراد المتفوقين قد عملوا الكثير في صوغ التاريخ ، واني أظن أنه لو أن مائة رجل من أقدر علماء القرن السابع عشر ماتوا وهم أطفال لكانت حياة الرجل العادي في كل مجتمع صناعي مختلفة أختلافا تاما عما هي عليه الآن ، ولاأظن أنه لولم يوجد شيكسبير وملتن لاستطاع غيرهما من الناس أن ينظم مانظماه من الأشعار ، ومع ذلك فان هذا مايحاول بعض المؤرخين الذين يتبعون المنهج العلمي أن يحملونا على تصديقه » ، ويقترب رسل الى حد ما من اتجاه كارلايل ويقول « سأذهب خطوة أبعد في الاتفاق مع هؤلاء الذين يؤكدون مكانة الفرد ، واني أظن أن أهم ماهو جدير بأن يعرف ويبعث على الاعجاب في الشئون الانسانية من عمل الأفراد وليس من عمل الجماعات ، واني أظن أنه من الخطر أن يتجاهل التاريخ قيمة الفرد لتفخيم الدولة أو الأمة أو الكنيسة أو أي هيئة أخرى اجتماعية على هذا النمط » .

التفسير الجبري للتاريخ

ومما يدل على تشبث رسل بهذه الفكرة أنها ظهرت قبل ذلك في كتابه عن **«النظرة العلمية»** الذي ظهرت طبعته الأولى سنة ١٩٣١ ، فقد قال في هذا الكتاب في خلال حديثه عن العلامة جاليليو « أعتادت مدرسة خاصة من مدارس علم الاجتماع أن تقلل من أهمية الذكاء ، وأن تعزو كل الحوادث العظيمة الى أسباب كبيرة غير شخصية ، وفي اعتقادي أن هذا وهم مطبق ، واني أعتقد أنه لو كان قتل مائة من رجال القرن السابع عشر وهم أطفال لما وجد العالم الحديث ، وجاليليو وهو زعيم هؤلاء المائة .

وتقدير رسل لتأثير المفكرين والعلماء والأبطال في سير التاريخ ساقه الى مسألة أخرى لهاشأنها في التفكير ، وهذه المسألة **هي الدور الذي تلعبه المصادفة في الحركة التاريخية** وتطور تقدم البشرية ، لأننا مهما تحرينا المنهج العلمي في كتابة التاريخ وتفكيرنا التاريخي فاننا لانستطيع أن نخضع ظهور النوابغ والعظماء لقانون علمي يمكننا من التكهن بظهورهم وادراك مدى تأثيرهم ، ولذلك **يرفض رسل فكرة « الجبرية التاريخية »** وينقد مذهب ماركس في تفسير التاريخ من هذه الناحية ويقول في عرض نقده لماركس) وذلك في كتابه الحرية والتنظيم) وناحية أخرى أرى أن مذهب ماركس شديد التحديد فيها ، وهي أنه لا يقبل حقيقة أن قوة صغيرة قد تكون كافية لترجيح احدى كفتي الميزان حينما تكاد تتعادل القوى في الكفتين ، **ومع التسليم بأن القوى الكبرى من خلق الأسباب الاقتصادية فانه كثيرا مايحدث أن يتوقف نجاح احدى القوات الكبيرة على حوادث عرضية تافهة ، وحينما** نقرأ ماكتبه **تروتسكى** عن الثورة الروسية من الصعب علينا أن نعتقد أن **لينين لم** يحدث فرقا ، وكانت موافقة الحكومة الألمانية على سفره الى روسيا من قذفات المصادفة ، ولو اتفق أن الوزير المختص كان يعاني احدى نوبات سوء الهضم في صباح يوم معين لكان من المحتمل أن يقول « لا » في حين أنه في الواقع قال « نعم » ، واظن أنه لا يمكن أن يقبل العقل القول بأن الثورة الروسية كانت تقوم بما قامت به بغير لينين ، واضرب مثلا آخر ، لو كان عند البروسيين قائد قدير في معركة فالمي لكان من الممكن أن يكون في مستطاعهم القضاء على الثورة الفرنسية ، وأضرب مثلا آخر أكثر امعانا في الغرابة ، وذلك أنه يمكن أن نقول دون أن نخشى الزلل أنه **لو لم يهم هنرى** الثامن بحب آن بولين لما وجدت الولايات المتحدة **في العصر الراهن** ، لأن هذه الحادثة ، كانت سبب خروج انجلترا على البابوية ، ولذلك لم تعترف بتقديم البابا أمريكا هدية لأسبانيا والبرتغال ، ولو كانت انجلترا قد ظلت تدين بالمذهب الكاثوليكي لكان من المحتمل أن مايسمى الآن الولايات المتحدة كان يكون جزءا من أمريكا الأسبانية » .

وفي المجتمعات البدائية قد لا يظهر الفرق بين المواهب والقدرات ، لان ميدان العمل مقصور على الاعمال التلقائية التي تقرها القبيلة ويشارك فيها جميع أفرادها ، ولكن **حينما يسمو المجتمع في مدارج الحضارة يبدو الفرق بين أعمال الانسان المتفوق الممتاز وأعمال الانسان العادى المقدرة والكفاية ،** ولكي يتقدم المجتمع ويزدهر علينا أن نيسر وجوه النشاط الأدبي والفني والعقلي للأفراد الممتازين ، ولا يشك رسل في أن بعض هؤلاء الأفراد الأعلياء كانوا عاملا حاسما في نقل الانسانية من الوحشية والهمجية الى مرتفعات الحضارة والمدنية ، **وكل مجتمع يحرص على التقدم في حاجة دائمة الى الأفراد الممتازين،** وعليه أن لايعوق تقدمهم ويمهد لهم السبيل ،

ولكن في الوقت نفسه يمارس سيطرته ، لأن الأفراد غير العاديين قد يكون منهم المجدد المبتكر والمفكر المخترع كما يظهر بينهم المجـرم الأثيم والفوضوي الخـارج على نظم المجتمع وآدابه وتقاليده ، ويرى رسل أن تنوع المواهب قد ظهر منذ أقدم عصور التاريخ ويستدل على ذلك من أن الصور الموجودة في جبال البرانس والتي يرجع عهدها الى العصر الحجري المتوسط لهـا مزايا فنية سامية تحمل الانسان على الظن بأن رجال ذلك العصر لم يصلوا جميعا الى مثل هذا المستوى الفني ، ويرجع رسل ان أصـحاب المواهب الفنية الذين استطاعوا القيام بتصوير مثل هذه الصور كان يسـمح لهم في بعض الأوقات بأن يظلوا في بيـوتهم عاكفين على التصوير ويذهب معظم رجال القبيلة في طلب الصيد ، ويرى رسل أن اختيار الزعيم والكاهن من أقدم العصور كان سببه امتيازهما الحقيقي أو المتوهم ، وقد كان الرجال الذين اعتبـرهم البشر اعظم أعيان الانسانية هم المجددون في عالمي الدين والآداب ، وهـؤلاء الرجال برغم ما اختصتهم به البشرية من التقدير والاجـلال عاشوا معظم حياتهم في صراع مع المجتمع الذي احتواهم ، وقد قام تقدم العالم الاخلاقي على الثورة بالعادات الوحشية ومحاولات مد حدود العطف الانساني ، وقد بطلت الضحايا البشرية عند اليونان في مطلع العهد المعروف للتاريخ ، وقد حاول الرواقيون أن يجعلوا العطف لايشمل اليونان وحدهم بل يشمل كذلك الهمج والرقيق، وأذاعت المسيحية والبوذية مثل هذه التعـاليم والوصايا ، ويرجع رسل ارتفاع شأن رجـال العلم الى العصر الحديث ، ويرى أنهم جاهدوا للاعتراف بهم وتوطيد مكانتهم وتعرض بعضهم في هذا السبيل للنفي أو الحرق أو للحبس في غياهب السجون ، **ويرى رسل أن رجال العـلم برغم تأثيرهم العميق في الحياة الحـديثة أقل سيطرة ونفوذا من السياسيين ، وان السياسيين في العصر الحاضر أعظم نفوذا وأقوى تأثيرا مما كانوا في سالف العصور .**

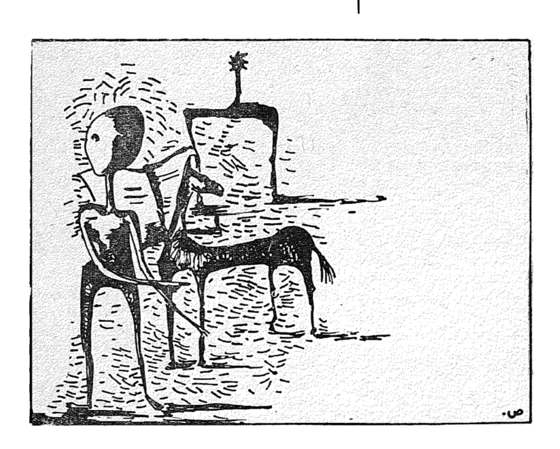
ولكن هل تأثير العظماء في التاريخ كان دائما نافعا للبشرية ؟ يرى رسل أن هـذا التأثير كان في بعض الأحيان نافعا وفي أحيان اخرى كان ضارا ، فبعض العظماء مثل المجددين في الدين والآداب قد بذلوا قصارى جهدهم لجعل الانسان اقل قسوة ووحشية وتفجير ينابيع العطف على اخوانه البشر في نفسه ، وبعض هؤلاء العظمـاء مثل العلماء قد قدموا لنا المعرفة النافعة للحركات الطبيعية ، وهذه المعرفة وان كان قد يسـاء استعمالها لايمكن بحال انكار قيمتها وأثرها في تحسين أحوال البشر ، وبعض العظماء مثل كبار الشعراء والموسيقيين والمصورين قد ملأوا الدنيا بالآثار الجميلة والطرائف الفاخرة التي تعين على احتمال الحياة ، ولكن بعض العظماء كان تأثيرهم مناقضا لذلك ، ويقول رسل انه لايعرف ماذا أفادت الدنيا من وجود رجل مثل **جنكيزخان** ولا أي نفع جاء من وراء وجـود رجـل مثل **رويسبيير** ولكنه مع ذلك يرى أن أمثـال هؤلاء الرجال الأخيار منهم والأشرار يمتازون بصفة لايحب لها أن تختفي من الدنيا ، وهذه الصـفة بعد الهمة والنشاط الجم والمباداة الشخصـية واستقلال التفكير وترامي الخيال، والرجل الذي أوتي أمثال هذه المواهب يستطيع أن يصـنع الكثير من الخير كما يستطيع أن يضر ضررا بليغا .

فلسفة التاريخ عند رسل

وفي مجموعة الفصول التي كتبها طائفة من كبار الفلاسفة والمفكرين المعاصرين عن الجوانب المختلفة لفلسفة رسل والتي ظهرت في سـنة ١٩٤٤ باسم «**فلسفة برتراند رسـل**» كتب الأستاذ **سدني هوك** فصلا عنوانه «**فلسفة التاريخ عند برتراند رسل**» أبدى فيها ملاحظات قيمـة على آراء رسل في التاريخ ، وقد استهل رسل رده على ملاحظات هوك بقوله « لو كان من الممكن التمييز بين فلسفته للتاريخ وعلم التاريخ فانني اقول أنه بينما يمكن جعل بعض فروع خاصـة للتاريخ علمية ويأمل الانسان أن تصبح فـروع اخرى أكثر كذلك علمية فان المحاولة لخـلق فلسفة للتاريخ محاولة خاطئة » ومعنى ذلك أن رسل كما قدمت لايعترف بوجود فلسفة للتاريخ كما أنه يرى أن نسبة الصفة العلمية للتـاريخ يقتضي اختبار قدرته على التكهن بما سيحدث، فهو اذن في رأي رسل لايستطيع أن يكون علما خالصا ، بل هو أقرب الى الفن منه الى العلم، ولذلك أعرض رسل اعراضـا تاما عن تنـاول المشكلات الأساسية لفلسـفة التاريخ التي عني بها الفلاسفه المتخصصـون في هذه النـاحية مثل الفيلسـوف البريطاني **كولنجوود** ومثل الفيلسوف الايطالي **بندتوكروتشه** والفيلسوف الفرنسي **ديمون رون** وغيرهم من الباحثين في فلسفة التاريخ ، وقد كان اهتمام رسل بالتاريخ كما يبدو تابعا لاهتمامه بالمسائل الاجتمـاعية وعنايته بمشكلات العصر السياسية ، وبرغم أن رسل لم يكون من مجموع آرائه عن التـاريخ فلسفة خاصة الا أن آراءه مع ذلك لها قيمتها وهي جديرة بالنظر والتأمل والمراجعة .

علي أدهم

● ان معنى الحكمة عندى هو تصورنا الصحيح لأهداف الحياة ؛ وذلك أمر ليس فى وسع العلم – من حيث هو علم – أن يزودنا به ، ولذلك فالزيادة من العلم فى حد ذاتها لا تكفل وحدها أى تقدم حقيقى ، برغم أنها تهيىء لنا أحد العناصر التى لابد منها للتقدم
من « النظرة العلمية » (١٩٣١)

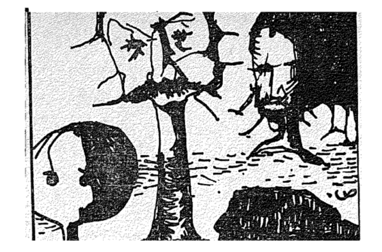


تربية الفرد وتربية المواطن

محمود محمود

من الموضوعات التى كنا ندرسها فى « التربية » فى العشرينات من هذا القرن محاولة الاجابة عن هذا السؤال : **هل التربية علم أو فن ؟** .

وكان هذا السؤال مما يستحق البحث فيه فى هذه الفترة الزمنية لأننا حتى ذلك الحين لم نكن نفرق بين « **التربية** » بمعناها الأعم الأشمل



اى تنمية جميع جوانب الفرد ، من بدنية وعقلية وخلقية وروحية ، و ((**التعليم**)) بمعناه الضيق المحدود ، اى توصيل المعارف من ذهن المعلم الى ذهن المتعلم .

والسؤال يمكن ان يصدق على ((**التعليم**)) هل له نظريات عامة يأخذ بها كل معلم ، واذن فهو علم ، أم انه طريقة شخصية ذاتية ، تتأثر بالطابع الذاتي الشخصى لمن يتصدى لنقل المعارف من العليم الى الجاهل بها ؟.

ولكن هذا السؤال غير ذى موضوع بالنسبة الى ((التربية)) ، ولا يصدق عليها . فهى بمعناها الصحيح فلسفة ، وليست هى بالعلم أو الفن .

وقد تعرض لها الفيلسوف المعاصر **برتراند رسل** فى كثير من كتبه ومقالاته ، وعالجها من نواح كثيرة متعددة ، فبحث فيها ــ مثلا ــ من حيث الهدف البعيد الذى ترمى اليه : تكوين **الفرد الحر ، أو المواطن الصالح** ، ونوع الأخلاق التى نريد أن نبثها فى النفوس ، وأى المعارف نعطى وأيها نمنع ، وعلاقة الدين بالتربية ، والقومية ، والطبقية ، ونظام الحكم ، والاقتصاد وغير ذلك مما لوأردنا أن نبسطه للقارىء لاحتجنا على الأقل الى عدد خاص من المجلة لعرض التربية عند رسل .

وللتربية نظريات كثيرة لكل منها من يؤيدها فى الوقت الحاضر . غير أن رسل يجمل اتجاهات التربية كلها فى **ثلاثة مسالك . أما الأول فيرى أن الغرض الوحيد من التربية هو اعداد فرص النمو وازالة كل ما يعوقه من مؤثرات ، اماالثانى فيهدف الى تقديم الثقافة الى الفرد للارتفاع بقدراته الى حدها الأقصى . أما المسلك الثالث فيرى أصحابه أن التربية يجب أن تبحث من حيث العلاقة بالمجتمع لا من حيث علاقتها بالفرد ،** وان واجب التربية هو تدريب المواطنين الصالحين والمسلكان الثانى والثالث يتفقان فى ان التربية عملية ايجابية ، بها نعطى المتعلم شيئا جديدا . اما أصحاب المسلك الأول فيرون أن وظيفة التربية سلبية محض . والواقع أن التربية عند التطبيق لاتسير فى اتجاه واحد من الاتجاهات الثلاثة. ففى كل نظام من نظم التربية قدر معين من كل اتجاه بنسب مختلفة . وفى الحق أن اتجاها واحدا لايمكن أن يعنى بالحاجة ، ولابد من ايجاد الموازنة الصحيحة بينها فى كل نظام .

ويرى رسل أن الاتجاه الأول فيه من الحق أكثر مما فى الاتجاهين الآخرين . ولكن هذا الموقف السلبى من المربى ليس فيه كل الحق . وهذه السلبية فى التربية هى التى سادت جانبا كبيرا من التفكير التقدمى فى التربية ، وهى جانبى من جوانب العقيدة العامة فى الحرية التى أوحت بالتفكير الحر منذ عهد **روسو** . وهذه الزاوية من زوايا البحث فى التربية التى يميل اليها برتراند رسل هى التى سنحاول أن نسلط عليها فى هذا المقال شيئا من الضوء الذى ينير لنا آراء هذا الفيلسوف فى هذا الموضوع .

ومما يثير العجب عند رسل أن العالم الذى سادت فيه الحرية السياسية اقترن بالتعليم **((الالزامى))** أو الاجبارى ، وبالشدة فى التربية .. فحتى عهد قريب جدا لم يتشكك أحد فى أن مهمة التربية هى أن ندرب الطفل على الطريق التى ينبغى له أن يسلك . فكان يلقنه المبادىء الخلقية ، ومتطلبات العالم الصناعى ، ومجموعة من المعارف تتناسب ومركزه الاجتماعى .وكانت الوسائل التى تتبع فى تحقيق ذلك معروفة محددة ، أشبه ماتكون بالوسائل التى نتبعها فى تربية الخيل ، فالكرباج للحصان والعصا للطفل، ولسنا ننكر أن هذه الطريقة برغم سذاجتها وبدائيتها قد ادت بوجه عام الى النتائج التى كانت تهدف اليها . فكان المتعلم يتخرج نظاميا، منسجما فى مجتمعه ، عنده من التأمر والفلظة مايجعله يستبعد من سلوكه احساس الآخرين وعواطفهم .

ولم تكن الحركة الرومانتيكية فى حقيقتها الا اظهار الدور الهام الذى تلعبه العاطفة فى حياة

الانسان والفض من شأن هـذا الاهتمام الزائد بتقوية الارادة . غير أن رجال التربية لم يستجيبوا لهذه الحركة فى حينها ، ولم يتأثروا بها الا أخيرا . ولكن كما أن مبدأ « دعه يعمل » فى الاقتصاد قد أخذ يتراجع أمام مبدأ « التخطيط المنظم » فكذلك بدأت التربية بعدما تأثرت بهـذا المبدأ ــ باعتباره مرحلة لابد منها ــ تسير فى اتجاه جديد . غير أن رسل كما قلت لايزال شـديد الميل اليه .

ان توفير أكبر قدر من الحرية فى شئون التربية أمر له كثير من المبررات فانعدام الحرية ــ باديء ذى بدء ــ يقتضى احتدام النزاع بين الصغار والكبار ، مما يكون له عند الصغار فى كثير من الأحيان آثار نفسية أبعد مدى مما يتصور . **فالطفل الذى يخضع للضغط على أية صورة من الصور يستجيب بالكراهية** ، فينفس عنها فى سلوكه ، أو يكبتها فى نفسه فتنـدس فى اللاشـعور وتترتب عليها نتائج وخيمة طوال حياته . فكراهية الأب فى الصغر تنتقل فيما بعد الى كراهية الدولة ، وكل مصدر آخر للسلطة كما أن كراهية الطفل للمتسلطين عليه قد تنتقل فيما بعد الى كراهية للجيـل الجديد وتسلطه عليه ، وقد يؤدى الضغط فى التربية الى اكتئاب يجعل العلاقات الاجتماعية السارة والعلاقات الشخصية أمرا مستحيلا . ويروى لنا رسل بهذه المناسبة انه زار يوما احدى المدارس فوجد فيها صبيا متوسط الحجم يسيء معاملة صبى آخر أصغر منه حجما ، فلما سأله رسل : لم يفعل ذلك ؟ أجاب : « **ان الكبار يضربوننى ، ولذا فانا أضرب صغار الأطفال ــ أليس هذا عدلا ؟** » وفى رأى رسل أن الصبى فى هذه العبارة يلخص تاريخ الجنس البشرى كله .

ومن آثار الضغط فى التربية أيضا أنه يقتل القدرة على الابتكار ، والاهتمامات العقلية . فاذا كانت الرغبة فى المعرفة أمرا طبيعيا بالنسـبة الى الصغار ، فهى كثيرا ما تموت اذا نحن اتخمنا الطفل بالمعارف الى الحـد الذى يعجز معه عن هضمها ، ونحن نلاحظ ان الطفل الذى نرغمه على الطعام يعـزف عنه ، وكذلك الطفل الذى نرغمه على التعلم يمقت المعـرفة . ولا يفكر ــ حينما يفكر ــ تلقائيا ، كما يفعل عندما يجـرى او يقفز أو يصيح ، وانما يفكر لكى يسر الكبار ، **ومن ثم فهو يهدف الى الدقة والصحة أكثر مما يهدف الى اشباع حب التطلع الطبيعى فى نفسه ووأد التلقـائية قاتل بنوع خاص للاتجـاهات الفنية عند الصغار** .

والأطفال الذين يتعلمون الأدب أو التصوير أو الموسيقى بدرجة تفوق قدرتهم على الاستساغة أو بهدف الدقة دون اعتبار للتعبير عن النفس ، هؤلاء **يقل اهتمامهم تدريجيا بالجانب الجمالى فى الحياة** ، بل ان اهتمام الطفل بالحيل الميكانيكية ذاته قد تقتله المبالغة فى التعليم : فانت اذا علمت الصبى قواعد الضخ فى حجرة الدرس انصرف عنك ، فى حين انك لو حذرته من العبث بمضخة حديقتك انفق الكثير من وقت فراغه فى دراستها . ومن ثم كان من الخير فى كثير من الأمور أن نجعل الدراسـة تطوعا ، فنتجنب بذلك الاحتكاك بين المعلم والتلميذ ، ولو فعلنا ذلك أحس التلميذ بقيمة ما يتعلمه ، وابقينا عليه قدرته على الابتكار ، لأنه يتعلم بمحض ارادته ، وحلنـا دون ازدياد الكراهية فى نفسه التى تندس كما قلنا فى منطقة اللاشعور وتؤثر فى مسلكه طوال حياته وبناء على هذا الرأى يدافع رسل عن حرية الكلام ، وعن التحرر من قواعد الأدب ، وعن حـرية المعرفة الجنسية .

ولكن هل تسترسل المدرسة فى اطـلاق الحريات لطلابها ــ كلا ! ان للحرية حـدودها ، ومن الخير أن نتعرف الى بعض هذه الحدود .

خذ **النظافة** مثلا . ليس من شك فى أن النظافة أمر من أمور الصحة ، ولكن ليس من شك ايضا أن الطفل لا يكتشف الكثير مما فى هذه الدنيا الا بتاويث يديه ووجهه وملابسه ، واذا نحن حرمنا الطفل من هذه المتعة قتلنا فيه حب البحث والابتكار ، وتدريب العضلات والأعصاب على كثير من الحركات **القذارة مطلب من مطالب الطفـولة ــ ولكن هل نترك حبل الطفـل على الغارب فيها** ، وقدر من النظافة أمر لابد منه ؟ اذن لابد من شيء من الضغط على الطفل لـكى يتعود الحد الأدنى من النظافة المطلوبة للصـحة على الأقل .

وقل مثل ذلك فى كثير من العادات الطيبة ، **كالمواظبة ، والأمانة ، والانتظام** . انها ليست من طبيعة الطفل ، ولا يمكن أن نتركه فيها حـرا يتصرف فيها كيفما شاء ، بل **لابد أن نضع له فيها القيود** ، ونفرض العقوبة . على ان يكون ذلك بروح الشفقة والادراك السليم من جانب المربين ، وبأقل قدر ممكن من مقاومة عواطف الأطفـال وميولهم ، كيلا يتحول الأشداء منهم الى عصاة والضعاف الى منافقين .

ان السلبية المطلقة فى التربية قد تكون مرغوبة فيما يتعلق بعواطف الطفل ، ولكنها غير مقبولة فى تدريبه عقليا وفنيا ، هنا لا مناص من الايجابية والتلقين .

ولا يمكن لأية نظرية تربوية متكاملة أن تهتم بنفسية الطفل فحسب ، بل لابد لها ان تأخذ في الحسبان جوانب أخرى تتعلق بالصلة بين الفرد والمجتمع . فسيكولوجية الطفل – في أي نظرية تربوية جدية – جانب ، وأهداف الحياة جانب آخر . فاذا اختلف اثنان في أهداف الحياة فلا يمكن أن يتفقا في تربية الأبناء .

ومن رأى رسل أن تكون المدنية هي الهدف الذى نرمى اليه – وللمدنية كما يعنيها جانبان ، أحدهما فردي والآخر اجتماعي . وهي تتمثل في الفرد في صفاته العقلية والخلقية . فلابد للفرد – من الناحية العقلية من قدر معين من المعارف العامة ، والمهارة الفنية في مهنته ، وعادة تكوين الرأى بالشواهد والدلائل ، ولابد له في الناحية الخلقية من قدر معين من الحياد ، والرحمة بالآخرين ، وشيء من ضبط النفس . أضف الى ذلك صفة لاهي بالعقلية ولا بالخلقية ، بل ربما كانت فسيولوجية ، وهي صفة الاقبال على الحياة والاستمتاع بها . ومن مطالب المدنية في المجتمع احترام القانون ، والعدالة بين الناس ، وأهداف لاتنطوى على الحاق الأذى بأى قطاع من قطاعات الجنس البشرى ، والتوفيق بذكاء بين الوسائل والغايات .

واذا كانت هذه هي أهداف التربية ، فهي اذن مشكلة من مشكلات علم النفس لبحث عما يمكن عمله لتحقيقها ، وبخاصة من حيث درجة الحرية التى يعطاها الطفل فيكون لها أكبر الأثر في تربيته .

هناك في الوقت الحاضر فيما يتعلق بموضوع الحرية في التربية ثلاث مدارس رئيسية ،تختلف باختلاف الأهداف كما تختلف تبعا للنظريات السيكولوجية المتنوعة . فهناك من يقول بأن الأطفال يجب أن يتمتعوا بالحرية الكاملة ، مهما كانوا على درجة من السوء . وهناك من ينادى بضرورة خضوعهم المطلق للسلطة مهما كانوا طيبين . ثم هناك من ينادى بحريتهم بشرط ان يكونوا طيبين . واكثر الناس يؤيد الرأى الأخير والأطفال – كالكبار سواء بسواء – لن يكونوا جميعا فضلاء لوكانوا جميعا من الأحرار . وليس القول بأن الحرية كفيلة بكمال الخلق الا أثرا من آثار مبادىء **روسو** ، ولا تدل على صحته دراسة الحيوان والصغار . والقائلون بهذا يحسبون ان التربية لاينبغي أن يكون لهاغرض ايجابي . ويجب أن تكتفي بتهيئة البيئة الصالحة للنمو التلقائي . ولا يوافق رسل على رأى هذه المدرسة ، **فهي عنده ممعنة في تقدير قيمة الفردية ، لا تعبابأهمية المعرفة المنقولة** . ولكننا نعيش في جماعات تتطلب منا التعاون . ومن المبالغة في التصور ان نتوقع تحقيق التعاون المطلوب نتيجة لبواعث فردية بحت . ان وجود عدد كبير من السكان فوق رقعة من الأرض محدودة المساحة أمر مستحيل لولا العلم وتطبيقاته . ومن ثم فلا مناص من ان تنقل التربية الحد الأدنى الضرورى من هذا العلم وتطبيقاته من جيل الى جيل .

ومعنى ذلك أن التربية – من الناحية الاجتماعية – يجب أن تكون شيئا أكثر ايجابية من مجرد كونها اعدادا لغرض النمو . نعم ، لابد أن تقوم التربية بهذا الاعداد ، ولكنها يجب ايضا الى جانب ذلك أن تمد الصغار بالمعرفة العقلية والتدريب الخلقى ، مما يستحيل عليهم اكتسابه بأنفسهم بغير تدخل .

اننا لانريد خنوعا ولا عصيانا ، وانما نريد خصالا طيبة ، ومؤاخاة عامة للناس ولكل رأى جديد . وترجع هذه الصفات الى حد ما الى أسباب فيزيقية ، لم يتنبه لها المربون القدامى . ولكنها ترجع أيضا وبدرجة أكبر الى التحرر من الشعور بالفشل والعجز يصيبان المتعلم عندما نحبط فيه دوافعه الحيوية . واذا أردنا لأبنائنا أن يكونوا في شبابهم ورجولتهم متوادين فلابد من أن يشعروا في أكثر الأحوال بأن بيئتهم مؤاخية . ومعنى ذلك أن نكون عطوفين على رغبات الطفل الرئيسية ، ولا نكتفي بأن نسخره لغرض مجرد . وينبغي عند تعليم الطفل أن نبذل كل جهد ممكن كي نجعله يشعر بقيمة المعرفة التى نلقنه اياها – على الأقل عندما تكون هذه المعرفة صادقة . واذا ماتعاون الطفل بارادته ، تضاعفت سرعته في التعلم وتناصف التعب والملل الذى يصيبه . وكل هذه أسباب قوية لتوفير درجة كبيرة من الحرية اثناء عملية التربية .

على الا نبالغ في هذه الحرية التى نوفرها للطفل . فاذا كنا بالتحرر نجنب الطفل شرور الرق فيجب الا ندفعه الى شرور السيادة والاستعلاء . فان مراعاة شعور الآخرين ، لا أقول في عظائم الأمور ، بل ايضا في صغائرهم مما يحدث بين الناس كل يوم ، عنصر من عناصر الحضارة لاغنى عنه ، وبغيره لايمكن أن تحتمل الحياة الاجتماعية . وليس ما أعنى مجردمظاهر الأدب ، كقولك « لو تفضلت » و « شكرا لك » فمثل هذه المجاملات الشكلية موجودة حتى بين الهمج ، بل انها لتقل مع ارتفاع مستوى الثقافة ان ما أعنيه في الواقع هو الرغبة الصادقة في الاسهام بقدر معقول فيما يؤدى الى المنفعة العامة في النهاية . واذا كنا لانرضى عن وجود اغنياء كسالى لايعملون فلابد لنا من أن نبث في

اذهان الصغار أن العمل واجب وان اداءه فى كل حين هو من العادات الحسنة الطيبة .

وهناك اعتبار آخر قلما يعلق عليه أية اهمية أولئك الذين ينادون بالحرية . ذلك أن مجتمع الصغار الذى لايتدخل فيه الكبار يستبد فيه القوى منهم بالضعف استبدادا أشد وحشية من أى تسلط فى محيط البالغين . ولو أنك تركت طفلين فى الثانية او الثالثة من العمر يلعبان معا ، وراقبتهما عن بعد ، لوجدت أن الشجار يدور بينهما ، وسرعان ما يتبين لهما الظافر منهما ، الذى يسترق الآخر ويستعبده . وعندما تتكون مجموعة كبيرة من الأطفال ،سرعان مايسود فيهم واحد أو اثنان ، فيسلبان الآخرين حرية التصرف بدرجة أكبر مما يحدث لوتدخل الكبار لحماية الأضعف والأقل شراسة . ذلك أن احترام مشاعر الآخرين لايتكون تلقائيا عند أكثر الأطفال ، وانما هى خلة يجب تعليمها ، ولا يمكن تعليمها الا بممارسة السلطة . وربما كانت هذه أقوى الحجج التى تساق ضد تنازل الكبار عن السلطان .

ويعتقد رسل أن المربين لم يحاولوا بعد مشكلة الجمع بين أشكال الحرية المطلوبة والحد الأدنى اللازم من التدريب الخلقى .

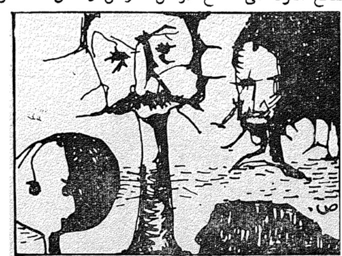
ويتصل بموضوع التربية ، من حيث السلبية والايجابية ، أو الحرية والتسلط ، خلاف آخر بين المربين : هل التربية أمر يتعلق بسيكولوجية الفرد ، أو بالمجتمع . **ولما كان رسل يعتقد أن التربية يجب ألا تتكفى بازالة العوائق التى تعرقل النمو ، بل ينبغى أيضا أن تمد الطفل بنوع من أنواع التدريب ، فالمشكلة تتحدد فى ذهنه على صورة تساؤل : هل تهدف التربية الى تدريب الأفراد أو الى تدريب المواطنين** . وقد ينطبق صالح الفرد على صالح المواطن ، ولكن رسل لايريد أن يدخل فى جدل حول هذا الموضوع ، لأنه يؤكد أن تثقيف الفرد لابد أن يختلف عن تدريب المواطن فى كثير من الأمور .

ما الذى يكون الفرد الصالح ؟ لما كان الفرد اشبه مايكون بالذرة الروحية او ((**المونادة**)) كما عبر عنها الفيلسوف **ليبنتز** ، فلا بد أن يعكس الكون فى شخصه ، اعنى انه يعرفه ، **فالمعرفة** اذن من الصفات الممتازة التى يتحلى بها الانسان ويقول رسل ان الرجل الذى يتصور فى عقله أبعاد الفضاء ، ودوران الشمس والكواكب ، وعصور الأرض الجيولوجية ، ومختصر تاريخ البشرية ، اقرب قطعا الى الانسانية ومؤديا لأهم صفاتها .

وليس جانب المعرفة لدى الانسان هو وحده اساس تفوقه على الكائنات الأخرى . فليس يكفى أن يعكس الكون فى ذهنه بمعرفته اياه ، بل ينبغى أن يعكسه بنوع من الانفعال العاطفى ، وبفرحة لاكتشاف الحقيقة . ومع ذلك فالانسان الكامل لا يكتفى بالمعرفة والشعور . بل لابد له أيضا من ان يملك ارداة التغيير، وان يكون له سلطان .

واذن فنحن عندما ننشد الكمال فى الانسان انما نعمق لديه ثلاثة أمور : **المعرفة ، والشعور ، والسلطان** . أو بتعبير الديانة المسيحية : الحكمة والمحبة ، والقوة وهى تقابل الثالوث ــ ومن هنا قول بعضهم أن الانسان تخيل الاله على صورته .

ونحن فى كل هذا انما نفكر فى الانسان باعتباره فردا ، وننظر اليه نظرة البوذيين ، والرواقيين ، والقديسين المسيحيين ، وكل المتصوفين . اذ ليست عناصر المعرفة والشعور فى الفرد الكامل كما صورناه عناصر اجتماعية بالضرورة . ولا يكون الفرد كما تخيلناه عضوا فعالا فى المجتمع الا عن طريق الارادة لا عن طريق معرفته وشعوره ، على ان يدرك أن ارادته ليست



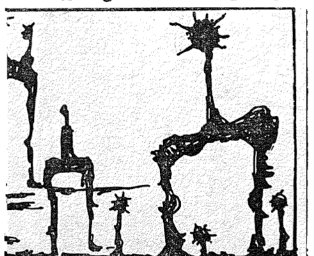
الارادة الوحيده فى هذه الدنيا ، وأن واجبه هو أن يؤلف بين الارادات المتنازعة الموجودة فى المجتمع الذى يعيش فيه . **ان الفرد كيان قائم بذاته فى حين أن المواطن يرعى مصـــالحه مع مصالح جيرانه المحيطين به والتربية الصحيحة تأخذ هذا الأمر فى اعتبارها . غير أننا يجب أن نذكر أن المواطن لا يكون صالحا الا اذا كان فى الأصل فردا صالحا .** ان الصفة الأساسية فى المواطن هى التعاون . والتعاون لا يكون الا من أجل تحقيق غرض مشـترك فمن الذى يحدد للناس مثل ذلك الهدف . انه لا يستطيع ذلك الا قلة من الناس ، وهذا النفر القليل هم القـادة الزعماء الذين يخرجون مواطنيهم من واقع الفوه برغم أنه واقع كريه ، الى حياة جديدة يدعونهم الى الأخذ بقيمها ، والأغلب أن تجىء دعوةهؤلاء القادة مناهضة لما تريده الدولة من أبنائها ، اذ الدولة يهمها أن يذعن الناس لما هو قائم مستقر، برغم أنها اذا أرادت تمجيدا لأبطالها السالفين ، فهى لاتمجـد من أشـخاص تاريخها الماضى الا أولئك الذين ثاروا على الواقع . **فمن منشعوب الغرب لايعجب بالمسيح ؟ مع أنه لو ظهر اليوم بينهم من يرفض حمل السلاح استجابة لدعوة المسيح حرموه حق المواطنة !**واذن فالمواطنةكمثل أعلى لاتكفى ، لأنها تقتل روح الابتكار ، وتشجع على الرغبة فى الاستكانة للقوى القائمة ، أيا كان لونها ، وهى صفة تتنافى مع صفة العظمة التى نحفز اليها كل فرد عادى ، ولابد للانسان أن يكون ــ الى جانب كونه مواطنا ــ فردا لهفرديته المتميزة بخصائصها الفريدة .

ولا يعنى بذلك رسل أن يشجع علىالعصيان، فالعصيان والاستكانة كلاهما ممقـوت ، ولكن القدرة على العصيان مطلوبة اذا اقتضتالمناسبة ومن ثم فان رسل لايرضى عن التربية التى تولد الخضوع الأعمى ، وطبع الأطفال جميعا على غرار واحد .

ان المفاضلة بين المواطنة والفردية أمر له أهميته فى التربية ، والسياسة ، والأخلاق ، والموجة السائدة فى العصر الحاضر هى الحد من الفردية والتوسع فى المواطنة التى تهـدف الى تأييد النظم القائمة ، وذلك بدرجاتمختلفة فى الدول المختلفة ، ولعل أبرز جانب فى تربية المواطن ــ بالقياس الى تربية الفرد من حيث هو كذلك ــ هو الوطنية ، والدفاع عنها ، وايثار مجموعة من الناس تقطن مسـاحة معينة من الأرض على غيرها من المجموعات البشرية ،وكذلك الابقاء على مايكون داخل هذا الوطن مهما تكن صورته ومن ثم كان المصطلح الجاد فى أكثـر الأحيان ثائرا ، أعنى أنه يرفض أن يكون «مواطنا» يساير غيره فى الرضى بالأمر الواقع ،**والثـورة تقتضى أن يكون صاحبها أوسع خيالا واقدرعلى الابتكار من الخاضعين الخانعين الراضين بالأمر الواقع ،** ولهذا كانت التربية التى تعادى النظم السائدة أكثر مما تواكبها أقل ــ تبعا لذلك ــ كبتا لقدرات الذكاء والتعاطف . على أن يكون لذلك حدود . بحيث تكون الثـورة متطورة ، لاتجمدها أفكار معينة ، والا كانت كالمحافظة على القديم سواء بسواء .

ومن الموضوعات التى تتعارض فيهـا ثقافة الفرد مع ثقافة المواطن ، النظرة الى المشكلات نظرة علمية ولما كانت النظر العلمية الصحيحة تسعى الى الكشف عن الجديد ، والى احداث التغيير فيمـا هو قائم ، فان التربية على المواطنة لاتتعاون على خلق هذه النظرة لأنها تحث على احترام القديم والأجيال السالفة، وتفزع من كل انقلاب ،والدولة الحديثة دولة علمية ، تشجع على الاختراع حتى ان كان فى ذلك تنكر للسلف . والدولة الجامدة هى التى تقدس السلف حتى ان كان فى ذلك خنق القدرة على الابتكار . ومن المتناقضـات فى عصرنا أن العلم ، وهو مصدر القـوة ، بل ومصدر سلطة الحكومة ، يتوقف فى تقدمه على حدوث الثورة فى عقول الباحثين . والبـاحث العلمى يعتقد فى امكان الكشـف عن الحقيقة ، وليس متشائما جامدا . ولكن مايكشف عنـه مبعثه قدرته الفردية ، لا صـفته الاجتماعية ، منشؤه الملاحظة والاستنتاج ، وليس مايسـود المجتمع من معتقدات وتقاليد .

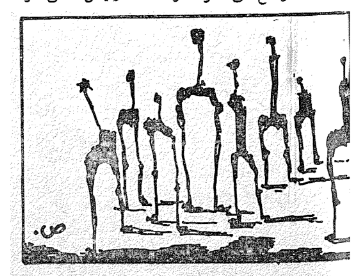
ونستطيع ان نقول بصـــورة اعم ان فكرة الحقيقة بأسرها يصعب التوفيق بينها وبينالمثل العليا للمواطنة . فهناك الكثير من الآراء التى يراها العقل العلمى باطلة ، ولكنه لو باح بما يرى



وكان فى ذلك خطر على الشعب – فى رأى الحكومة –زج به فى غياهب السجون . ومن قبيل ذلك الأفكار الثورية على اختلافها على انه اذا كان للتربية على المواطنة الجامدة اخطار ، فليس من شك فى أن التربية التى تخطط على أساس ايجاد التماسك الاجتماعى بين الأفراد لها فوائد كثير .

فحياة المدينة تتوقف كما قلنا على التعاون وزيادة التصنيع تتطلب كذلك التعاون ولم تستطع الصين مثلا أن تحقق نهضتها الحديثة الا بعد تركيز الحكم فيها . ولو عزونا بداية الانحلال فى الولايات المتحدة الى شىء ما فهو انعدام روح المواطنة بين كثير من السكان ، ولا يرجع ذلك الى ان التربية فى امريكا لاتحث على المواطنة الصالحة ، وانما يرجع الى حداثة عهد الأمريكان بأصولهم فى أوربا وضعف شعورهم نسبيا بالانتماء الى الولايات المتحدة ، ولذلك فان التربية فى أمريكا ، ورجال الأدب والثقافة فيها ، يعملون جاهدين على بث روح الجماعة فى المواطنين .

ومن مزايا التماسك الاجتماعى كذلك ، الشعور بأن الجنس البشرى كله وحدة واحدة متعاونة ، التضافر بين جهودها لازمة من لوازم بقاء الحضارة العلمية . ومن رأى رسل أن **بقاء الحضارة مرهون بانشاء الدولة العالمية ..** والاستعاضة عن التربية الحالية بتربية تهدف الى بث روح الولاء فى النشىء لهذه الدولةالعالمية حتى ان كان ذلك على حساب الحد من استقلال الفرد ونمو الفردية . فالاتجاه الجديد فى العالم هو زيادة الترابط بين الأفراد – والشعوب – سياسيا واقتصاديا . ولتحقيق ذلك لابد من التوسع فى فكرة المواطنة . وليس معنى الولاء



للدولة العالمية الولاء لدولة واحدة من الدول القائمة أياكانت ، لأن ذلك مدعاة لنشوب الحروب ولكنه قد يتطلب من الفرد التنازل عن شىء من استقلاله الفكرى . واذا ما أمكن للعالم كوحدة اقتصادية وسياسية واحدة أن يكفل لنفسه الأمن والسلام ، استطاعت الثقافة الفردية ان تحيا من جديد .

واذن فخلاصة رأى رسل فى التربية مابين الفردية والمواطنة ان التربية الفردية أمر اسمى قدرا من تربية المواطن . غير أن تربية المواطن – من الناحية السياسية ، وبالنسبة لحاجات الوقت الراهن – لابد أن تكون لها المكانة الأولى فى نظر المربين .

ولكن كيف نتحاشى ما ينجم عن أثر السياسة والاقتصاد وهو ما يدعو الى التماسك الاجتماعى – من حظر على حرية الفرد ، كيف **نوفق بين المواطنة والفردية فى المستقبل القريب؟**

ان الحظر الذى يترتب على تدخل السياسة فى التربية ينشأ أساسا عن مصدرين : **أولهما** ايثار مصلحة مجموعة معينة من الناس على مصلحة الجنس البشرى ، **وثانيهما** المبالغة فى حب التجانس بين الأفراد .

فقد ألف كل نظام تربوى أن ينحاز للدولة التى ينتمى اليها المتعلم ، ولديانته ، ولمصالح الأغنياء ، ولتفضيل الذكور على الاناث . ومن أجل هذا أمست التربية جانبا من جوانب النضال فى سبيل الحصول على النفوذ ، للديانات ، والطبقات ، والأمم . ولا يربى الطفل لذاته ، بل باعتباره مجندا فى سبيل غرض معين . ولا تعنى الأجهزة التربوية بمصلحته الذاتية ، كما تعنى بأهداف سياسية خارجة عنه ؛ واننا لنتساءل هل يمكن أن يتم تطابق ، ولو الى حد بين صالح الدولة وصالح الطفل ؟ .

من الواضح ان أول شرط لتحقيق ذلك هو العمل على **استبعاد الحروب الشاملة** ، ولو تم هذا لصححنا كثيرا من حقائق التاريخ . وخلصنا الأخلاق من اعتبار قتلى الأنفس البشرية فضيلة من الفضائل . وبناء على ذلك فان قيام السلطة العالمية التى تستطيع ان تفض المنازعات بين الدول اصلاح هام لا من الوجهة التربوية وحدها، بل من كل وجهة أخرى .

واذا ما انتهينا من استبعاد الحروب بقى امامنا كشرط أساسى للتوفيق بين الفردية والمواطنة **أن نقض على الخرافة** . والعقيدة عند رسل هى ضرب من الخرافة اذا كان أساسها الوحيد هو التقليد او العاطفة . وعندما يضفى

الناس أهمية خاصة على مثل هذه العقائد فانهم يضعون نظما تعليمية تنطوى على تقديس حكمة السلف ، على عادة البت فى الأمور على أسس غير معقولة . وأصحاب السلطة يحبون دائما أن يكون رعاياهم عاطفيين أكثر منهم عاقلين ، لأن ذلك يجعل من اليسير اقناع أولئك الذين يقعون فريسة لأى نظام اجتماعى لا تتوفر فيه العدالة، بنصيبهم فى الحياة . ولا يمكن أن تؤدى التربية الى النظرة العاقلة الا اذا كانت النظم السياسية والاقتصادية عادلة .

والعقبة الثالثة التى تقف فى سبيل التوفيق بين صالح الفرد وصالح المواطن هىهذا التقدير الشديد لايجاد **التجانس بين الأفراد** . ويؤدى ذلك الى أن يبلغ مراكز القيادة فى الأمة أشخاص أغبياء ، يسيرون دفة السياسة ، والتعليم ، والشرطة ، والقضاء ، وغيرها ، مما لا يساعد البتة على النهوض بالبلاد . **ولو أردنا أن نتجنب هذه الرغبة فى ايجاد التجانس بين الأطفال ، وجب أن يقوم على تربيتهم أولئك المعلمون الذين يحبون مادتهم ويحبون تلاميذهم ، ويعلمون أن الفوارق بين الأفراد من طبيعة الأشياء . وألا نسلم قيام التعليم لذلك النوع من المعلمين الذين يحبون التسلط والتحكم ، ويريدون أن يصبوا جميع الأطفال فى قالب واحد .**

وينوه رسل بالخطر الذى يترتب على تسليم أمور المؤسسات الى اداريين ، ليست لهم دراية فنية بالعمل الذى يتولون ادارته . ومن هذه المؤسسات ما يتصل بتربية الأطفال . فالرجل الادارى فى المؤسسة التربوية يبالغ فى غرامه بالتصنيف والاحصاء ، ويرى ذلك ضروريا لأنه يشرف على تعليم الألوف من البنين والبنات . غير ان التصنيف – كما يرى رسل – قد يكون معقولا عند بائع الخضر ، الذى يفصل الفولعن البسلى عن الكرنب ، أما تصنيف الأطفال ، والحكم على قدراتهم فأمر آخر . فليس من اليسير أن تحكم على الطفل بالتخلف العقلى ، ولكن الرجل الادارى فى مجال التعليم لابد أن يحسم فى الموضوع وهو فى هذا قد يلجأ الى مقاييس الذكاء ، على عجزها فى القياس . اما المعلم الذى يتصل اتصالا مباشرا بمجموعة محدودة الحجم من الأطفال فانه يدرك صفاتهم ومميزاتهم لأنه يحتك بالأفراد عن كثب ، ولا يحكم عليهم عن بعد كما يفعل الاداريون الذين يعرفون الأطفال عن طريق التقارير الرسمية ، ولذلك تراهم يميلون الى التصنيف طبقا للأعمار ، أو الجنس (ذكر أو أنثى) ، أو القومية ، أو الدين ، وطبقا لمقاييس الذكاء على أحسن الفروض . ولكن حتى فى هذه الحالة نراهم ميالين الى التحديد الصارم ، متجاهلين نوع المعيشه الفردية الذى يجعل كل فرد من أفراد البشر مختلفاعن الآخر . وهنا يكمن خطر التجانس الذى يهدف اليه كثير من كبار المشتغلين بشئون التربية والتعليم .

ان الفردية برغم ضرورتها فى التربية بحاجة فى المجتمع الصناعى كثيف السكان الى مزيد من الرقابة والتوجيه . واذا كان ساكن المدينة المزدحمة يجب أن يلزم اليمين فى مسيره ، وأن يعبر الشارع عند علامات عبور المشاه حتى لا تضطرب حركة المرور هو أيضا فى خاجة الى فعل هذه الرقابة فيما هو أهم فى مجالات العمل الذى يتطلب التعاون والتنازل عن بعض النزوات الفردية دون القضاء الكامل على الفردية ذاتها .

ولكى تكون حياة الفرد مقبولة من وجهة نظره ووجهة نظر العالم على حد سواء ، لابد أن يتوفر لها نوعان من التوافق ، توافق داخلى بين الذكاء والعاطفة والارادة ، وتوافق خارجى مع ارادة الآخرين . والتربية الراهنة مقصرة فى هذا وذاك . فالتوافق الداخلى لا يتوفر بسبب التعاليم الخلقية التى يتلقاها الطفل التى تتحكم فيما بعد فى مجالاته العاطفية دون مجالاته الفكرية ، فى حين تبقى الارادة مترددة تميل الى هذا الجانب أو ذاك حسبما تكون الحال : أيهما له الغلبة الذكاء أو العاطفة . ومن الممكن تحاشى هذا الصراع لو أنا علمنا الصغار مبادىء يقبلها عقل الكبار .

ان عالمنا اليوم ملىء بروح الكراهية التى مردها – عند رسل – الى دوافع الهدم الكامنة فى اللاشعور نتيجة لسوء التربية فى الصغر . **والا فلماذا يسود الفقر مع وفرة الانتاج ، ولماذا نعد انفسنا للقتال ؟ لماذا لا نحكم العقل ونطبق العلم ؟ ان ذلك لا يرجع الى العالم الخارجى ، ولا الى جانب المعرفة فى الانسان . انما يرجع الى ميولنا ، الى عواطفنا ، الى المشاعر التىننشىء عليها الأطفال .**

لابد أن نرد العقل الى الانسان ، ولا يكون ذلك الا بالتربية الصحيحة . اننا لا نحسن تعليم الدين فنقضى بذلك على جانب من القدرة على التفكير الحر المستقل ، ولا نحسن التربية الجنسية فنسبب بذلك كثيرا من الاضطرابات العصبية ، وأسباب البؤس والشقاء . والقومية كما نعلمها فى المدارس تتضمن الاعداد للقتال ،

والشعور الطبقي يبعث على الرضا بالظلم الاقتصادى ، والمنافسة تشجع على القسوة فى النضال الاجتماعى . فكيف ـ بعد هذا ـ نعجب من أن يكون العالم الذى تكرس فيه الدول قواها لتربية الصغار على عدم العقل ، والغباء ، والاستعداد للقتال ، والظلم الاجتماعى ، عالما غير سعيد ! وكيف نحكم على الرجل بسوء الخلق والتمرد اذا هو أراد أن يستبدل بهذه العناصر فى التربية الخلقية السائدة عناصر الذكاء ، وسلامة العقل ، والشفقة ، والاحساس بالعدالة؟

لقد ازداد التوتر فى العالم ، وسادت فيه روح الكراهية ، وامتلأ بأسباب الألم ، حتى فقدنا القدرة على الحكم المتزن الذى نحن أشد ما نكون فى حاجة اليه لكى نخلص من هذه الحمأة التى تردينا فيها . ان العصر الذى نعيش فيه مفجع محزن يدعو الى اليأس . ولكنا يجب ـ مع كل هذا ـ أن نتذرع بالأمل ، فان وسائل توفير السعادة للجنس البشرى موجودة . وليس علينا الا أن نأخذ بهذه الوسائل .

وطريقة رسل فى ذلك هى التربية السليمة ، التى توازن موازنة صحيحة بين حرية الطفل وخضوعه للنظام ، بين نمو الشخصية نموا طبيعيا وتزويدها بالمبادىء التى تكفل أمن الجماعة ، التربية التى توفق بين حاجة الفرد وحاجة المجتمع أو بين الفرد ككائن مستقل والفرد كمواطن مسئول بحق الوطن عليه .

محمود محمود

□ □ □

بعض ما قيل عن رسل

- **انني مدين بعدد لا يحصى من الساعات السعيدة لقراءة مؤلفات رسل ، وهو شيء لا أستطيع أن أقول مثيله عن أى كاتب علمي معاصر آخر ، اذا استثنيت منهم واحدا ، هو ثورشتاين فبلن**

ألبرت أينشتاين

- **إن رسل ليساق مثلا موفقا لمن أراد البيان بأن نجاح الفيلسوف قد يرجع الى وضوحه ودقته ، والى تحليلاته المضنية ، وتنكره للغة الملغزه التى تشبه لغة الكاهنات**

هانز رايشنباخ

- **ان الازدهار الذى ظفرت به التحليلات اللغوية فى علم المعاني كما هو سائد اليوم ، لشهادة كافية بخصوبة الأفكار التى خلقها رسل**

ماكس بلاك

- **لقد ظفر ليبنتز بحقه فى أن يسلك فى زمرة النبلاء ، بما قد قدمه من مداهنة وممالأة للأمراء الأقوياء ولرجال الكنيسة الرؤساء ، وبدفاعه عن امتيازاتهم الاقطاعية ؛ على حين أن رسل ـ برغم أنه ارستقراطى بالولادة ، لم ينقطع عن دفاعه عن التقليد الديمقراطى ، وما أنفك يعارض السلطة السياسية والكنسية ، مضحيا فى سبيل ذلك بذلك الضرب نفسه من النجاح الدنيوى ، الذى كان هو الأمل العزيز عند ليبنتز**

فليب فاينر

- **لم يصنع كاتب معاصر آخر ما صنعه رسل ليستثير اهتمام الناس بالفلسفة ، وكلنا مدين له بذلك ؛ ولئن كانت اضافته الى المنطق قد أخفت بعض الشيء اضافاته الى فروع الفلسفة الأخرى بسبب غزارة انتاجه فى المنطق لكنه قد أغنى كل فرع من فروع الفلسفة بثروة رائعة وموحية .**

جون بودن

فيلسوف الأخلاق والسّياسة

دكتور محمد فتحى الشنيطى



● برغم ما للحقائق الاقتصادية من أهمية جوهرية فى تشكيل العقائد وفى توجيه السياسة بالنسبة الى عصر معين أو الى أمة معينة ، فلست أظن أن فى استطاعتنا تجاهل العوامل غير الاقتصادية دون أن نعرض أنفسنا الى أخطاء قد تكون قاضية فى ميدان التطبيق

من «البلشفية نظرية وتطبيقا» (١٩٢٠)

فى وسعنا أن ننظر الى حياة الانسان من زوايا متعددة . فالانســـان كائن حى شأنه شأن سائر الكائنات الحية ، تحركه مجمــوعة من الاســـتعدادات والغرائز والميول كما تحركها ، وهو يسعى كما تسعى لاشباع مطالبه البيولوجية وأداء وظائفه الحية . ويمكن للانسان بهذا الاعتبار أن ينجح ككائن حى نجاح سائر الكائنات ، ولكنه لو ظل يحيا على هـــذه الوتيرة لما كانت هنالك حضارة . لا فكر ولا لغة ، لا أدب ولا موسيقى ولا شعر ، لا علم ولا تكنيك ، فهذه معالم تسم الحضـــارة بميسمها ولولاها لمـا كان للحياة طعم ولا مذاق .

والحيوانات تعيش أجيالا وراء أجيال بطريقة تكاد تكون واحدة ، وعلى نمط يكاد يكون واحدا . ولا يكاد يختلف كل نوع منها بين جيل وآخر . فالباحث فى مملكة النحل يفسر سلوكها ويسجل نظام حياتها على نفس النحو الذى كان يتبعه فى ذلك منذ أقدم العصور . ذلكم لأن التفسير هنا منصب على سلوك بيولوجى غريزى يفتقر لا مراء الى الوعى .

والحيوان تكتنفه بيئة طبيعية جغرافية يكيف سلوكه بمقتضاها ، لا لأنه يفهم هذه البيئة فيحاول التحكم فيها بل لأنه يرضــخ لضروراتها ويستســـلم لمقتضيـــاتها . والانسان وحده هو الذى يعيش بالعاطفة والفكر ، ويكتمل له الوعى . وهو وحده الذى يصطنع الطريقة التى يتم بها انتقـــال المفاهيم والأفكار بين الأفراد داخـل الجمـاعة وبين الجماعة وسائر الجماعات الأخرى ، أعنى بها **اللغة** . الانسان وحده لا يقف عند حد كونه كائنا حيا بل سرعان ما يتخطى هـــذا الحد فى جرأة وشجاعة واقدام وابداع وبفضل خيال خصب وقريحة نفاذة ، فهو من ثم **الكائن الحضارى دون منازع .**

وبفضل وعى الانسان وابتكاراته نشأ العلم وتعددت فروعه واتسعت مجالاته . ذلك لأن الانسان لم يقف أمام الطبيعة ذليلا حسيرا مغلوبا على أمره بل واجهها معتزا بامكانياته واثقا من قدراته ، فقهرها وسخرها لاشـــباع



حاجياته وقضاء مطالبه بفضل التغلغل فى أسرارها واكتناه قوانينها ، فاستغل ثرواتها فى الزراعة والصناعة وفى غيرها من متطلبات العمران والحضارة ، ومن هنا حق القول بأن **الحضارة هى ما يضيفه الانسان الى الطبيعة** ، مجددا ومبتكرا فى مختلف مجالات الحيـــاة مادية ومعنـــوية على حد سواء .

فاذا ما نظرنا بعد هذا الى السلوك الانسانى فاننا لا نجد صعوبة ما فى تحديد خصائص هذا السلوك المميزة له من السلوك الحيوانى . فلئن كان هذا الأخير يتحدد بمجموعة الغرائز والاستعدادات الطبيعية الملازمة لجبلة الكائنات الحية ، ومن الميسور بالتالى تفسيره بالرجوع اليها ، فان السلوك الانسانى المبدع للحضارة سلوك معقد غاية التعقيد تلتقى عنده مجموعة متشابكة من العوامل والحوافز والدوافع والأحاسيس والانفعـــالات والعواطف والأمانى والآمال والأحلام والذكريات والخيالات .

والانسان كما شبهه بحق فلاسفة اليونان عالم أصغر يحتويه عالم أكبر ، بيد أنه يفوق هذا الأخير عمقا وأبعادا وتعقيـــدا . فالطبيعــة المادية على ضخامة حجمها وعظمة جرمها يستطيع العالم الاصغر وهو الانسان أن يتحكم فيها باستكشاف قوانينها واستغلال ثرواتها فيجعلها بذلك طوع بنانه فى مختلف مجالات حياته ، زراعة وصناعة وتثقيفا وترفيها ، ويمكن بذلك أن يبلغمدارك السعادة والرفاهية .

ورغم أن الانسان قد استطاع أن يصل ــ وبخاصة فى أعقاب الحرب العالميــة الثانية ــ الى مستوى من المعرفة العلمية والتطبيقات التكنولوجية يعتبر مستوى فذا ، لم يكتف عنده باستطلاع شئون الأرض ودراسة أنظمة السماء ، بل أخذ يصول ويجول أيضا فى عالم الفضاء . **رغم هذا كله ما برح الانسان يواجه من المشكلات اضعاف ما واجهه منها حين كان يقف أمام الطبيعة ضعيفا خائرا فزعا** . وهـــذا ما يطلق عليه كثير من أعلام الفكر المعاصر « **محنة الضمير الانسانى** » ، وهى محنـــة يمكن أن نتمثلهـا **فى انشقاق الشخصية الانسانية الى شطرين متنابذين متنافرين وكان ينبغى أن يتجاوبا ويتناغما أعنى بهما العلم والسلوك .** فالمنطق يقتضى أن يرتقى السلوك الانسانى بارتقاء المستوى العلمى ، بيد أن واقع الحياة فى عصرنا هذا عصر الذرة ، واقع يدعو الى أشد الأسف والاسى ، وكأن ما حققه الانسان من شأو عال فى مضمار العلوم قد أبى الا أن ينعكس على علاقاته ضراوة وشراسة ، أنانية وتعصبا .

هذه هى الصدمة الكبرى التى يصدم بها كل مفكر حر مخلص حين يتأمل فى حياة مجتمعات عصر العلم النووى المعجز : **حروب ضارية ومواقف من العصبية العنصرية شرسة عاتية** . هذا التناقض فى صميم الطبيعة الانسانية لو دل على شىء فانما يدل على ضرورة بسط وجهة نظر فيلسوفنا المعاصر رسول العلم والسلام « **برتراند رسل** » فى الأخلاق والسياســـة وهما فى رأيه وفى رأى كل مفكر

مخلص لا ينفصلان وهو أيضا واجب علينا فى هذه الآونة التى تأزمت فيها محنة الضمير العالمى وبلغت ذروتها ، والتى نواجه فيها فى شجاعة وايمان وصبر ضراوة القوى الاستعمارية الباغية .

الانسان بين الشحنة الانفعالية والوعى الأخلاقى

يرى « **رسل** » تطبيقا لمنهجه العلمى فى دراسة الأخلاق والسياسة ضرورة الاحاطة بما عسى أن يكون من ارتباطات بين احساسات الانسان وانفعالاته عواطفه ورغباته ، أهوائه ونزواته ، وبين ما ينبغى أن يكون عليه سلوكه الأخلاقى من نضج واتساق وضبط . فليس من المستطاع تخيل الانسان وقد خلا من الرغبة والانفعال والنزوة ، فلو فعلنا لفات علينا دقة تقدير السلوك الانسانى الأخلاقى تقديرا علميا سليما .

ان فى الانسان صراعا لا محيص عنه بين ما هو أدنى وما هو أسمى . ومع كون حياة الانفعال حياة خطرة على الانسان فردا وجماعة ، فليس فى وسعنا مع ذلك أن ننكر ما للشحنة الانفعالية فى الانسان من قيمة عظيمة ، اذ لو وجهت التوجيه الصحيح لأفضت به الى أن يقف مواقف أخلاقية بطولية منقطعة النظير . **ان الانسان يقف** بين طرفين طرف الانفعال والاندفاع وطرف الحكمة **والانضباط ، وليس من شك فى أن سعادته مرهونة بتحقيق التوازن فى شخصية بين ذنيك الطرفين .**

والانسان فى دوافعه وميوله وغرائزه واستعداداته الطبيعية أشد تعقيدا من غيره من أنواع الحيوان . ومن هذا التعقيد تنجم المشكلات وعنه تثور الصعوبات . فالانسان ليس بطبعه كائنا ميالا للتجمع شأنه شأن جماعات النحل والنمل . وهو كذلك ليس مؤثرا ايثارا مطلقا للوحدة والعزلة شأنه شأن الأسود والنمور . الانسان حيوان فريد فى بابه وحيد فى نوعه ومن ثم **فهو حيوان يلتقى عنده فى آن واحد الميل الى التجمع وايثار العزلة والتفرد .**

ويتجلى الجانب الاجتماعى فى الانسان اذا أدخلنا فى الاعتبار أن أشد أنواع العقوبة قسوة وأبعدها تنكيلا بالمذنب هى **الحبس الانفرادى** . أما جانب العزلة فنتبينه واضحا فى **حرص الانسان على الاحتفاظ بخصوصياته** وفى تحفظه عند التحدث الى الغرباء . ومن الملاحظ أن الناس الذين يعيشون فى منطقة آهلة كمدينة « لندن » يتبعون نمطا من السلوك يقيهم من الافراط فى الاحتكاك البشرى . فالناس الذين يجلسون جنبا الى جنب فى سيارة الأوتوبيس أو فى عربة المترو لا يتبادلون فى العادة حديثا ما . ولكن هب أن طارئا طرأ ، كغارة جوية مباغتة او مواجهة السيارة أو القطار فجأة لضباب كثيف والتوقف عن المسير على حين غرة ؛ فماذا عسى أن يحدث نتيجة لهذا ؟ ترى الناس يحسون على غير توقع وكأن كلا منهم قد أصبح صديقا حميما للآخر ، ويدور الحديث بينهم جميعا حول هذا الموقف الذى يواجهونه ، وهو حديث ينطلق دون ما قيد أو شرط .

من هذا يتضح لنا أن الانسان من حيث طبيعته يتأرجح بين جانبين جانبه الخاص والجانب الاجتماعى .

بين الفردية والجماعية

وتأسيسا على ما تقدم يمكننا القول بأن الانسان لما لم يكن اجتماعيا على التمام كان لابد له من أخلاق ترسم له أهداف حياته وتبلور له الحكمة من ترسيخ العلاقة بينه وبين الآخرين على **دعامة الغيرية** ؛ وكان لا غنى له عن قواعد وأصول تخطط له السبل الكريمة لممارسة النشاط الانسانى . أما النمل والنحل فليس بأفرادها حاجة الى مثل ذلك حين تسلك فى حياتها المسلك الذى قدرته لها غرائزها ، فهى تؤدى معا نشاطا تجمعيا طبقا لما تقضى به



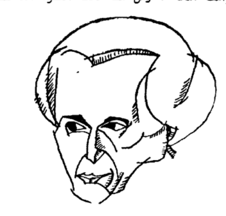
ش . داروين

هذه الغرائز وليس لكل منها عالمها الخاص كما هو الشأن عند الانسان . وحتى اذا افترضنا وضوح الانسان واستسلامه لنظام الحياة فى الجماعة استسلام النمل والنحل فانه لا يمكن أن يشعر بالرضى عن حاله ، بل سرعان ما يدركه الملل ويلحق به الهلع ، ذلك ان جانبا أساسيا فى طبيعته قد انتهك وأهدر . هذا الجانب الخاص يتمثل فى كينونته كفرد ، فهو من ثم لا يقل وزنا ولا هو أدنى شأنا من جانبه الاجتماعى . اننا لو نظرنا الى **الفنان ، الى الموسيقى أو الشاعر ، بل الى المستكشف العالم المبتكر ، لرأينا كلا من هؤلاء منعزلا فى صميمه محتويا لذاتيته ، بيد أن ثمرات نشاطهم جميعا تعود بالنفع على المجموع** وتملأ حياة الجماعة بالمضمون وتجعلها جياشة بالحركة والتجدد .

ينبغى لنا أن نسلم بأن ثمة عنصرين متميزين فى الكائن الانسانى ، **عنصر الفردية وعنصر الجماعية** . فالأخلاق التى لا تعبأ بأحد هذين العنصرين أو الآخر ستأتى أخلاقا بتراء لا تغنى ولا ترضى . الا أن حاجة الانسان الى الأخلاق لا تنشأ فقط من افتقاره الى نزعة تامة الى التجمع أو من فشله فى أن يعيش وحيدا فى رؤيته الخاصة ، بل تنشأ أيضا من اختلاف جذرى بين الانسان من ناحية وبين سائر أنواع الحيوان من ناحية أخرى . فنشاط

الانســـان من حيث هــو كذلك لا ينجم كله عن دوافع مباشرة ، وانما هذا النشاط يستلزم الضبط والتوجيه بتحديد الأهداف وبلورة الغايات . وقد يكون لبعض الانواع الراقية من الحيوان شيء من الهدف ، فالكلب مثلا قد يستسلم لصاحبه وهو ينتزع له شوكة من قدمه رغم ما في هذا من ايلام شديد له . ومجموعة القردة التى أجــرى عليهــا العلامة « **كهلر** » تجــاربه تنهض بأعباء متعددة فيما تبذله من محاولات للوصول الى أصابع الموز . ومع ذلك ورغم العديد من التجارب التى أجراها الباحثون فى هذا المضمار فان « **رسل** » لا يستطيع القول استنادا الى ما توصلوا اليه من نتائج أن مثل هـــذا السلوك سلوك واع مماثل للسلوك الانسانى . ذلك أن سلوكها ناجم أصلا وبالذات من دوافع مباشرة . ولا يصح هذا بالنسبة للانسان وبخاصة الانســان الذى ارتفع مقامه فى السلم الحضارى ؛ فمنذ اللحظة التى ينهض فيها من فراشه فى الصباح الباكر رغم الرغبة الملحة فى البقاء فيه الى اللحظة التى يخلو فيها الى نفسه وحيدا فى جنح الليل بعد يوم حافل بالعمل ، لا يستند الانسان فيما ينهض به من نشاط الى الدوافع المباشرة ، وانما هنالك دوما غايات تتضح وأهداف تتحدد عن تفكير وروية وحسن ادراك وانتفاع بخبرات ، وعن تصور وتذكر وتخيل

ان كون الانسان يعمل مستهدفا أهدافا محددة ساعيا الى غايات قد يحققها وقد لا يتاح له تحقيقها ، ان كون الانسان يسلك على هذا النحو يخلع عليه اهابا أخلاقيا من حيث أنه يميز بين **ما هــو صواب وما هو خطــا بين ما هو حق وما هو باطل ، بين ما هو خير وما هو شر ، بين ما هو نافع وما هو ضار** . فالانسان فى علاقاته مع الغير يتبع مجموعة من المعايير والقيم تصبغ سلوكه بالصبغة الأخلاقية . ومن هنـا فكلما زاد الانسان ارتقاء فى السلم الحضارى زادت حياته تعقيدا وتكاثرت أهدافه وتعددت أغراضه وترامت آماله . ومن هنا كانت النظرة الفاحصة



كانت

بحثا عن أصول الأخلاق فى المجتمع المتحضر المعقد أشد صعوبة منها فى المجتمع البدائى .

وليس من شك فى أن هذا التعقيد يرجع الى أن **المجتمع الأرقى تتعدد مطالبه وتتزايد وظائفه ، ومن ثم فالجهاز الاجتماعى الذى ينهض بهذه الوظائف ويشبع هــذه المطالب لابد، وان يتناسب معها فى درجة التعقيد .**

فاذا بحثنا بعـــد هذا عن الموازين التى توزن بها افعال البشر فى المجتمع لرأينا أننا ينبغى أن نسلط الاضواء على النشاط الواعى المستهدف لأهداف المرتبط بأغراض ؛ فهــذا هو بحق النشاط الأخلاقى . فاننا لو اقتصرنا فى تحديد الأفعال المتسمة بالســمة الأخلاقيــة على جانب النشاط التلقائى عنــد أبناء المجتمع وهو نشاط يمضى فى معظمه على وتيرة واحــدة لما ظفرنا بالقيم الأخلاقية على الحقيقة . فالملاحظ أن أفراد الجماعة يمارسون الحياة من زاويتين : زاوية الحياة الجارية التى يسلم فيها كل يوم مقاليده الى اليوم التالى ، وهذا ما نعنيه بالنشاط الذى يمضى على وتيرة واحدة وهو على أية حال ضرورى ولازم لحياة الجماعة فى مأكلها وملبسها ومأواها . والزاوية الأخرى ما يمكن أن تدعوه بالنشاط الواعى أى المنبثق عن وعى عميق عند كل فرد من أفراد الجماعة بما ينبغى أن يكون عليه سلوكهم من مستوى يحقق الخير والازدهار للمجموع ولو أدى تحقيق هذا الخير فى بعض الأحيان الى اهدار بعض رغبات الفرد واغفال مجموعة من لذاته . هذه هى الزاوية الأخلاقية فى حياة الانسان ويمكن أن نضرب عليها مثلا الباحث الذى يجرى ابحاثه لاستكشاف سر مرض عضــال كالسرطان ؛ فينفق من الوقت ويبذل من الجهد فوق طاقــة احتماله مسقطا حقه الطبيعى فى الراحة والاستجمام ، بل ومعرضا حياته للخطر أحيانا . ذلك نشاط يبذل فى خدمة الجماعة مع انكار الذات .

ويحرص « **رسل** » على أن يوجــه الأنظار الى حقيقة أساسية لا ينبغى الاغضــاء عنها ، **وهى أن الاخلاق فى لبها تبدأ فردية ثم تتطور فتصبح اجتماعية** . فعنصر الفرد فى الأخلاق عنصر أساسى لا تجمل الاســتهانة به . ذلك لأن **الناس حين يؤدون الواجب نحو الجماعة مضحين فى سبيل ادائه براحتهم ومتعتهم ومصالحهم المباشرة لابد أن يكون كل منهم مقتنعا وهو يؤدى واجبه بصواب سلوكه وسلامة الأغراض التى يسعى اليها . وكلما نما هذا الاقتناع عند الفرد تكاملت الحياة الأخلاقية فى الجماعة .**

الرغبات الممكنة معا والرغبات المتصارعة

وفى تقدير « **رسل** » أن كل باحث فى الأخلاق يتجاهل المطالب الأساسية للطبيعــة البشرية يكاد يعجز عن بلورة القيم الاخلاقية التى من شأن الحفاظ عليها تحقيق الرقى والتطور والتكامل فى حياة الجماعة . ومن هنـــا حرص فيلسوفنا على دراسة الطبيعة البشرية دراسة علمية ، من حيث تحقق هذه الطبيعة فى حياة الجماعة . ويعينه هذا على أن يحكم حكما منصفا بما فى مقدور الجماعة أن تنهض به وبما يستحيل عليها اساغته . ويرتبط بهذا لا محالة البواعث الهامة التى تحكم ســلوك الأفراد والجماعات ،

وأشدها لزوما وأهمية تلك التى تعزز البنـــاء العضوى للجماعة ، **كالغذاء والكساء والمأوى والجنس** ، فهذه جميعها ضرورات أساسية لاستمرار الحيـــاة البشرية . **وسرعان ما تنبثق فى حياة الجماعة بواعث جديدة بالغة القوة من أهمها التملك والتنافس والسعى الى السلطة والتفاخر . ويمكننا أن نرجع بالنشاط السياسى فى الجماعة الى هذه البواعث الأربع الأخيرة جنبا الى جنب مع البواعث الأخرى اللازمة لحفظ البقاء .**

اننا لو نظرنا الى كل كائن بشرى لرأينا أنه لا يعدو كونه نتاجا لعاملين :

١ ــ ما وهبه بالوراثة .

٢ ــ وما اكتسبه من البيئة .

والبيئـــة كما نعلم تشمل أيضـا ما يلقنه من تعليم وما يتلقاه من تربية . وتحتدم المناقشات بين الباحثين حــول العلاقة بين هـــذين العاملين . فالمفكرون قبل « **داروين** » ينسبون كل شىء تقريبا فى تكوين الانسان الى التربية ، ولكن بعـد « **داروين** » أنصب الاهتمام بدرجة أكبر على العوامل الوراثية وهى المقابلة للعوامل البيئية . وليس من شك ــ فى رأى « **رســل** » ــ أنه مهما تعددت جوانب الجدل الدائر حول **الوراثة والبيئة** فاننا يمكننا أن نقرر بغاية البساطة أن لكل من هذين العاملين دوره الذى يؤديه ، على أن ندخل فى اعتبارنا أن الدوافع والرغبات التى تحدد سلوك الراشد تعتمد الى حد كبير على الأسلوب الذى اتبع فى تربيته ، من ناحية وطبيعـــة الفرص التى تهيأت له فى حياته من ناحية أخرى . وليس بخاف أن أسلوب التربية والفرص التى تتاح للفرد منشؤها الطبيعى البيئة الاجتماعية .

علينا اذن أن نروى النظر فى مقومات البيئة الاجتماعية والفرص التى تتهيأ للفرد فى كنفها . وهنا لا نملك الا أن نقرر حقيقة علمية معروفة وهى أن الدوافع حين توجد فى كائنين بشريين أو فى جماعتين من الجماعات البشرية تنطوى فى جوهرها على ضرورة الاحتكاك العدائى ، من حيث أن اشباع الدوافع هنا يتنافر مع اشباعها هناك . ويتمثل هــذا فى نوع معين من الدوافع أو الرغبات وهى **الدوافع أو الرغبات المصطرعة** . بينما هناك **دوافع ورغبات اخرى لا يتنافى اشـــباعها فى فرد أو جماعة مع اشباعها فى فرد أو جماعة أخرى** . ولنضرب لذلك مثلا من الحياة الجارية : فليس ينفق أن تنفق الليل بطوله فى سهرة مرح وتحتفظ فى الصباح التالى بملكاتك وقدراتك فى أعلى درجة لها . هاتان رغبتان مصطرعتان لا يأتى اشباع احداهما الا على حساب الأخرى . بينما النوع الآخر من الرغبات وهى ممكنة التحقق فى فردين أو أكثر دون ما تعارض ، وهى ما يطلق عليها « **ليبنتز** » الرغبات الممكنة معا . فاذا رغب شخصان معا فى أن يصبحا من الأغنياء أحدهما باستثمار زراعة القطن والآخر بصناعة الملابس القطنية فليس ثمة مانع من نجاحهما معـــا .

ما الذى يبغيه « رسل » من سرد هذه الأمثلة ؟ ان لهذه الأمثلة البسيطة دلالات عميقـــة . فليس ثمة شك **فى أن مجتمعا تكون فيه رغبات وأهداف الأفراد والجماعات المختلفة** ممكنة التحقق معا يغدو أسعد حالا من مجتمع تكون فيه **الرغبات متنافرة** . وينجم عما تقدم أنه من صميم تكامل البناء الاجتماعى على أساس الوعى السليم تشجيع الرغبات والأهداف الممكنة معا وتثبيط الرغبات والأهداف المتصارعة ، وذلك بالاعداد التربوى المخطط وبالتنشئة الاجتماعية التى تدخل فى اعتبارها التوازن بين الامكانيات المتاحة وبين الآمال والمطامح .

الخير والشر

ومن الواضح أنه ما لم تكن لدينا رغبات لما فكرنا ألبتة فى التعارض بين الخير والشر . فنحن نحس الألم ونروم التخلص منـــه ، ونحس اللذة ونأمل أن نستبقيها أطول فترة ممكنة . ونحن تعنينا وتثير فى نفوسنا الضيق القيود التى تفرض على حريتنا ، ونسر حين تكون تحركاتنا طليقة وليس عليها رقيب . وحين نفتقد الغذاء والكساء والحب نرغب فيها بقدر أكبر من الشدة . ولو كنا لا نبالى بما يحدث لنا لما اعتقدنا فى ثنائية الخير والشر ، الصواب والخطأ . ونخلص من هذا بأن تعريف الخير يلزم ــ فى رأى « رسل » ــ أن يرتبط بالرغبة . ويترتب على هذا **امكان تعريف « الخير » بأنه « اشباع الرغبة »** .

وينطوى هذا التعريف الذى يقترحه فيلسوفنا على أن اشباع رغبة شخص خير كاشباع رغبة شخص آخر بشرط أن تكون الرغبتان على مستوى واحد من الشدة . ذلك لانه من الناحية العملية يسعى كل شخص الى اشباع رغباته الخاصـــة وهى عادة ما تختلف عن رغبات الآخرين وكثيرا ما تتعارض معها . وحين نقول ان كل شخص يسعى الى اشباع رغباته الخاصة فنحن هنا نعبر عن قضية مسلم بها : جميع أفعالنا ــ اللهم الا تلك التى تصدر عن تفكير خالص ــ مستلهمة بالضرورة من رغباتنا . فمعظم الناس يرومون الســعادة لأبنائهم ، وكثيرون يبغون الســعادة لأصدقائهم ، والبعض يصبو لسعادة جميع البشر . والتأمين على الحياة يظهر الى أى مدى تمضى رغبات الناس العاديين الى أبعد من دائرة حياتهم . ولـكن وان تكن رغباتى غير أنانية فانها يلزم أن تكون رغباتى لكى تؤثر فى أفعالى .

فاذا عرفنا الخير بأنه اشباع الرغبة ففى وسعى أن أعرف « خيرى بأنه اشـباع رغباتى » . ويترتب على هذا منطقيا أننى فى الفعل أسعى الى خيرى . فخيرى جزء من الخير العام ولـكنه ليس بالضرورة أعظم جزء يمكن أن يحققه شخص فى حالتى .

وقد يقال اننـــا ينبغى أن نسعى الى الخير العام لا الى خيرنا الخاص فقط . « ورسل » لا ينكر هذا ، ولكنه يرى أنه يقتضى قدرا كبيرا من التوضيح قبل أن يكتسب معنى محددا . فكلمة « ينبغى » يمكن أن تحل محلها كلمة « صواب » ويمكن بالتالى النظر فى القضية

الآتية : « **السلوك الصواب هو السلوك الذى يحقق الخير العام** » . و « رسل » مستعد لتقبل هـذا كتعريف ، ولكن اذا كان لابد له من أهمية عملية فيجب ان نضيف اليه طرائف تهدينى الى ما هو صواب . **فاننى لن افعل الفعل الصواب فى اية ملابسات معطاة ما لم ارغب فى فعله ، ومن ثم فالمشكلة دائما هى مشكلة تاثير رغبـاتى** . ويمكن أن يتم هـذا بطرائق عديدة : **فالقانون الجنـائى** يسبب تناغما جزئيا بين مصلحتى والمصلحة العامة . فقد أرغب فى الاطراء والثناء واخشى اللوم والتثريب ، وقد يفضى بى هـذا الى أن أفعل بحيث يطرينى الناس . وقد اكتسب الطبيعة السمحاء بتنشئة حكيمة أو وراثة سعيدة ، وتجعلنى هذه الطبيعة ارغب تلقائيا فى خير الآخرين . أو قد أشعر ــ مثلما يذهب « **كانط** » ــ بدافع نحو الاستـقامة والصـحة والسلامة فى ذاتها . كل هذه طرائف تحدو بى الى أن أفعل ما هو صواب ، ولكنها كلها تعمل بفضل التأثير على رغباتى .

ولو اتفق الجنس البشرى على ما هو صواب لأخذنا الصواب المفهوم الأساسى فى الأخلاق ولعرفنا « الخير » بأنه ما ينجز بسلوك صواب . بيـد أن هناك اختلافا شاسعا بين الجماعات المختلفة فى اعتبارها لما هو صواب وما هو خطأ ، ما هو حق وما هو باطل .

ومهما يكن من أمر فالقول بأن من الصواب اتباع الخير العام يعنى أن الافعال التى تدعو الى الخير العام وتحفز اليه هى التى ترضى عنها الجماعة وتثنى عليها ، أو على الأقل ان الخير العام يتحقق اذا كانت الجماعة راضية عنه . وهى تقضى بأن من مصلحة كل شخص أن يفعل كل شخص آخر بنفس الطريقة ، وهى تعنى أيضا أن ثمة خيرا أكبر واشباعا أعظم للرغبة فى جماعة اذا كان الضغط الاجتماعى سواء من ثنايا القانون أو من خلال الاطراء واللوم يطبق بحيث يصل الى الفعل الصواب .

ومن الواضح أنه يمكن الوصـول الى اشباع كلى للرغبة حيث تكون الرغبـات ممكنة معـا من حيث تكون متصارعة ومتنافرة . ومن ثم وطبقـا لتعريفنا للخير فالرغبات الممكنة معا أفضل كوسائل . ويترتب على هذا **ان الحب ماثور على الـكره ، والتعـاون مفضل على التنافس ، والسلم مرغوب عن الحرب وهكذا** . ويقودنا هـذا الى اخلاق تتميز فيها الرغبات كرغبات صائبة أو باطلة رغبـات خير أو رغبات شر . **فالرغبات الصائبة هى الرغبات القادرة على ان تتحقق معا مع أكبر قدر ممكن من الرغبات الاخرى ، والرغبات الباطلة هى التى يمكن اشباعها وحدها على حساب الرغبات الأخرى** .

الالزام الاخلاقى

نحن نصف فعـلا بأنه صائب صوابا ذاتيا اذا كان صاحبه راضيا عنه وباطل بطلانا ذاتيا اذا كان صاحبه غير راض عنه . ولكن حين نقول : « ينبغى لشخص أن يفعل ما هو بالنسـبة اليه صواب صوابا ذاتيا » نجد انفسنا واقعين فى تناقضـات لا نطيقها . فنحن نساق لا محالة الى البحث عن مفهـوم « **الصواب الموضـوعى** » **الذى يصلح لكل الناس** ، ويمكننا من الوصول الى قواعد اخلاقيـة كلية . قد نقول ان ثمة مفهوما كهذا ، وانه لا سـبيل الى تعريفـه ، وأن لدينـا « **ملكة الحدس الأخـلاقى** » تمكننا من القول بأن أفعالا من هذا النوع أو ذاك « **صائبة صوابا موضـوعيا** » ؛ بينما أفعال من أنواع مقابلة « **باطلة بطلانا موضوعيا** » ، اذا قلنا هـذا فلن يدحضنا أحد . ولكننا لا نستطيع أن نبرهن أننـا على صـواب اذا كنا نناقش شـخصا ينكر « **الحدس الاخلاقى** » أو لديه حدوس مختلفة عن حدوسنا . وحين نفحص أسباب ما يطلق عليه « **حدوس اخلاقية** » نجدها توجد بصفة أساسـية فى عواطف الثناء واللوم التى نشعر بها فى بيئتنـا الاجتماعية ، ولكنها توجد بصفة جزئية أيضا فى عواطفنـا نحن ، فى الحب والكره فى التسلط والرضوخ وهكذا . والاختلافات بصدد القواعد الأخلاقية تنبع من ناحية من الاختلافات حول الوقائع ؛ كامكانية السمر فى جماعة وعدم امكانيته فى جماعة أخرى ، وتنبع من ناحية أخرى من الاختلافات العاطفيـة بين الأفراد والجماعات المختلفة . يبدو على ذلك أنه ليس ثمة داع لافتراض شىء من قبيل « الحدس الأخلاقى » . **فحين اقول ان فعلا ما ، صائب موضوعيا فلا أعدو كونى معبرا عن عاطفة وان بدا من ناحية التركيب اللغوى أننى اقدم حقيقة ثابتة** .

وتأسيسا على ما تقـدم يرى « **رسل** » **ان ليس ثمة** شىء موضوعى على الحقيقة فى المفهوم المفترض « للصواب الموضوعى » اللهم الا بقدر ما تلتقى رغبات أناس مختلفين حول موضوع واحد . وحين أقول ان الفعل الصائب هو الفعل الذى يسـتهدف أعظم اشباع ممكن لرغبات الكائنات المدركة ، فاننى أقدم تعريفا لفظيـا خالصـا للصواب ، ولكننى ــ بالقطع ــ أطوى فى تعريفى شيئا اكثر من ذلك : (١) فأنا أحس بعاطفة الرضى نحو مثل هـذه الافعال . (٢) لدى عاطفة النزاهة أو السماحة أو الاثنان معا ، يجعلانى غير مريد أن أزن خير شخص بقدر أكبر من وزنى لخير مساو عند شخص آخر (٣) ان نظرتى يمكن أن يتخذها الناس جميعهم ، ولن يكون الأمر كذلك لو اعلنت ان خيرى الخاص هو الخير الاسمى . (٤) اننى ارغب فى أن يتخذ الناس كلهم وجهة نظرى هذه .

ان الحجة الاخلاقية تختلف عن الحجة العلمية فى انها تتجه صوب العواطف وان تكن متقنعة بقناع الحقيقية الاخبارية . وليس لنـا مع ذلك أن نفترض استحالة الحجة الأخلاقيـة فليس أيسر من أن نؤثر فى العواطف بالحجة الاخلاقية تأثيرنا فيها بالاقتناع العقلى . بيد أن الصعوبة ها هنا تتمثل فى أننا فى الحجة العقلية امامنا معيار

لحقيقة لا شخصية نرومها ، بينما فى الاخلاق يبدو انه ليس ثمة معيار من هذا القبيل .

الخلاصة ان الاخلاق فى راى « وسل » تجعل الانسان اقرب الى روح التجمع مما هيأته عليه الطبيعة . بيد ان « وسل » حريص على توجيـــه الانقياد فى اهمية الدور الذى ينهض به الفرد فى هذا المضمار . فكثير من الاعمال التى جلبت أعظم الخير للانسانية تعزى للجهد الفردى . فللفرد قيمتـه الباطنـة الخاصـة به ، وأفضل الافراد يسهمون بأعظم الجهـــود فى الخير العام . ولذلك فمن أجل تحقيق الخير العام يجب أن تتاح للأفراد من الحريات مالا يؤذى الآخرين .

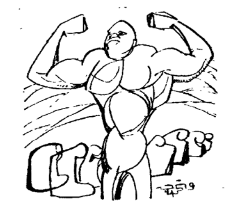
ارتباط الأخلاق بالسياسة

قد يبدو لمن يجهـــل تاريخ البشرية أن الطريق الى التفاهم العالمى ممهد للغاية . ولكن من الضرورى أن تكون الرغبات المحركة لسلوك الأفراد والجماعات رغبات ممكنة التحقق معـــا لا أن تكون متصـارعة بحيث يفضى اشباع بعضها الى احباط الأخرى . ولن يكون من العســير الوصول الى هذا مع استثناءات نادرة . فرغبات الناس ليست حقيقة مادية جامدة لا تقبل تعديلا ولا تبديلا . فليس هنالك شك فى أن هذه الرغبات تؤثر فيها التربية والفرص المختلفة . ولكننا بالمهارات التى نملكها فى أيامنا وبانتشار المعارف التى توصل اليهـــا علماء الاقتصاد والاجتماع نجد أن **فى الوسع حصر أشد الانفعالات تدميرا وتضييق الخناق عليها . واذا تم هذا فان العالم باسره يمكنه قبل وقت طويل أن يحقق قـــدرا من التفاهم والســـعادة لم يعرف طريقا اليـــه منذ قيام المجتمع المنظم .**

ولكن فى عالم الواقع الراهن نجد الأمور جد مختلفة عن هذا . فان منابع الفعل كما نلتمسها فى التاريخ وكما نستعرضها فى أيامنا تبلغ من السعة والتعدد حدا يقضى على كل محاولة لحصرها بالفشل . هنالك حب السلطة والتنافس والـكراهية ولذة مشـــاهدة الآخرين يتألمون ويتعذبون . هذه عواطف تبلغ من القوة حدا لم تتحكم معه فقط فى سلوك المجتمعات بل وقد سببت كذلك كراهية أولئك الذين يناصبونها العداء . فحين دعا السيد المسيح الناس الى أن يحب كل منهم الآخر ، اندفعوا غاضبين ساخطين وهتفت الجمهرة « اصلبوه اصلبوه » . ومنذ ذلك الحين والمسيحيون يتبعون الجمهرة أكثر من اتباعهم لمؤسسى دينهم . وكذلك شأن كثير من الساسة .

وقد استخدم الزكاة لا لتهدئة الانفعالات بل لاذكائها والهابها ــ فمنـذ البدايات الاولى كان الرق جاثما على الأنفاس بفرض الأقوياء على الضعفاء . وفى معظم الجماعات الريفية يترك العمل الشاق للنساء . وفى ثنايا التاريخ الماضى استخدمت القوة لكى تعطى القوى قدرا لا يستحقه من الأشياء الجيدة وتترك الضعيف لحياة الشقاء والذل والهوان ؛ *كما كان التنافس بين الجمـــاعات مشـعلا للحروب .*

وليس فى الوسع القول بأن العالم بأسره قد بدل من نظرته للأمور . فحين كان النـــاس قلة والتنظيم الاجتماعى لن يتبلور بعد ، كان الجوع وكان خطر الحيوانات المفترسة . وحين دخل التبصر فى حيـــاة الناس كانت السعادة ممكنة عنـدما يختفى الجوع وينتفى الخطر . ولما أصبح المجتمع أكثر تنظيما غدت ميزات السعادة بالنسبة للغالبية أندر فأندر . ولسنا نذهب هنا الى حد القول بأن قدر الشقاء الذى عانيناه فى الماضى يماثل للشقاء الذى نعانيه منذ أكثر من ربع قرن من الزمان ، حيث خطر الحرب جاثم على الأنفاس مسلط على الرقاب ، وهى حرب تنذر بافناء يكاد يكون محققا .



و « وسل » يرى أن دراسة التاريخ منذ عهد بناة الأهرامات الى أيامنا هذه ليس فيها ما يشجع . ففى أزمنة مختلفة كان هنالك أناس رأوا ما هو خير ولكنهم لم ينجحوا فى تغيير نمط السلوك الانسانى . فالناس أميل الى الانفعالات الأعنف والأشرس . **ومن ثم كان تطبيق الأخلاق على السياسة أمرا شاقا** . وقد يبلغ من المشقة حـــدا يجعله فى بعض الفترات غير ذى جدوى . ولكنا وصـــلنا فى التاريخ الانسانى عند لحظة أصبح فيهـــا استمرار الوجـــود الانسانى نفسه مرهونا بالمدى الذى يمكن تتبع عنده الكائنات البشرية الاعتبارات الأخلاقية . فاذا استمر الناس على الانصياع للانفعالات المدمرة فان مهاراتهم التى تتزايد بتقدم العلم ستنقلب وبالا عليهم تفضى بهم لا محالة الى الكارثة الكبرى . فهل للمرء أن يأمل والنـــاس اليوم على حافة هاوية الدمار فى وقفة يلتقطون عندها الأنفاس فيستدركون قبل فوات الأوان ؟ .

ان من يستشعرون السعادة لما انتهت اليه الانسانية اليوم من شقاء وألم وقلق فئة قليلة ضالة . وربما كان بين هـــذه القلة القليلة من يملكون مقاليد السلطة ، بيد أن مرجع طغيانهم واشتداد وطأة سلطانهم أن الناس فى عماء .

ان اعتزاز الانســـان بذكائه وتشبثه بمجموعة من العواطف كأمر لا يحتمل تعديلا ولا تبديلا قد جر العالم

الى ما وصل اليه من حال تدعو الى أشد الرثاء . ولكن **مواطننا ليست بهذا الجمود . وليس فى وسع « رسل » ان يصل الى حـد الاعتقاد بأن الجنس البشرى الذى يبدى فى بعض الاتجاهات عبقرية فـذة ، يبدو فى بعض الاتجاهات الأخرى مغرقا فى الغباء والتبلد باصراره على انه يحيا فى فزع وهلع وأن يمضى مهرولا نحو الدمار .**

ان عصرنا لعصر تتلبد سماؤه بالسحب القاتمة ، ولكن ربما تمخضت الحكمة بعد لأى . فقد آن الأوان ان تنبع الحكمة من صميم المخاوف التى تحيط بنا وتفزعنا . لو حدث هـذا فعلى الانسانية فى غضون هذه السنوات العجاف أن تتحاشى الانزلاق الى اليأس ، وأن يجيش صدرها بالأمل فى مستقبل أفضل من كل ماض ليس هذا مستحيلا ، بل هو ممكن التحقق لو اختاره الناس .

الدعوة الى سلام مستقر

وهنا آن الأوان لكى نتساءل مع فيلسوفنا : هل فى وسع المجتمع المنظم على أساس التكنيك العلمى أن يحقق استقرار السلام ؟ .

يرى « رسل » أن الاجابة على هـذا بالايجاب اذا توافرت الشروط التاليـة : (١) أن تكون هنالك **حكومة واحدة للعالم كله** . وهى وحدها التى تملك فى قبضتها قوة عسكرية تستطيع بها بالتالى أن تفرض السلام . (٢) **أن تنتشر الرفاهية ويعم الرخاء** بحيث لا تكون هنالك فرصة لأن يغبط جزء من العالم جزءا آخر على ما ينعم به من نعم . (٣) **تحديد النسـل** بحيث يكاد يكون عدد سكان العالم ثابتـا عند حد معين . (٤) أن تكون **للفرد حرية المبادرة** فى العمل واللهو على حد سواء .



وبدون توافر هـذه الشروط سيتورط العالم الذى تقدم فيه العلم فى مخاطر لا حصر لها . وأشد هذه المخاطر هولا هو افناء النوع البشرى فى حرب طاحنـة واسعة النطاق . وهنالك كذلك خطر السقوط فى هوة الفوضى ، والانخفاض الشامل فى مستوى الحضـارة . **فان حربا نووية كفيلة بلا ريب ان تفنى نصف سكان العالم** جوعا وشقاء وهوانا . ومن هنـا يتوق أعلام الفكر الانسانى المخلصون الى رؤية العالم يمضى صوب تحقيق هـذه الشروط المطلوبة للاستقرار . وليس فى الوسع القول بأن العالم الحاضر يؤثر هذا الاتجاه . فأين يا ترى يكمن الأمل فى الاعداد لمستقبل أفضل ؟ .

يؤمن « رسـل » بأن الحرب ليست هى الطريق الوحيد لتحسين الأحوال ، أيا كان ما تسفر عنه من نتائج . **ولذلك ينبغى أن يوضع مصير الجنس البشرى فوق ألاعيب السياسـة** وأن يصان من شدها وجذبها ومؤامراتها ، حتى لا يحدث الانفجار وهو للأسف وشيك الحدوث . يؤيد هذه الدعوة ان الجانبين المتصارعين شرقا وغربا يدركان الا جـدوى من الصراع وانه لا محيص عن تقبل ضمانات مقنعة لتصميم كل منهما على الحفاظ على السلام .

ان فى الشرق والغرب فريقان من القادة المتعصبين وكأن كل فريق منهما يرى سـعادة العالم ورفاهيته فى القضاء على الفريق الآخر . فلو اقتنع الفريقان معا بأن **الحرب لا تحسم المشكلة العالمية** ، لغدا التفاوض ممكنا وتراخى التوتر وسرعان ما يزول . يعين على هذا وقف شن الحرب البـاردة من الطرفين **باسكات أبواق الدعاية الاعلامية** التى توغر الصدور وتصل بالانفعالات الى حـد التشنج .

والترياق الوحيد فى رأى « رسل » **أن ينتشر الروح العلمى** ، وليس يعنى به نمو البراعة وتقـدم المهارات فى الأجهزة والتكنيك ، وانما عادة الحكمة **بالاستناد الى الدليل والبينة** . ان العلم للخير وللشر على حد سواء وعلى الانسان أن يختاره للخير بالتشرب بالروح العلمى . ولو غدت آراء الساسة مجردة من الهوى ، ولو جمعوا فيها بين الحكمة والعاطفة المخلصة بنسبة واحدة لكان السلام الدائم والسعادة الباقيـة . ولكن واأسفا اننا لنفتقر الى الحكمة افتقارنا الى حرارة العاطفة ، فهل من بارقة أمل ؟! ان فيلسوفنا لايزال يلمح هذه البارقة رغم العتمة التى لم يسبق لهـا مثيل . وهو ما برح يسعى فى طريق السلام وحسبه أن الشعوب كلها متعاطفة معه والمستقبل حتما للشعوب .

محمد فتحى الشنيطى

● لاشك فى أن رسل هو من أخصب مفكرى عصرنا نتاجا ، وألمعهم عبقرية ، فهو المنطقى الرياضى ، وهو الفيلسوف ، وهو الصحفى ، وهو الداعية الى الحرية ؛ وفى ذلك يذكرنا فى بعض جوانبه بمن اتخذ منه أول حياته مثلا أعلى ـ مل ـ كما يذكرنا فى بعض جوانبه الأخرى بڤولتير ، وذلك لما يتحلى به من لوذعية واتساع أفق ، ومحو لاوثان الفكر القديم

مورتون هوايت

دفاع عن المرأة الجديدة

لعل واحـــدا من الفلاسفة المحدثين لم يتعرض كما تعرض برتراند رسل للنقد المرير بسبب آرائه فى الاخلاق وقلما نجـد من المفكرين المعاصرين من استطاع ان يطعن معتقدات مواطنيه كما فعل رسل أو جرؤ مثله على الجهر بآراء تتعارض مع الرأى العام . وسواء أظهر لنا التاريخ فى المستقبل سلامة هذه الآراء أم حكم ببطلانها فان صدقه فى التعبير عما يؤمن به من آراء ومحاولته المستمرة الدائبة فى النقد والتحليل هو أمر يستحق الاعجاب والتقدير . ومن الطبيعى بعد ذلك الا يرضى عنه كل الذين يتصورون أن الاخلاق قد حـــددت فى قواعد وتعاليم ثابتة مستقرة وكذلك كل الذين قراوا كتابه فى الزواج والاخــلاق أو مقالاته العـــديدة التى أعلن فيها خلاصة معتقداته أو خطوات تطوره العقلى او اســـــباب ارتداده عن المسيحية .

غير أن دعوة رســل فى الاخلاق لا تقتصر على مجرد رفض المعتقدات والآراء المتوارثة التى تتغلغلت فى اخلاقيات الجنس بل لقد عنى عناية كبيرة جدا بتحليل السلوك الانسانى على نحو علمى وحاول معها حل كثير من المشكلات التى تحيط بالفرد وعلاقتـــه بالمجتمع واسرف فى الدفاع عن حريته ومعرفة حدودها ازاء السلطة السياسية . وفى هذا المجال الاخلاقى نجده يتطور على مدى ما يقرب من نصف قرن كما تطورت نظرياته فى اللغة والمنطق والفلسفة على السواء .

الجنس والحياة الاخلاقية

فمنذ العشرينات نشر رسل آراءه عن أثر الجنس فى الحياة الاخلاقية والمجتمع الانسانى وبحث فى العوامل التى تتدخل فى تشكيل حياة أى مجتمع من المجتمعات الانسانية ، وقد انتهى فى هـــذا الموضوع الى توضيح أثر العـــامل الاقتصادى والعامل البيولوجى المتمثل فى حياة الأسرة واخلاق الجنسين وعلاقتهما ببعضـــهما . ولقـــد كانت وما زالت الفلسفة الاخلاقية تقدم أحد هذين العاملين على الآخر وترجع اليه وحده الصدارة فى تشكيل حياة المجتمع وأخلاقياته ، فالمدرسة الماركسية تؤكد اهميـة المصدر الاقتصادى عند تحليلها للظواهر الاجتماعية فى حين تؤكد مدرسة فرويد قوة الجنس عنـــد تفسيرها لهـذه الظواهر .

ولا يميل رســـل الى الانضمام الى احـدى هاتين المدرستين لأن العاملين الاقتصادى والبيولوجى يتداخلان فى نظره تداخلا لا يسهل معه فصل أحدهما عن الآخر يقول ان الاقتصاد يوفر للانسان حاجاته الضرورية ولكن من النادر ان يبحث انسان عن غذاء لنفسه فقط لانه يبحث عنه لاسرته ومن الطبيعى من جهة أخرى أن يتغير النظام الأسرى تبعا لتغير الظواهر الاقتصادية . فاذا كانت الثورة الصـــناعية قد احدثت وما زالت تحدث تأثيرا كبيرا على الاخلاق الجنسية ففى مقابل ذلك كانت فضيلة العفة التى دعت اليها التعاليم المسيحية عاملا من عوامل هذه الثورة الصناعية .

على كل فان التقدم العلمى خاصة فى مجالات الطب وعلم النفس والانثروبولوجى . قد حتم ضرورة النظر الى الاخلاق على ضوء جديد يخلصها من كثير من الترسبات الباقية من المعتقـدات الخرافية الكثيرة الموروثة من النظم الاقتصادية والاجتماعية القديمة تلك الترسبات التى لابد من كشفها والقاء الضوء عليها حتى يمكن ضمان سعادة أفراد المجتمع ولقد ظهر فى كل مكان وزمان أن تلخصت التشريعات الاخلاقية فى مجموعة من المحرمات يضاف اليها تكليف ببعض الأعمال كذلك كانت الوصايا العشر فى المصر القديم ولقد ظهر من علم الانثروبولوجيا كيف أن هذه المحرمات والتكاليف مرتبطـة كل الارتبــــاط بالنظم الاقتصادية ونظم الزواج السائدة فى مجتمع من المجتمعات على نحو ما وضح وسترمارك Westermark فى كتابه عن تاريخ الـــزواج البشرى ومولر لايـــر Muller-Iver عن مظاهر الحب . ومن أهم النتـــائج التى انتهت اليها أبحاث مولر لاير ذلك الارتباط بين وضع المراة فى المجتمع وعلاقته بالاسرة وبالدولة . فهو يرى أنه كلما ضعف نفوذ الاسرة تحسن وضع المراة فى المجتمع وكلما تضاءل تدخل الدولة وسلطانها ازداد سلطان الأسرة ونفوذها وبالتالى ساء وضع المراة تبعا لذلك .

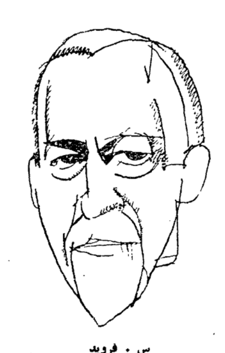
ومن الواضح أن دولة كدولة افلاطون تتولى الدولـة فيها كل المهام الاقتصادية والتربوية يتقلص معها بالضرورة نفوذ الأسرة ويرتفع فيها شأن المراة . ولا يوافق رسل على هذا الكلام على اطلاقه فجزء منـــه يثبت بالمشاهدة لـكن القاعدة كلها لا تنطبق دائما . ففى بلاد الصين واليابان فى عصورهما التقليدية لم يكن للدولة نفوذ كبير بالقياس الى نفوذ الأسرة ولذلك فقد كان وضع المراة فيهما سيئا للغاية ولكن حدث فى الدولة اليابانية الحديثة أن ازداد سلطان الدولة وازداد معها أيضا سلطان الاسرة وازداد وضع المراة سوءا فالقاعدة لا تنطبق دائما على نحو واحد .

دكتورة أميرة حلمى مطر

- لم تشهد الدنيا أمة لها من الفضائل ما تظنه كل أمة بنفسها ، ولا أمة لها من الرذائل ما تظنه كل أمة بغيرها

من «العدالة في زمن الحرب» (١٩١٦)





س . فرويد

الجنس والحياة الاجتماعية

على كل حال ، ما زالت أوربا تأخذ بنظام الأسرة الأبوية Family-period الذى يتوسط نظام عصر القبيلة clan-period ، ونظام عصر الفرد personal-period الذى يوسع من دائرة حرية الفرد والحضارة الغربية سائرة اليه ولقد بدأت تظهر بوادره فى الولايات المتحدة الأمريكية حيث تطورت فيها قوانين الزواج والطلاق التى مازالت الكنيسة الكاثوليكية فى أوروبا تقيدها الى حد كبير .

فاذا أردنا ألا يكون الجنس سببا من أسباب المكدرات والأمراض الاجتماعية والانحلال الخلقى فلابد أن ينظر اليه الاخلاقيون على أنه حاجة طبيعية ، غير أن زيادة الاهتمام به وتسلط فكرة الحرية الجنسية فى الحضارة الحديثة انما كانا استجابة عكسية للتعاليم المسيحية التى أحاطته بكثير من القيود والمعتقدات الخرافية القديمة .

وليس هناك من قيود تنظم علاقات الجنسين فى رأى رسل الا القيود التى يحددها العرف والقانون والصحة . فالعرف والقانون يحفظان للفرد حدود حريته من اعتداء الآخرين عليها والصحة تحدد حدود متطلبات الطبيعة البشرية وحاجاتها .

وقيمة الجنس عند رسل لا تنحصر فى مجرد شهوة طبيعية قد يضيق معناها الى حد أن يترتب عليها أخطار كبيرة بل يرتبط بجانب كبير من بهجة الحياة الدنيوية ففضلا عن السعادة الأسرية يصدر عنه الدافع الشعرى البادى فى الخلق الفنى . وقد لا تظهر العلاقة بوضوح غير أن آثارها السيكلوجية أمر لا شك فيه .

لكن اذا كان للجنس كل هذه الأهمية فى حياة الفرد والمجتمع فان فى **الطبيعة الانسانية دوافع أخرى للسلوك لا علاقة لها بقوة الجنس وعلى رأسها السعى الى الحصول على القوة** فعن هذا الدافع تصدر رغبة الطفل فى المعرفة وحب الاستطلاع اللذان يتحولان فيما بعد الى شغف بالبحث العلمى وعن الميل الى القوة أيضا يصدر الطموح الى المجد السياسى وتدعيم الكيان الاقتصادى للفرد .

النظرية البيولوجية فى الأخلاق

فالرغبة فى معرفة العالم وتغييره لا تصدر عن قوة الجنس ولا يمكن تفسيرها على أساس فرويدى فحسب وعلى ذلك فان أثر الجنس على الانتاج العلمى للفرد لا يعادل أثره على انتاجه الفنى ولو كان بمقدورنا أن نجرى تجربة

نستأصل بهـــا قوة الجنس من فنان عظيم وعالم عبقري لنتبين النتيجة فلا شك في أننا سنجد أثر هذه التجربة على الأول أكبر بكثير جدا من أثرها على الثاني منهما ومن هنا نتبين قصور وجهة نظر من يأخذون بالنظرية البيولوجية في الأخلاق . فأصحاب هذه النظرية يفترضون نظرا لتأثرهم بنظرية التطور أن الصراع من اجل البقاء هو القانون السائد في عالم الأحياء . ولما كان البقاء هو الغاية النهائية عندهم فان كل ما يساعد على استمرار الجنس البشرى هو الخير وكل ما يعوق هذا البقاء يعد شرا .

ويوجه رسل نقده الى هذه النظرية مؤكدا **أن البقاء هو شرط ضرورى لكل شيء ولكنه ليس في ذاته الغاية النهائية من الأخــلاق ولابد من النظـر الى كل ما يمـكن ان يضفى على هـذا البقاء قيمة ومعنى** . واذا كانت الغريزة الاجتماعية والارتباط بين افراد المجتمع هو أمر ضرورى للبقاء ولاستمرار البقـاء فان الحرية الشخصية للأفراد شرط لا يقل ضرورة للرقى بهذا البقاء ومن هنا فقد ظهرت مشكلة التوفيق بين سلطان الدولة وحرية الفرد وبرزت خاصة من بين سائر المشكلات التى عنى بها رسل خاصة في كتابه « **الســلطة والفرد** » الذى نشره عام ١٩٤٩ ، يقول في هذا الكتاب ان مشكلة التعارض بين سلطة المجتمع والدولة وبين حرية الفرد هي مشكلة قد ظهرت منذ العصر اليونانى وما زالت الى اليوم وهى تتمثل أيضا في الجدل بين النظم الرأسمالية التى توفر الحرية المطلقة لقلة من الأفراد والاشتراكية التى تضمن مستوى أدنى من الضمان لكنها متســـاوية للجميع والصراع بين الأيديولوجيتين لا يحسمه الا العلم الذى سيؤدى في المستقبل الى التوفيق بين اتاحة الحرية وضمان البقاء والاستقرار للجميع .

الفرد والصراع في الحياة

ولقد نجح الانسان فعلا في التغلب على احد مصدرى الخطر عليه وهو خطر الطبيعة وذلك حين استعان بقوته الجسدية المترتبة على ارتفـــاع قامتـــه فتحررت يداه واستخدمهما في العمل كما استعان على هذا الخطر أيضا بقوة ذكائه الذى امكنه أن يورث خبرته من جيل الى جيل وبذا تفوق على سائر انواع الحيوان واستطاع في النهاية **أن يتحرر من عبوديته لقوى الطبيعة بفضل ذكائه** وتقدمه العلمى .

لكن ما زال هناك مصـــدر آخر للخطر يتهدد الانسان مصدره **استغلال الانســان لأخيه الانسان** وظلمه له ، ولم يتضاءل هذا الخطر الانسانى بنفس النسبة التى تضاءل بها خطر الطبيعة ، فما زالت الحروب قائمة والعنف والقسوة تسود العلاقات الانسانية وما زال رسل من أكثر الكارهين لسياســة العنف في حل المشكلات الانسانية وله فضل الاستمرار في هذه الدعوة الانسانية التى هى أمل من أعظم آمال البشرية وأهدافها في المستقبل .

لم يبحث رسل في دور الفرد ومدى تأثيره في بيئتـــه فيقول ان الذين كان لهم في المجتمعات القديمة تأثير كبير هم الفنانون والمصلحون والأخلاقيون والأنبياء وكان دورهم في الماضى واضحا كل الوضوح اذ كانوا يقومون بوظيفة لهـــا اهميتها في مجتمعاتهم كانوا يمجدون تاريخ أمتهم ويسجلون بطولاتها على نحـــو ما كان يفعـــل **هوميروس وفرجيــل وشكسبير** بل يقول أفلاطون لقــــد وجـدت الموسيقى لتثير الشجاعة في النفوس .

أما في العصر الحديث فما زلنا نقدر أهمية الفنـــان لكننا نعزله عن الحيـــاة ما زالت وظيفته الاجتماعية غير واضحة أو محددة كما كانت عليه من قبل وعلى ذلك فعلى **الفرد ذى القوى والمواهب النادرة ألا يامل كثيرا في أن يكون له تأثير ذو شأن كبير في المجتمع الحديث اذا كرس حياته للدين أو للأخلاق أو للفن** ، وليس أمام من يريد أن يكون ذا أهمية فعالة في العالم الحديث الا أربعة طرق مفتوحة أولها أن يكون **زعيما سياسيا** من أمثال **لينين أو** له سيطرة اقتصـــادية كبيرة في عالم الصـناعة مثل **روكفلر أو عالما** ذا مكتشفات علمية عظيمة يستطيع بتطبيقها أن يغير من وجه العالم أو أخيرا اذا فشل في كل هذه الطرق وكانت له قوى ومواهب ســـدت عليها كل السبل فوجه حياته لسلوك **الجريمة** ولو أن المجرمين لا يستطيعون أن يغيروا وجه التاريخ .

الفرد في المجتمع الحديث

ولقد كان لتأثير الفرد وفاعليته في المجتمعات القديمة أساس من نظام اللامركزية السائدة في النظم السياسية والاقتصادية في الماضى كان الفرد المتميز ينشـــأ في الماضى بفضل مجتمع أو هيئة معينة ينتمى اليها ويلتزم بخدمتها والنهوض بها وكانت تجرى بين هـــــذه الهيئات منافسة وتسابق يثير أفرادها الى التميز والعمل على نحو ما كان يجرى في المدن اليونانية القـــديمة حيث كان لكل مدينة فنانها وفيلسوفها أو على نحو ما كان يجرى بين امارات عصر النهضة في ايطاليـــا حيث كان لكل منها موسيقيها أو مهندسى عمارتها . **لكن عالم اليوم هو عالم الامبراطوريات الكبيرة التى يضيع فيها ارتباط الفرد بمجتمعه** ويضيع معـــه أيضا شعوره بالانتماء الى أسرة أو مجتمع محدود يعرفه ولم يعد عنصر المنافسة والتشويق في العمل موجودا بنفس الدرجة التى كان موجودا بها حين كانت المنافسة والتشويق حافزا للفرد على الاتقان والتميز لم يعد فنان « مانشستر » اليوم يشعر نحو فنان « شفيلد » بما كان الفنان الأثينى يحس به نحو الكورنثى أو الفلورنسى نحو الفنيسى .

فالهيئات الكبيرة في العصر الحديث التى تجند الفرد في خدمتها لا تجعل له مكانته القـــديمة التى كانت تبرز

شخصيته من خلال انتاجه وضاع فى علاقات الانتاج الحديث ذلك الشعور بملكية العمل أو الاعتزاز به ، لذلك فقد اصبحت اهم مشـــكلات الانتاج الحديث هو اعادة ذلك الشعور الذى كان عند العامل والمنتج القديم ولا سبيل الى ذلك فى رأى رسل الا الرجوع الى نوع من المحليـــة او اللامركزية التى **تعيد للعـامل شعور انتمائه الى اسرة معينة يعرفها ويشعر بالارتباط التام معها بحيث يمكنه فى النهاية أن يقول هــذا هو عملى او انتاجى » أو « عملنا او انتاجنا » ! .**

واذا كان للمؤسسات والهيئات الاجتماعية والسياسية سلطان كبير على الأفراد فى نوع انتاجهم فان تأثيرها على حياتهم الأخلاقية أمر ضرورى لترابطهم واستمرار حياتهم ويظهر هــذا السلطان فى القواعد العامة والتشريعات الأخلاقية التى يأخذ بها مجتمع معين من المجتمعات .

وعلى الرغم مما قد تنطوى عليه هذه التشريعات من قسوة وعنف كانت دائما موضع ثورة المصلحين الأخلاقيين فى كل العصور الا أنه لا يجوز الخروج على القواعد العامة والتشريعات الأخلاقية بغير تفكير ذلك لأن فى كل نظام أخلاقى ثنائية أساسية تتلخص فى مصدرين مختلفين للأخلاق الأول منهما يرجع الى سلطان الجماعة ويسميه **« رسل »** المصدر السياسى للأخلاق أما الآخر فمصدره العقائد الشخصية الأخلاقية والدينية عند المصلحين الأخلاقيين ومثال لهذه الثنائية فى العهد القديم من الكتاب المقدس ما ورد فيه من قانون من ناحية ومن أسفار الأنبياء من ناحية أخرى .

والمصدر السياسى للأخلاق يحفظ للجماعة بقاءها ، غير ان المصدر الشخصى هو الذى يضفى قيمة على هذا البقاء ، والحياة الصالحة هى حصيلة هذين النوعين من الأخلاق . فالقيام بالواجبات نحو الجار مثلا هو أمر تفرضه الأخلاق المدنية لكن السمو الأخلاقى للانسان لا يقتصر على مجرد اداء الواجبات ولا ينبغى أن تســتمد الأخلاق السامية مصدرها دائما من مجرد اداء الواجب بل من تلقاء ذاتية الفرد ، وأعظم الأعمال ذات القيمة الأخلاقية ليست من باب الأعمال الصـــادرة عن أداء الواجب وكثير من الأنبياء والشعراء والمكتشفين قد عارضوا السلطات الرسـمية لزمانهم وقدم هؤلاء أفضل ما عرفته الانسانية من أعمال .

الأخلاق بين الوسائل والغايات

وينتهى رسل من ذلك الى **ضرورة التفرقة فى الأخلاق بين الوسائل والغايات** ومعرفة الوســائل تســتمد من التشريعات الأخلاقيـــة للمجتمع أما الغــايات فمصدرها الفلسفة الشخصية للأخلاق ومعنى ادراك الغاية يظهر حين نقول انه لابد أن نفعل الخير لأنه الخير وليس لأنه الطريق الى السماء ، ويترتب على هذه التفرقة أن الذين نصفهم بأنهم عمليون يكونون هم المعنيون بالوسائل لا بالغايات . ولقد عنيت الكنيسة حتى الآن بقواعد السلوك الأخلاقى أكثر مما عنيت بالغاية من الحياة الأخلاقية أو بالمبادىء التى تقوم عليها الحياة الأخلاقية والتى لا يجب أن تتغير بتغير الظروف واختلافهــا ومثال ذلك قول **المسيح** أحب جارك كما تحب نفسك ففى هذه العبارة يتضح مبدأ أخلاقى وهدف وغاية للحياة أما ما جاء فى سفر التثنية من ضرورة تقديس يوم السبت فليس سوى قاعدة للسلوك وكثير من رجال الكنيسة قد تمسكوا للأسف بهذه القواعد ونسوا الغاية لقد نسوا سلوك المسيح نحو الزانية وأظهروا رغبتهم فى قذفها بأول حجر يلقونه فى طريقهم .

وعلى ضوء هذا الادراك للغــــاية فى الحياة الأخلاقية يتحدث رسل عن **« الحــكمة »** وهى المصدر الشخصى للأخلاق وذلك فى مؤلفــه **« مغامرات العقل »** الذى نشره عام ١٩٥٩ فيقول ان اتساع الذات وبلوغها هذه الحكمة لا يقوم على مجرد التعمق فى مجال المعرفة وحدها فهو يعارض قول **سقراط** بأن المعرفة وحدها هى سبيل الفضيلة ويقول انى أتصور الشيطان مالكا للمعرفة الهائلة والشر الهائل معا على السواء .

واذا جاز لنــا على سبيل المناقشة الأخلاقية أن نقسم قوى الانسان السيكلوجية الى المعرفة والادراك والشعور فاننا سنجد أن نطاق فكره ومعرفته قد اتسع الى حدود لم تكن تخطر على بال أحد من القدماء ففى عصر **انكساجوراس** الفيلسوف اليونانى دهش مواطنوه حين أخبرهم أن حجم الشمس يساوى حجم شـــبه جزيرة المورة وفى العصور الوسطى صور **دانتى** فى كوميديته الالهية رحلته مع بياترتشى عبر أفلاك الكواكب السماوية تستغرق أربعا وعشرين ساعة .

لكن منذ القرن السابع عشر بدأت أبعاد العالم تتسع فى الزمان والمكان الى حـــدود لا نهاية لها وظهر أن ضوء الشمس يستغرق ثمان دقائق حتى يصل الينا أما ضوء أقرب الشموس الأخرى الينا فيستغرق أربع سنوات حتى يصلنا فاذا كانت كل هذه المكتشفات تدل على اتساع أفق معرفتنا فالى أى مدى يمكن أن نتتبع آثار هذا الاتساع الفكرى على مجالى ارادتنا وشعورنا لذا يتحتم علينا أن نبحث الى أى حد بلغ اتساع الانسان فى نطاق ارادته وشـــعوره العاطفى وهل اتسعت هاتان القوتان بقـــدر ما اتسعت معرفته وتفكيره العلمى .

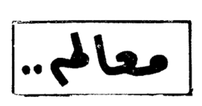
ارادة الانسان هى الخلاص

والواقع أنه اذا ما نظرنا الى ارادة الانسان فسوف نتبين حقيقة هامة للغاية وهى أن **ادراك الشر مهما كان مبلغها قديما فانما كانت محــــدودة دائما بقدرة الانسان المحدودة فى العلم والمعرفة ووسائله الضعيفة فى السيطرة على الطبيعة وعلى ذلك فقد كان اكثر الناس انحرافا الى الشر لا يقوى على ايذاء البشر بقدر ما يستطيع ان يحدثه اليوم بفضل قوة العلم الحديث** . ولعل الانسان انما بقى على وجه هــــذه الارض بفضل جهله وقصور فنـــــه أما وقد تضاعفت قدرته العلمية ومهارته أضعاف الاضعاف فانه ولا ريب سيعرض نفسه للفناء ان استمر فى سوئه وتخلى عن ارادة الخير .

أما مشاعر الانســـــان فى العصر الحـــديث فما زالت مسدودة النوافذ على قيم التعاون والمحبة وما زال التعصب الذى يقسم الناس الى أهل وأعداء يسودها وما لم تسم عاطفة الانسان عن هذه المشاعر فلن ينعم المجتمع البشرى بمستقبل سعيد بل سيكون مصيره مصير الديناصور الذى كان سيد الخليقة ولكن لما لم يكن هناك ديناصور آخر يحد من شكيمته فنى ولم يبق على وجه الأرض الا بغاث الطير والفئران والجرذان وذلك هو الخطر الجسيم الذى يمكن أن يترتب على تضخم معرفة الانسان وقدرته العلمية بغير أن يتناسب معها ارتقـاء ارادته الخيرة وشعوره وعاطفته السامية .

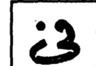
تلك هى خلاصـــــة آراء فيلسوف التحليل المنطقى فى فى الأخلاق وهو مجال لا يعد فى الواقع مجال ابتكاره الفلسفى فليس هو صاحب مذهب فى الأخـلاق متسق الجوانب ولا هو من أصحاب الميتافيزيقا ولكنه على كل حال ظاهرة فريدة بين فلاســـــفة التحليل فى تأثره بالحياة الانسـانية واستجابته لأحداثها وهو تأثر عميق فى نفسه تشربه من تاريخ أسرته فقد تعرض أبوه الذى فقـــده وهو فى سن الثالثة من عمره لحملة من المعارضــة أثرت على مستقبله السياسى بسبب حرية فكره وجرأته فى نقد المعتقدات الدينية والأخلاقية . وكان اكتشاف برتراند رسل لاتجاه أبيه هذا ذا أثر لا يمحى من نفسه فما أشبهه فى انطلاقه فى هذا الميدان بصاحب رسالة أخذ على عاتقه الاستمرار فيها والدفاع عنها وقد كان وها هو ما يزال منذ بدأ الكتابة الى اليوم لا يكف عن اجتثاث كل ما لا يقبله عقله من آراء ومعتقدات مهما كان سلطانها على عقول الناس أو امتدت جذورها عندهم .

أميرة حلمى مطر



١٨ من مايو ١٨٧٢ ولد فى انجلترا

١٨٧٤	توفيت امه ليدى أمبرلى
١٨٧٦	توفى أبوه اورد أمبرلى
١٨٩٠	التحق بجامعة كيمبردج
١٨٩٤	عين ملحقـا فى السفارة البريطـانية بباريس ؛ وتزوج مـن أليس سميث
١٨٩٥	زار ألمانيا ودرس بجامعة برلين
١٨٩٦	زار الولايات المتحدة الامريكية
١٩٠٠	حضر المؤتمر الدولى الفلسفة بباريس
١٩٠٨	أختير زميلا بالجمعية الملكية
١٩١١	اختير رئيسا الجمعية الأرسطاليسية
١٩١٦	حكم عليه بغرامة مائة جنيه لنشره معارضة لسياسة الحكومة فى الحرب، ولم يدفع الغرامة ، فبيعت مكتبتـه ، واشتراها أصدقاؤه
١٩١٨	حـــكم عليـــه بالسجن ستة أشهر لمعارضته سياسة الحكومة فى الحرب
١٩٢٠	زار الروسيا
١٩٢١	طلق زوجته أليس ، وتزوج من دورا بلاك ، وولد له ابنه چون
١٩٢١	زار الصين واليابان
١٩٢٣	ولدت له ابنته كيت
١٩٢٧	أنشأ بالاشتراك مـع زوجتـــه دورا مدرسة للأطفال
١٩٣٥	طلق زوجتـــه دورا وتنحى عن ادارة المدرسة المشتركة بينهما
١٩٣٦	تزوج من هلين باتريشيا سپنس
١٩٣٧	ولد له ابنه كونراد
١٩٣٨	أختير أستاذا زائرا بجامعـة شيكاجو لمدة عام
١٩٣٩	أختير أستاذا زائرا بجامعة كاليفورنيا لمدة عام
١٩٤٠	اختير استاذا زائرا بجامعة هارفارد
١٩٤١	حاضر فى جامعة بنسلفانيا





رسل

١٩٥٠ منح جائزة نوبل ؛ زار استراليا

١٩٥١ حاضر فى جامعة كولمبيا بنيويورك

١٩٥٢ طلق زوجته باتريشيا ، وتزوج من ايدث فنش

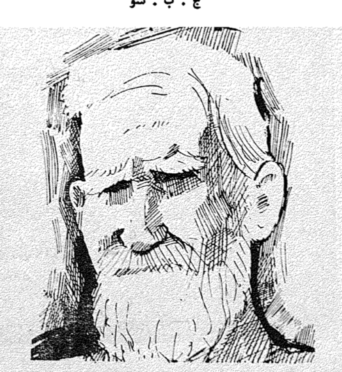
١٩٥٥ نال وسام بيرس الفضى من أجل الدعوة للسلام

.. آخر من بقى

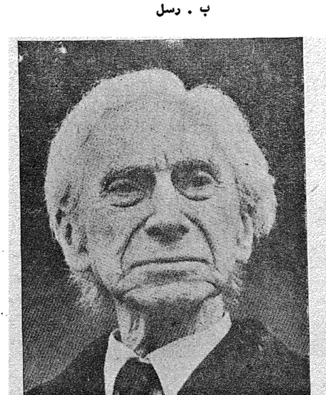
● خلاص العالم مرهون بالايمان والشجاعة : الايمان بالعقل ، والشجاعة فى اعلان ما يظهره العقل على أنه الحق
من « مصير الحضارة الصناعية »١٩٢٣

بعد أن ترجم لحياته الفلسفية فى كتاب « **فلسفتى وكيف تطورت** » ، وبعد أن ترجم لحياته العقلية فى كتاب « **برتراند رسل يحاور نفسه** » ، وبعد أن ترجم لبعض معاصريه من الفلاسفة ،والكتاب والأدباء وذلك فى كتاب « **صور من الذاكرة** » كان من الطبيعى بالنسبة لهذا العقل الكبير أن يترجم لسيرته الذاتية فى كتاب يروى فيه عن نفسه ... عن مهبط طفولته ومدرج صباه ، عن تضاريس شبابه وتجاعيد شيخوخته ، عن نفسه وعن العالم من حوله وكان ذلك فى كتاب صدر حديثا جدا بعنوان : Autobiography « **سيرتى الذاتية** » مشكلا أحدث ما صدر من مؤلفات لشيخ الفلاسفة المعاصرين .

واذا كان رسل فى كتابه « **فلسفتى وكيف تطورت** » قد قدم لنا وثيقة فريدة فى تاريخ الفلسفة ، تسجل تاريخا لفيلسوف كتبه بنفسه عن نفسه ، وتروى قصة تطوره الفلسفى على مدى حياته العلمية الطويلة ... كيف تطور فى فلسفته من طرف الى طرف فبدأ مثاليا متأثرا بالفلسفة الهيجلية وانتهى واقعيا صارما حتى عرفت فلسفته باسم «**الواقعية الذرية**» ، وكان هذا كله بفضل منهجه الفلسفى فى التحليل ، ذلك المنهج الذى يرد المدركات العامة الى عناصرها الأولية ، اذ يتناول المدركات المتداولة فى شتى نواحى الفكر ، والتى يستخدمها الناس على شىء من الغموض وازدواج المعنى ، فيشرحها تشريحا يخرج



ج . ب . شو



ب . رسل

من جيل مضى

جـــــلال العشـــــرى

مضامينها الخافية الى العلن الصريح حتى تراها الأعين فى وضح النهار . وذلك مافعله فى فلسفته كلهـــا مستخدما مايعرف ((**بنصـل أوكام**)) Ocam's Razor ، اذ بدأ بافتراض وجود كائنات كثيرة ، لابد منها لتفسير العالم مثـــل المادة والعقل والمعانى الكلية والعــلاقات القائمة بين الأشياء ثم راح فى مراحل حياته المتعاقبة يحذف هذه الموجودات المفروضة واحدا بعد الآخـر ، كلما وجد أن موجودا منها هو بعينه الموجــود الآخر ولكن فى صورة جديدة ، حتى انتهى آخر الأمر الى الاكتفاء بموجود واحد يفسر به شتى ظواهر العالم مادية كانت أو عقلية ، هذا الموجود الواحــــد هو ما يـسـميه ((**بالحوادث**)) فمن الأحداث تتألف المادة اذا رتبت على صورة ما،



د . هـ . لورنس



ويتألف العقل اذا رتبت على صــورة أخرى ، وهـــو ما يسمى الآن بمذهب ((**الواحــدية المحايدة**)) .

واذا كان فى كتابه ((**برتراند رسل يحــاور نفسه**)) قد قدم لنـــا وصيته الفكرية .. تلك الوصـــية التى لم يخص بها اقرانه من الفلاسفة وانما توجه بها الى الجنس البشرى بأسره ،، فرأيناه يشارك مشاركة ريادية عنيدة فى الحياة الفعلية ، ويتخذ مواقف عملية قائدة من قضايا الواقع المعاصر ، فيتحدث عن الفلسفة والدين ، عن الحرب والســلام ، عن الشيوعية والرأسمالية ، عن الفرد والسلطة ، عن القنبلة الذرية ومستقبل الانسانية ، ويخلص من هــذا كله الى أن يتمثل مجتمع الغد مؤلفا من أفراد أحرار اقوياء لم يعرفوا الظلم ممارسة ولا خضوعا، مجتمع تسود فيه مصلحة الكل وتوجـــه فيه الجهود نحو العمل الذى ينبع من الذكاء البشرى، ويصب فى نهر الحياة الانسانية الذى لا يتوقف عن الجريان . وعنـد الفيلسوف أنه قد انقضى الزمن الذى كان ممكنا فيه أن تتمــع الأقلية على حساب الأكثرية ، واصبح لزاما على الفرد ان يعترف بسعادة الآخرين اذا أراد لنفسه أن يكون سعيــد . ومن هنا كان من واجب التربية أفهام النشء أن الانسان واحــد ، وأن العالم واحد ، وأن التعاون والتحاب خير من التنافس والكراهية ، وكان من الطبيعى بالنسبة لبرتراند رسل أن يختتم وصـيته الفكرية بالدفاع عن الحرية : ((**اذا بحثت شعوب الأرض جميعا عن وطن واحد ، يضم جموعهم بلا تفرقة ، ويتسع لهم بلا حــدود ، كان هـــذا الوطن هو .. الحـرية**)) ..

واذا كان بعد هـــذا وذاك قد قدم لنا فى كتابه ((**صور من الذاكرة**)) صورا لا ســيرا لبعض من عرفهم من الفلاسفة والكتاب والأدباء من أمثال چورچ برنارد شو ، هـ . ج . ويلز ،

جوزيف كرنراد ، چورچسانتايانا ، الفريد نورث هويتهد ، سلانى وبياتريس وب ، د . هـ . لورانس ، فضلا عن چون ستيوارت مل وبعض من عاصرهم فى جامعة كامبردج ، ثم عاد فقدم لنا صورة عن حياته هو بعنوان **« خلاصـــة حياتى »** رسم فيهـــا خطوط الطول والعرض فقط فى هذه الحيـــاة دون أن يذكر شيئا من التفصيلات ، ودون أن يثبت شيئا من الظلال؛ وهى صورة فكر لا سيرة حيـــاة ان دلت على شىء فانما تدل على ايمان صاحبها بأن الانسانية مهما تعثرت فى خطـاها ستنهض من عثارها ، وأن عادة التســامح التى يبدو انها ضـــاعت وتلاشت ستعود ، وأن حكم القوة الفاشمة لن يبقى الى الأبد . **« وأن أحسن جانب من تاريخ الانسان هو الذى سيطلع به مستقبله ، وليس الذى طواه ماضيه »** .



اقول انه اذا كان برتراند رسل قـد قدم لنا وثيقته الفلسفية الفريدة ، ثم عاد وقدم لنا وصيته الفكرية الرائعة ، وقدم لنا بعـد ذلك صورة من الذاكرة لحياته الطويلة والعريضـة معا ، فهاهو يختتم هذا كله بسيرة وافية لحياته فيها أدق الملامح وأدل القسمات .. فيهـــا ترجمة لا لحياته فحسب ، ولا لحياة النـاس من حوله وكفى ، ولكنها ايضا ترجمة لحيـــاة عصر بأكمله ... عصر ليس هو عصر الحروب الفاشمة ، ولا عصر الأسلحة الذرية ، ولا عصر القيم الخاوية ، ولا عصر الانسان المقهور الموجع ، ولا عصر الفرد الذى علاه الصدأ .. انه عصر الانسان الفرد فيه لا الانسان الكل ولا الانسان النموذج ولا الانسان الآلة هو سيد مصيره ، انه عصر مضى .. **وكان برتراند رسل آخر من بقى من جيل مضى !**

ولكن .. ما الذى يرويه رسل فى سـيرته الذاتية ؟

من برتى الى برتراند

عندما كان **« برتى »** رسل فى الثـانية من عمره ، زار الشاعر الانجليزى الشهير **روبرت براوننج** الذى كان صـديقا للعـائلة ، زار **« بمبروك لودج »** حيث يقيم افراد الأسرة ، وكان روبرت براوننج صديقا مهـزارا ، زلق اللسـان ، يتكلم « بدون توقف » حتى ان السيد برتى الذى نفد صبره صاح بصوت غاضب : « كم اتمنى ان يكف هذا الرجل عن الكلام » ، وبالفعل– توقف براوننج عن الكلام ، ومنذ ذلك الحين وبرتى هو صديق براوننج الأثير .

وما أن لاحظ برتى ذات مرة أن «البطلينوس» وهـو من الصـــدفيات يلتصق بالصخور اذا ما حاول أحد أن يجذبه ، سأل عمته **« أجاثا »** : « هل يفكر البطلينوس يا عمتى ؟ » ولما اعترفت له بأنها لا تعرف ان كان يفكر اولا ، رد عليهـا بلهجة توبيخ : « كان ينبغى ان تعرفى » . وان برتى بعد مضى تسعين عاما .. ليذكر من بين أيامه فى روضة الأطفـال « اغلب الدروس التى تلقاها هناك على وجـه التفصيل » ، اما اكثر ما اثاره فى تلك الأيام ، وعلى نحـو ما تسعفه الذاكرة ، فهو « اكتشافه أن اللون الأصفر اذا ما امتزج باللون الأزرق نتج عنهما لون أخضر »

وفى السابعة من عمره تعلم برتى أن المعرفة شىء له حـدود ، وأن النبـلاء من الانجليز لا ينبغى لهم أن يعرفوا كل شىء ، وعندما اخبر برتى جدته لأمه **ليدى ستانلى أوف ألدرلى** بأن طوله قد ازداد ½ ٢ بوصـــة فى مدى سبعة شهور ، وأن طـوله بنـاء على ذلك سيزداد



فى « بمبروك لودج »

٣/٧ ٤ بوصة فى السنة ، ردت عليه بقسوة بالغة: « ان من قبيل التظاهر وادعاء العلم أن يتكلم الانســـان عن أية كســـور فيما عدا الأنصاف والأرباع » .

ولكن ذلك كله كان بالنسبة لبرتراند رسل بمثابة المقدمة التى سبقت اللحظة الحاسمة فى حياته ، عندما بدأ تحت اشراف اخيه فى دراسة **اقليدس** ، وكان ذلك فى الحادية عشرة من عمره، وكان ذلك أيضا كمـــا كتب يقول : **« أحـد الأحداث الكبرى فى حياتى ، كان شيئا يدعو الى الحيرة تماما مثل الحب الأول »** .

وقبل أن نمضى مع برتراند رسل فى رحلته الطويلة الى كامبردج عبر دراســـة اقليدس ، يجدر بنا أن نستكمل ملامح المرحلة الأولى من مراحـــل سيرته الذاتية ، وهى المرحلة التى قضاها فى **« بمبروك لودج »** حيث كان يقطن جده وجدته ، اللذان آل اليهما برتى نفسه بعد أن توفيت امه وبعد أن توفى أبيه . اما بمبروك لودج هـــذا ، فهو منزل يتوسط حـــديقة ريتشموند الشهيرة ويبعد حوالى عشرة اميال عن مركز لندن ، وقد كان هـــدية من الملكة ڤيكتوريا أهدته الى جد برتى وجدته طالما كانا على قيد الحياة . وفى هذا البيت انعقد مجلس الوزراء مرارا ، كما زاره كثير من المشاهير ... ويذكر رسل أن **شاه العجم** زاره فيمن زاره « فاعتذر له جدى عن صغره فأجابه الشاه فى أدب بالغ : نعم انه منزل صغير ، ولكنـــه يضم رجلا كبيرا » .



فى « جامعة كيمبردج »

ويذكر رسل ايضا انه قابل **الملكة ڤكتوريا** فى هذا البيت وكان فى الثانية من عمره ، كما تناول طعام العشـــــاء مع **جلادستون** رئيس الوزراء ، واستطاع أن يقاوم النظرة المهيبة التى تندلع من عينى الرجل العظيم ... وعنـــدما سأله بعد تناول الطعام : « لا شك أن الهيبة التى خلعوها على هيبة كبيرة ، ولكن لماذا عبروا عن هذه الهيبة بكوب من النبيذ الأحمر ؟ » . ولما لم يجد رسل اجابة على هذا السؤال الذى لا يمكن الاجابة عليه ، استجمع كل ما يحتـــاج اليه من ثقة ليقرر ان حسابات **نيوتن** ماهى الا « نسيج من المغالطات » .



وهكذا نجد أن برتى عندما ولد ، كان على موعد مع أشياء عظيمة ، عظيمة الى حد كبير ؛ كان جده لأبيه **اللورد چون رسل** قـــد اصبح رئيسا للوزراء ، وكانت أمه تنحـــدر من اسرة ستانلى احدى الأسر العريقة ذات الثراء الكبير والتى لعبت أكثر من دور فى حكم انجلترا . بل ان جدته لأمه **الليدى رسل** كانت احدى وصيفات الملكة ڤكتوريا : وكانت سيدة اسكتلندية متدينة تؤمن بتعاليم المسيحية كل الايمان . أما ابوه **اللورد امبرلى** فقد كان مفكرا حرا ، اراد لبرتى أن ينشأ حر الفكر كما أراد ذلك لأخيـــه فأقام عليهما وصيين عرفا بحرية التفكير ، وعلى الرغم من قلة ماعرف برتى عن أبيه ، فقد كان معجبا به أشد الاعجاب ، وكم كانت دهشته حين رأى نفسه يجتاز المراحل بعينها التى اجتازها أبوه فى تطور عقله وشعوره ، فهو يقول عنه : « لقد ولد أبى عندما كانت الثورة الفرنسية قد بلغت قمتها .. وذلك فى الشهر الذى سبق مذابح سبتمبر فى باريس ، وتعـــام فى شبابه احتقار رئيس الوزراء ، وكان أول اقتحامه للأدب حين كان **وليم بت** رئيسا للوزارة البريطانية ، فقـــد اهدى أبى اليه كتابا يضم اهداء ساخرا يقول فيه : **« أطال الله عمرك بالقدر الذى يمكنك من أن تمنح معاشا لخادمك المطيع »** .

المهم ان هذه الوصية لم يقدر لها أن تنفذ ، فقد ماتت أم برتى وهو فى الثـــانية من عمره ،

وكان فى الثالثة حين مات أبوه ، فانتقل بعد موتهما الى بيت جده الذى سعى لدى المحكمة المختصة ان تغض النظر عن هذه الوصية ، فكان من نصيب برتى ان ينشأ على العقيدة المسيحية، وكان ذلك فى عام ١٨٧٦ . ولكن الجد لم يشمل برتى بثقافته بمقدار ماشمله برعايته ، فقد كان عندئذ فى الثالثة بعد الثمانين من عمره ، وكان أشد ضعفا من أن يكون له فى تكوين برتى اثر مباشر ، وهو يقول عنه : « واذ قد مات والداى ، فقد كفلنى جدى فى بيته فى السنتين الأخيرتين من عمره ، وكانت قواه الجسمية حتى فى بداية هذه الكفالة ضعيفة الى حد كبير ، وانى لأذكره يتمشى خارج البيت على كرسى ذىعجل، كما اذكره جالسا يقرأ فى حجرة الجلوس . ولا يصح بطبيعة الحال ان يعتمد على ذاكرتى كل الاعتماد ، لكننى أذكر انه كان دائما يقرأ المضابط البرلمانية التى كانت مجلداتها تغطى جدران الردهة الكبرى ، وكان فى هذا الوقت الذى استعيده الآن يفكر فى عمل متعلق بالحرب الروسية التركية سنة ١٨٧٦ ، ولكن حال دون ذلك سوء صحته » .



وهكذا مات جده فى عام ١٨٧٨ فتولته بالتعليم جدته التى كانت أقوى اثرا فى تعليمه من اى شخص آخر ؛ وكان لها ظل قاتم فىالبيت اثبته رسل فى ترجمته الذاتية ، فالجو العام فى البيت كان جوا بيوريتانيا صارما ، الصلاة العائلية تعقد كل يوم فى الساعة الثامنة صباحا، والطعام لا يقدم الا بسيطا تماما مثل الطعام الاسبرطى ، اما الكحول والتبغ فكان ينظر اليهما بغير ارتياح ، واذا كانت التقاليد الصارمة تحتم عليهم ان يقدموا لضيوفهم بعض النبيذ ، « **فلا قيمة الا للفضيلة وحدها على حساب العقل والصحة والسعادة وكل خبز دنيوى** » .

وكان برتى يشعر بغثيان شديد تجاه المدرسة ، على الرغم من أنه كان فى قوة حصان، وعلى ذلك تلقى تعليمه فى البيت على أيدى مربيين وأحيانا على يدى عمته « **دوتى** » ولم تكن هناك طريقة منهجية لتعليمه ، ومع ذلك أصبح فيما بعد واحدا من انبغ الأولاد فى سنه فى ذلك الحين . ونعود الى جو البيت العام الذى عاش فيه برتى لنجده يقول عنه : « ولقد ثرت على هذا الجو اول ماثرت باسم العقل ، لقد كنت وحيدا خجولا نافرا ، فلم أجرب متع الطفولة ولم افتقدها ، ولكنى كنت اعشق الرياضيات التى كانت عندهم متهمة لانها غير ذات مضمون اخلاقى ، ثم أخذت فى معارضة الآراء اللاهوتية التى تعتنقها اسرتى ، فلما شببت اخذت أزداد شغفا بالفلسفة التى كانوا يعرضون عنها وينظرون اليها بعين الارتياب » .

حتى كان الحادث العظيم فى حياته عندما كان فى عامه الحادى عشر ، وبدأ فى دراسة اقليدس والتحق بعدها على الفور بجامعة كيمبردج .

من برتراند الى رسل

وقد التحق برتراند رسل **بجامعة كيمبردج** بعد حصوله على منحة من **كلية ترينتى** ، وكان ما وصف به فى ذلك الحين انه « **خجول معتد بنفسه** » ، وكان من الخجل بحيث لا يستطيع أن يسأل عن مكان المرحاض ، فكان يذهب الى المرحاض المجاور لمحطة السكة الحديد . وفى كلية ترينتى كان أعضاء الجامعة أكثر رقة ودماثة ، ولو أنهم كانوا يتكلمون اللاتينية بطريقتين مختلفتين فى النطق . اما عميد الكلية الأصغر سنا فقد اقيل من الكلية ، لأنه على الرغم من مواعظه الدينية البليغة ، كان مصابا بمرض الزهرى ولم يكن على علاقة سوية بابنته . بينما كان « الرئيس » نوعا آخر من المدرسين .. كان مترفعا .. متشامخا وكان رئيسا لأحد الأديرة .. ذلك الدير الذى أصبح اليوم واحدا من أبرز المعالم الروحية فى هذا لعصر .

وكان من بين الدوافع القوية التى دفعت برتراند رسل الى الالتحاق بجامعة كيمبردج ، هو أمله فى أن يلتقى بأكثر المشهورين من معاصريه

ممن سمع عنهم كثيرا ، ولم يمض وقت طويل على التحاقه بالجامعة حتى كان قد تعرف على من أصبحوا بعد ذلك أصدقاء العمر كله ، فقد التقى بكثيرين ممن كانوا فى مثل سنه يتميزون بقدرتهم العقلية ، وأخذهم الأمور مأخذ الجد ، وكانوا يتناولون باهتمامهم أمورا كثيرة خارج نطاق عملهم الجامعي فيولعون بالشعر والفلسفة ، ويناقشون السياسة والأخلاق ، وشتى نواحى العالم الفكرى : « فكنا نجتمع أماسى أيام السبت لندخل فى مناقشات تطول حتى ساعة متأخرة من الليل ، ثم نلتقى على افطار متأخر صباح الأحد ، ثم نخرج معا للمشى بقية اليوم » . وهكذا وجد برتراند نفسه فجأة وبشكل مثير وسط قوم يتكلمون لغة يعرفها ويقفون معه على أرض مشتركة : « فكانوا اذا قلت شيئا أعتقده حقا لا يحملقون فى كأننى مجنون ولا ينصرفون عنى كأننى مجرم ... لقد اضطررت الى العيش فى جو مريض شاعت فيه مبادىء أخلاقية غير سليمة .. شاعت شيوعا يشل الذكاء ، فلما وجدت نفسى فى عالم يقدر الذكاء ويظن بالتفكير الواضح ظنا حسنا شعرت بنشوة السرور » .

حقا ان الشعور القوى غالبا ما يكشف عن نفسه فى حالة الصداقة ؛ والحقبة الواقعة بين حكم **الملكة فيكتوريا** وحكم **الملك ادوارد** كانت بحق عصرا عظيما من الصداقة القوية ، وان قائمة أصدقاء رسل لتشتمل على عددكبير من الخلصاء من بينهم : وليم چيمس ، سيدنى وبياتريس وب ، جوزيف كرنراد ، ليتون ستريتشى ، لويس ديكنسون ، روچر فراى ، چون مينارد كينز ، ج أ. مور ، والاخوة تريڤليان : فضلا عن ماكتاجارت وهوايتهد .

اما **ألفرد نورث هوايتهد** فقد كان « زميلا » و « محاضرا » بالجامعة ، وكان هو الذى اختبره فى امتحان الدخول ، ولما كان يكبره بعدد كبير من السنين ، لم يكن فى مقدور برتراند أن يتخذه صديقا الا بعد أن انقضت بضع سنين ؛ والواقع ان شغف برتراند الشديد بالرياضة ، وانجذابه نحو المشكلاتالتى تتعلق بالرياضيات : **« فقد كنت أحب أن أعتقد أن بعض المعرفة يقينى ، وظننت أن الأمل الأكبر فى العثور على معرفة يقينية يكمن فى الرياضيات »** . هو الذى قربه الى هوايتهد وقرب الأخير اليه ، فكلاهما كان مشغولا بتحليل موضوعات بعينها كتعريف التسلسل ،والأعدادالأصلية ،والأعدادالترتيبية ، ورد الحساب الى أصول فى المنطق ...

وقد حققا فى ذلك نجاحا كبيرا استمر زهاء عام ، ومنذ ذلك الحين بدأ تعاونهما الخلاق المثمر فى مجالى المنطق والرياضة ، وهو التعاون الذى نتج عنه بعد عشرة أعوام نشر كتاب « أسس الرياضة » (برنكپيا ماثماتكا) الذى قصد بتسميته معارضة اسم كتاب **« نيوتن »** العظيم . والواقع أن مخطوط الكتاب ما أن انحدر الى مطبعة الجامعة على عربة يد ، حتى وجد الشاب برتراند نفسه مشهورا ذائع الصيت ، باعتباره واحدا من عباقرة الفلسفة فى أرجاء العالم المتحضر ، وسيدا من سادة الوضوح فى أعلى مستويات الفكر الانسانى .



وان رسل اليوم ليعود بالسنين الى وراء ليقدم لنا فى سيرته الذاتية وصفا حيا رائعا لآلام الابداع التى عاناها وهو بصدد تأليف أروع أعماله على الاطلاق .. **« برنكپيا ماثماتكا »** . لقد كان واقعا فى متاهة منطقية أدت به الى الخوف الذى انتابه من أن يكون قد استنفد قواه . ولقد كتب يقول .. مضفيا على الحادث الذى وقع له عام ١٩٠٣ – ١٩٠٤ من الحرارة والوهج ما يجعله يبدو كما لو كان قد وقع له بالأمس : « ... فى كل صباح كنت أجلس أمام صفحة بيضاء من الورق ، وفى خلال النهار الذى لا تتخلله الا وجبة قصيرة من الغذاء ، كنت أشرع فى الكتابة على الورقة البيضاء ، وغالبا ما كان يأتى المساء والورقة لا تزال فارغة ... يا لها من أيام شهدت فيها ألوان العذاب ! » .

والذى يعنينا الآن من أمر برتراند فى جامعة كيمبردچ ، هو انه قد خصص السنوات الثلاث الأولى من دراسته بالجامعة للرياضيات ، وخصص السنة الرابعة للفلسفة ؛ أما الرياضة فقد تحدثنا عن علاقته بها ، وأما الفلسفة فقد انصرف اليها باهتمامه فى تلك السنة الأخيرة ، وكان أساتذته فيها هم **هنرى سدچويك** ، و **چيمز وورد** ، و **ستاوت** . ويذكر رسل انه لم يفد كثيرا من **سدچويك** الذى كان يمثل وجهة النظر البريطانية فى الفلسفة ، وهى وجهة النظر

التى كان ملما بهاهو الآخر ، بينما أحب **ووردحبا** شديدا لأنه شرح له الفلسفة الكانطية شرحا مهد امامه الطريق لدراسة كل من ((**لوتزه**)) و ((**سجفرت**)) ، أما **ستاوت** فكان هو الذى جعل من برتراند فيلسوفا مثاليا ، يأخذ بوجهة النظر الهيجلية فى الفلسفة ، ويعجب بفلسفة **برادلى** أشد الاعجاب ، ويؤمن بأن البرهان الوجودى على حقيقة وجود الله برهان سليم .

وكان يمكن أن تنتهى المرحلة الثانية من مراحل تطور برتراند رسل ، بانتهاء دراسته فى جامعة كيمبردج وخروجه الى الحياة العامة ، ولكن الواقع أن برتراند رسل ما أن خرج من جامعة كيمبردج حتى عاد اليها ، فهو يذكر هنا فى سيرته الذاتية انه عندما كان خريجا حديثا من جامعة كيمبردج فى بداية هذا القرن ، واجه فور تخرجه لغزا محيرا ، فعلى أحد وجهى قطعة من الورق قرأ : ((**العبارة المكتوبة على الجانب الآخر من هذه الورقة عبارة زائفة**)) ، وعلى الوجه الآخر قرأ : ((**العبارة المكتوبة على الجانب الآخر من هذه الورقة عبارة زائفة**)) . ويفسر برتراند هذا اللغز بحيرته الشديدة بين السياسة والفلسفة ، فأسرته تهيىء له الاشتغال بالسياسة ، وعقله يهديه الى الاشتغال بالفلسفة ، فأما السياسة فقد كانت هى مشغلة أسرته منذ القرن السادس عشر ، ولهذا كان التفكير فى اى شىء غيرها يتراءى فى ثوب الخيانة لأجداده ، وبالفعل بذلوا كل ما من شأنه أن يمهد أمامه الطريق لاختيار السياسة .. عرض عليه **جون مورلى** الذى كان وزيرا للشئون الايرلندية منصبا عنده فى الوزارة ، كما اسند اليه **اللورد دوفرين** السفير البريطانى فى باريس عملا فى السفارة ، ((**واستعملت أسرتى كل أنواع الضغط التى تملكها ، ولقد ترددت حينا ، ولكنى وجدت آخر الأمر أن اغراء الفلسفة لا يقاوم**)) .

وهكذا انتهى قرار برتراند الى أن يتجه بحياته الى الفلسفة ، فعكف على كتابة رسالة لكى يحصل بها على درجة « الزمالة » ، جعل موضوعها أسس الهندسة ، ونالت الرسالة تقديرا كبيرا عند كل من ((**وود**)) و ((**هوايتهد**)) فالتحق على أثرها زميلا محاضرا فى جامعة كيمبردج . وسارت به الحياة فى جو أكاديمى هادىء ، لا ينظر فيه الى الفلسفة على أنها سخافة حمقاء حتى كانت سنة ١٩١٤ ، تلك السنة التى اندلعت فيها نيران الحرب العالمية الأولى فاندفع برتراند رسل على الفور يذيع أن الحرب حماقة وجريمة تقع مسئوليتها على كل الدول المشتركة فيها من كلا الجانبين .

وتصدى برتراند رسل للدفاع عن قضية شاب من المجندين رفض حمل السلاح ، لأن حمل السلاح فى نظره مناف لمبادىء السلام التى بذرتها فيه عقيدته المسيحية ، كما تصدى للدفاع عن قضية ((**معترضى الضمير**)) كما كانوا يسمون فى ذلك الحين ؛ فقدم للمحاكمة وقضت المحكمة بتغريمه مائة جنيه ، وبعد ذلك بشهور عرض رسل باستخدام الجيش بدلا من البوليس فى قمع اضراب قام به بعض العمال ، فحوكم مرة أخرى وقضت المحكمة بسجنه ستة شهور ، ثم ما لبث أن تحدى الرأى العام والسلطات مرة أخرى ، حين دعا للسلم وسط الحرب العالمية الأولى ، ذاهبا الى أن الحرب لن تحل المشكلات القائمة بين الألمان والحلفاء ، فتعرض لسخط قومه ، وجرد من لقبه ، وعزل من وظيفته بالجامعة . « وكان أوقع من هذا على نفسى شعورى بالغربة والبعد عن مجرى الحياة الوطنية ، فكان لزاما على أن ارتد الى ينابيع من القوة ما اقل ما كنت أعهدها فى نفسى ؛ ولكن شيئا ما ، شيئا لو كنت مؤمنا لسميته **صوت الله** ، كان يستحثنى على المضى » ، المضى فى سبيل تحمل مسئولية الفكر والكلمة ، ودفع ضريبة الفكر والكلمة ، وذلك بالانخراط فى قضايا عصره ، والانشغال بمشكلة الحرب وامكان اجتنابها فى المستقبل .

وهكذا كانت الحرب العالمية الأولى التى وجهت اهتمام رسل وجهة جديدة ، بمثابة البداية الحاسمة للمرحلة الثالثة من مراحل تطوره الفكرى والشعورى جميعا .

من رسل الى شيخ الفلاسفة المعاصرين

ونعود الى المقدمة الافتتاحية التى استهل بها رسل الجزء الأول من سيرته الذاتية لنراه





يؤكد ، وكان لا يزال فى العاشرة من عمره ، أن « ثلاثة عواطف رئيسية فيها من البساطة بمقدار ما فيها من القوة العارمة استطاعت ان تتحكم فى حياتى : **الاشتياق الى الحب** ، **البحث عن المعرفة** ، **الشفقة التى لا تحد لآلام الجنس البشرى** ، هذه العواطف الثلاث كانت بمثابة الأجنحة العظيمة التى حلقت بى فى طريق ملتو فوق محيط عميق من الغضب حتى أوصلتنى فى النهاية الى حافة اليأس » .

والواقع أن برتراند رسل فى السنوات المؤرخ لها فى هذا الكتاب ، الذى يبدأ بعام ١٨٧٢ وينتهى عند عام ١٩١٤ ، كان أكثر اهتماما بالعاطفتين الأوليين ، وكم يود الانسان أن يكون برتراند رسل البالغ من العمر الآن ٩٤ عاما ، قادرا فى المجلدات القادمة على الحديث عن « **الشفقة** » تلك العاطفة المتأججة المشوبة بالقلق الوهمى فى بعض الأحيان حول رخاء الجنس البشرى ، وهو ما قاده فى عام ١٩٤٨ الى اشعال حرب وقائية ضد الروسيا ، وما يقوده الآن الى معاملة الرئيس الأمريكى چونسون كأحد مجرمى الحرب ، وذلك بسبب سياسة الولايات المتحدة فى ڤيتنام .

وقبل ان نستكمل الكلام عن العاطفة الثالثة من مصادر أخرى غير السيرة الذاتية ، يجدر بنا بعد أن تكلمنا طويلا عن العاطفة الثانية وهى « **البحث عن المعرفة** » أن نتكلم ولو قصيرا عن العاطفة الأولى وهى « **الاشتياق الى الحب** » .

والواقع ان برتراند رسل الذى حل الكثير من المتناقضات فى مجالى المنطق والرياضة ، لم يستطع ان يحل الكثير من المتناقضات الماثلة فى شخصه هو ؛ ولعل هذا هو ما جعل البعض ينظر اليه على انه صوفى غامض ، وجعل البعض الآخر ينظر اليه على انه عقلانى بلا قلب . فعلى الرغم من الحكمة النظرية التى تشدق بها فى كتابه المشهور : « **الزواج والأخلاق** » ١٩٢٩ ، والتى قال فيها : « ليس الحب رغبة فى ايجاد علاقة جنسية فحسب ، بل هو أهم السبل للهرب من الوحدة التى تصيب معظم الرجال والنساء خلال الجزء الأكبر من حياتهم . ان اغلب الأفراد يعانون خوفا عميقا من الحياة الخارجية ومن قسوة الناس ، ويشعرون بحاجة ملحة الى المحبة ... والحب المتبادل المشبوب يضع حدا للأحاسيس القلقة ، انه يهدم الجدران التى يتحصن داخلها الناس ، ويخرج الى الوجود مخلوقا جديدا .. مخلوقا من اثنين فى واحد » . على الرغم من هذا نجد أن ممارسته لحياته العاطفية الخاصة أقرب الى المهزلة التى تبدو هكذا للقارىء أكثر مما تبدو للمؤلف .

فلقد كان برتراند رسل انسانا « **بيوريتانيا** » تملكته قوة جنسية عارمة ، وهو يقول عن « العادة السرية » التى كان يدمن ممارستها انه يسمح لنفسه فى سن الرابعة والتسعين بأن ينسى ما كان يفعله فى سن الخامسة عشرة ؛ ذلك لأن سنوات المراهقة بالنسبة له كانت سنوات يملؤها الاحساس بالوحدة والشقاء ، وكانت المرة الأولى التى وقف فيها على حقائق الجنس عندما كان فى الثانية عشرة من عمره ، وكان ذلك على يد ولد اسمه « ارنست لوجان » رافقه فى روضة الأطفال ، ونام معه ذات ليلة فى نفس الغرفة فأخذ يشرح له طبيعة العملية الجنسية ودورها فى انجاب الأطفال . ولما بلغ الخامسة عشرة من عمره اخذت تجتاحه مشاعر الجنس بحيث لم يكن يقوى على احتمالها : « فبينما كنت أجلس مستعدا للعمل أحاول التركيز ، كان ذهنى يتشتت على الدوام بسبب الرغبة الجنسية ، وتولدت عندى العادة السرية ، كنت دائما ألزم حدود الاعتدال ولا اشتط ، ومع ذلك ظللت أمارسها حتى سن العشرين ، ثم أقلعت عنها فجأة حين عرفت الحب » .

ولقد عرف رسل الحب لأول مرة عندما وقع فى غرام **اليس بيرسول سميث** ، وهى فتاة أمريكية تنحدر من أسرة على جانب من الثراء وذات مثل عليا دينية ، وكانت أكثر تحررا من أية امرأة شابة عرفها ، كانت تطالب بحق المرأة فى الانتخاب ، وتتزعم جمعية لمنع المسكرات ، وكانت كما اكتشف رسل فيما بعد صديقه حميمة للشاعر الأمريكى **والت ويتمان** . « وبالرغم من اننى كنت غارقا فى الحب ، لم احس بأية رغبة واضحة فى ترجمة مشاعرى الى علاقات ترتبط بالجسد . بل لقد احسست أن حبى قد تلوث عندما حلمت ذات ليلة حلما جنسيا ، حلما اتخذ فيه الحب صورة اقل شفافية » .

وبالفعل صمم رسل على الزواج منها على الرغم من **الاعتراضات الكثيرة التي صادفها لدى أسرته ، قالوا له انها عاطلة من صفات «الليدى» وانها أفاقة تنتمي الى الطبقة الفقيرة ، ثم هي** امرأة مخادعة تنتهز افتقاره للخبرة ، وهي بعد هذا عاطلة من كافة المشاعر الرفيعـــة ، وأن فظاظتها ستكون مبعث خجل له على الدوام ، وعلى الرغم من هذا كله ، بل وعلى الرغـم من كثير غيره ، تزوج رسل من هذه الفتاة .. **التي لم يعاشرها معـاشرة الأزواج .. نعـم لم يعاشرها** معاشرة الأزواج لأن أليس كانت قد اتخذت من فضيلة العفة إقناعا تدارى به ضعفا جنسيا ، وكانت قد عبرت عن رغبتها في عدم انجـــاب الأطفال ، وموافقتها على الزواج بشرط اجتناب تكوين أسرة .. وكان لابد من مضى عدة شهور حتى يكتشف رسل هذه الحقيقة : « كانت هناك موضوعات أخرى تغير رأيها فيها بعد الزواج ، فقد نشئت على اعتبار الجنس مسألة بهيميـة يجب أن تكرهها جميع النساء ، وأن شهوة الرجال هي العقبة الرئيسية في سبيل السعادة الزوجية . ولذلك كانت ترى أن المعاشرة يجب ألا تتم الا اذا كانت بقصد انجاب الأطفال ، ولما كنا قد اتفقنا على الا ننجب اطفالا ، فقد اضطرت لتغيير رأيها في هـذا الصـدد ، ولكنها مع ذلك كانت ترى الا نتعاشر الا نادرا ، ولم أعارضها اذ لم أر حاجة لذلك » .

والواقع أن علاقتهما معا كانت غريبة الأطوار ، وكان رسل فيها مثالا للأمانة والاخلاص ، بل نراه يروى أنه في هذه الفترة امتنع تمـاما عن شرب المسكرات ارضاء لزوجته ، ولم يعد الى الشرب ثانية الا عندما امتنع الملك عن الشراب في الحرب العالمية الأولى ، وكان غرضه من ذلك هو تسهيل عملية قتل الألمان . **« ومن ثم كان يبدو كما لو كانت هناك صـــلة بين المشروبات الروحية وبين الدعوة للسلام »** .

واخيرا وبعد عدة شهور استطاع رسل ان يقبلها ، وكانت تلك هي الفتاة الثانية التي قبلها





في حياته ، ويقول رسل في ذلك : « كنا نقضى طوال النهار ، باستثناء أوقات تناول الطعام ، في تبادل القبلات ، ونادرا ما كنا نتبادل الكلمات من الصباح حتى مجيء الليل ، فيما عدا الفترة القصيرة التي كنت أطالع فيها بصوت عال » .

ولكن القبلات وحدها لا تكفي ، وحياة كهذه لا تستهدف تكوين الأسرة لم يكن يمكن لها أن تدوم ، وهكذا مات الحب وانهـــار الزواج . **« وعندما أمد بصرى عبر السنين الى تلك الأيام أشعر أنه كان ينبغى على أن أكف عن العيش معها في بيت واحد »** .

ولقد كان لانهيار زواج برتراند رسل من أليس بيرسول سميث عدة أسباب منها فوق ما ذكرنا ، احساس رسل بأن أليس قد تغيرت مع الأيام ، وأصبحت نسخة مطابقة لأمهـــا ، التي كانت شخصية طاغية ذات تأثير سيىء على أبنائها ، ومنها أيضـــا أن رسل أرتبط عاطفيا بامرأة ارستقراطية من طبقته ، هي الليـدى اوتولين موريل ، التي وجد فيها ما لم يجده في زوجته من صفات ، فقد كانت زوجته تميل الى التقشف بسبب نشأتها الدينية وانتمائها الى الطبقـــة الوسطى التي لا تعرف ما تعرفه الارستقراطية من رفعة الذوق وفن الاستمتاع بجمال الحياة .

أما كيف التقى رسل بالليـدى أوتولين ، فذلك عندما رشح زوجها نفسه للانتخاب ، وكان رسل صديقا لزوجها من ناحية ، وداعيا لانتخابه من ناحية أخرى . ويستعيد رسل تاريخ أول لقاء له مع الليدى أوتولين ، فاذا هو على وجه التحديد (١٩ مارس ١٩١١) عندما وجد رسل أنه **« مما أثار دهشتي أنني وقعت في حبهـا العميق »** . في تلك الليـلة اعترف كل منهما بحبه للآخر ، ولكن « لأسباب خارجية وطارئة » لم يستطيعا أن يشبعا رغبتيهما ، وعلى ذلك اتفقـا على أن **« يصـبحا عاشـقين بأسرع ما يستطيعان »** .

ويحكى رسل كيف أنه عندما قيل له ان موريل زوج أوتولين . سوف يقتالهما معا ، اجاب على الفور : ((**كم أتمنى أن أدفع ذلك الثمن فى مقابل ليلة واحدة**)) . ولكن رسل سرعان ما قضى معها ثلاث ليال فى بيتها بالريف، وكل ما يسمح لنفسه بأن يرويه هنا هو « أن الأيام والليالى الثلاث التى قضيتها فى ستودلاند لا تزال عالقة بذاكرتى من بين اللحظات القليلة التى بدت لى فيها الحياة وكأنها تستحق أن تعاش » .

الاشتراكى العالمى وفيلسوف السلام

أما الذى يبقى فى ذاكرتنا نحن من سيرة هذا المفكر العظيم ، فهو برتراند رسل الرجل الذى انحدر من أسرة ارستقراطية ثرية فى الأيام التى كان النبيل فيها نبيلا بحق ، ولكنه استطاع أن يصبح فيما بعد ((**اشتراكيا عالميا**)) ، وداعية من **دعاة السلام** .

((نعم ، ان بداية الحضارة عند رسل هى الهرم ، ونهايتها هى القنبلة الذرية ، وقد كان ينفكه مرارا بتصويرهما معا فى صورة واحدة)) .

لهذا كان من الطبيعى بالنسبة لفيلسوفنا السلامى الكبير أن يتجه بكل جهده وطاقته لمناهضة التجارب الذرية وتبصير الأذهان بالدمار الشامل الذى يلحق بالجنس البشرى ان هو أشعل نيران حرب عالمية جديدة .. فعند الفيلسوف أن الانسان فى الوقت الحاضر يواجه احتمالين لم يواجه مثلهما فى تاريخه كله ، فاما أن يتخلى عن الحرب واما أن يتقبل احتمال فناء الجنس البشرى . ذلك لأنه لم يعد هناك احتمال للنصر لأى من الجانبين .. بالمعنى المفهوم للنصر حتى الآن ، وانه ان ظل الاستعداد للحرب العلمية مستمرا بغير حدود فان الحرب القادمة لا ولن تبقى على شىء .

وكم يحلو للفيلسوف فى غمرة حماسته لصيانة السلام الدائم ، ولتعميم الرخاء فى جميع أرجاء الأرض ، ولازالة الصراعات الايديولوجية والعنصرية القائمة اليوم بين البشر ، كم يحلو له أن يفتح العيون على الخطر الرهيب .. الجاثم بالباب أن فكر انسان هذا العصر فى اشعالها حربا نووية : ((**ان القنبلة الهيدروجينية قد استطاعت تخفيض ثمن السلام . لقد اصبحت تكاليف القضاء على الجنس البشرى بضعة قروش عن الرأس الأنسانى الواحد . ومع ذلك فان سلاح الجراثيم قد يخفض هذا الثمن الى ما هو أقل من ذلك بكثير**)) .

ولا يكتفى فيلسوفنا بالكلمات يلقيها فى الكتب أو فى الصحف أو فى المجلات ، ولكنه لا يترك مؤتمرا للسلام الا ويحضره ، ولا يدع ندوة للكلام الا وينتهزها ، وها هو ذا اليوم ، يقف كالمارد رغم شيخوخته الفانية ، يقود المتظاهرين فى شوارع لندن ، احتجاجا على الأسلحة الذرية ، ويراس المحاكمات فى ضواحى باريس ، ادانة لمجرمى الحرب الدائرة فى فيتنام.

ولا تزال فى الآذان كلمات مدوية من ذلك النداء السلامى الشهير الذى وقعت عليه طائفة من أعظم علماء العالم ، وفى مقدمتهم برتراند رسل يناشدون فيه الحكومات أن تتقيد أمام شعوبها بتجنب اشعال حرب عالمية تقضى فيها الأسلحة الذرية على الجنس البشرى .

« نظرا لأن الأسلحة النووية ستستخدم لا محالة ، فى أية حرب قادمة . ونظرا لأن هذه الأسلحة تهدد بقاء الجنس البشرى ، فنحن نهيب بحكومات العالم أن تدرك ، وأن تصرح علنا ، أن مراميها لا يمكن أن تخدمها حرب عالمية . ونحن نهيب بها ، بناء على ذلك ، أن تجد الوسائل السلمية لتسوية كل ما بينها من أسباب الخلاف » .

وبعد هذا كله ، فان الذى سيبقى معلما من المعالم البارزة فى سيرة برتراند رسل ، هو تاريخه الذهنى العظيم ، وموهبته الفذة فيما يسميه عصر ما قبل **فرويد** ، بالصداقة الحميمة للرجال وبعض هؤلاء الرجال لهم ما لرسل نفسه من المكانة والشهرة ، فلقد كتب الى **جوزيف كونراد** يقول انه « نجم سما من قاع بئر » . والحق أن سيرة برتراند رسل الذاتية انما هى آخر شاهد على عصر عظيم .

جلال العشرى



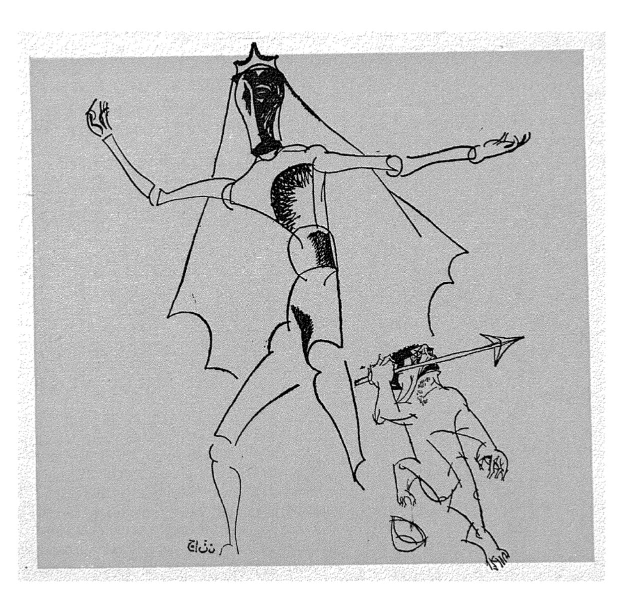
هذا المفكر الأديب

رمسيس عوض

يعرف القارىء لأعمال **برتراند رسل** أنها تجمع عادة بين جمال **الأسلوب** وبساطة التعبير ووضوح **الفكرة** . فضلا عن أنه أسلوب يتحلى بالنكتة الذكية والدعابة الطلية التى **تجعل** الابتسامة تكاد **ألا** تفارق شفتى القارىء أبدا .

وفى مقال كتبه برتراند رسل بعنوان **« كيف أكتب »** ، منشور فى كتابه **« صور من الذاكرة ومقالات اخرى »** (١٩٥٦) ، يلقى هذا الكاتب المبدع غير قليل من الضوء على محاولاته الأولى فى الكتابة ، وما طرأ على أسلوبه النثرى من **تطور** .

يقول رسل فى هذا المقال انه ـ قبل أن يبلغ الحادية والعشرين من عمره ـ كان ينظر الى أسلوب **« جون ستيوارت ميل »** فى الكتابة على أنه مثل يحتذى ويستحق محاكاة تركيب عباراته وطريقته فى تطوير الموضوع الذى يعالجه . ولكن **اعجابه بأسلوب « جون ستيوارت ميل »** ، على أية حال ، لم يحل دون **رغبته فى استحداث أسلوب نثرى مستمد من علوم الرياضة ، يجمع بين أقصى درجات**



الوضوح والايجاز معـــا . فقد أظهر رسل منذ مطلع حياته ككاتب حرصا فائقا على التعبير عن أفكاره بجلاء شديد ، مستخدما فى ذلك أقل عدد ممكن من الالفاظ . وليس من شك فى أن هذا ما حدا به الى أن يقول هازلا انه تأثر بأسلوب « **بيديكر** » (الناشر الالمانى فى القرن التاسع عشر الذى اشتهرت داره باصـــدار سلسلة من الدلائل والكتب المرشدة) أكثر من تأثره بأى نموذج من النماذج المعروفة فى عالم الادب . ولكنه لا ينبغى أن يفوتنـــا ان نذكر أن اسلوب رسل النثرى قد يشبه سلسلة « بيديكر » المرشدة فى بساطتها ووضوحها . ولكن أنى لهذه السلسلة العارية من الجمال أن تتضمن — ولو قدرا ضئيلا للغاية — من فيض الحسن الغامر الذى تتميز به كتاباته .

وعندما بلغ رسل الحادية والعشرين من عمره ، وقع ، لبعض الوقت ، **تحت تأثير الكاتب «لوجان بيرسال سميث»** ، الذى تزوج رسل أخته فيما بعد . كان اهتمام « لوجان بيرسال سميث » الادبى ينصب انصبابا تاما على **العناية** بالشكل دون أن يأبه بالمضمون أو يقيم له وزنا ، مستلهما فى ذلك « **فلوبير** » و « **والترباتر** » اللذين أوليا الصياغة كل اهتمامهما . ونصحه « سميث » باعادة كتابة ما يسطره قلمه سعيا منه وراء التجويد حتى يبلغ به مرتبة الاتقان . واراد رسل أن ينفذ هذه النصيحة بأمانة دون جدوى . فقد أدرك بالممارسة أن اعادة كتابة أى شىء لا تزيد من جماله ، بل انها تدمر ما كان يتحلى به من مميزات ، وأن المسودة الأولى تفوق ، فى سائر الحالات ، المسودات التالية فى جودتها وحسن صياغتها ، **الأمر الذى** دعاه الى نبذ النصيحة التى أزجاها اليه « لوجان بيرسال سميث » . وساعده التخلى عن اعادة كتابة ما يكتبه على توفير جانب كبير من الوقت الذى كان يضيع منه فى محاولة التجويد هباء منثورا . ويصرح رسل فى يومنا الراهن **انه لا يقدم على اعادة صـــياغة اى شىء يكتبه الا اذا اكتشف انه قد ارتكب خطأ فاحشا يتصل بالمادة التى يتناولها ، وليس فى أسلوب صياغتها** .

ويذكر رسل أن القلق الشديد كان ينتابه فى أول عهده بالكتابة بسبب حرصه البالغ على جودة ما يكتب . وكان هذا القلق سببا فى اخفاقه فى بادىء الأمر فى التعبير عن نفسه بطريقة تبعث على الرضا . وبعد أن استطاع رسل أن يتخلص من هذا القلق المدمر ، أصبح النجاح حليفه . وأخيرا اهتدى الى أفضل طريقة يعبر بها عن نفسه ، وذلك بأن يتخلى عن التفكير الواعى فى أى موضوع يشغل باله لفترة من الزمن حتى يقوم لاشعوره بتفريخها . عندئذ ، تطفو أفكاره على سطح الوعى جلية واضحة كما لو كانت الهاما أو قبسا من ضياء . وكانت محاضراته التى ألقاها فى جامعة بوسطون عام ١٩١٤ بعنوان « **معرفتنا بالعـــالم الخارجى** » أول تجربة أثبتت له فاعليـة هذه النتيجة ونجاحها . وهكذا اكتشف رسل نفسه ، وانصرف عن محاكاة « فلوبير » و « باتر » .

ولكن هذا لا يعنى أن أسلوب رسل النثرى يجنح دائما نحو البساطة . **فقد كان رسل فى بعض كتاباته المبكرة يجنح الى استخدام أسلوب خطابى** رنان مزركش كما يتجلى لنا من مقـــاله « **عبارة الرجل الحر** » الذى ينم عن تأثره بأسلوب « **ميلتون** » الطنان الفخم الرصين .

ويرى رسل **أن الأســلوب لا يمكن أن يتصف بالجودة الا اذا كان يعبر عن شخصية صاحبه بطريقة لا ارادية** . هذا اذا كانت شخصيته تستحق التعبير عنها بطبيعة الحال . وبالرغم من ان رسل يعترض على محاكاة أى أسلوب مهما بلغت جودته فانه يرى أن معرفة الكاتب الوثيقة بالأساليب النثرية الجيدة تنمى فيه الاحساس بما يسميه « **الأوزان النثرية** » .

وينصح رسل الكتاب الذين يتناولون الافكار فى كتاباتهم بالعـرض والشرح والتحليل ، ينصحهم بالابتعـــاد عن استخدام أية كلمة طويلة اذا كانت هناك كلمة قصيرة يمكن أن تحل محلها . كما أنه يدعو الى تجنب استعمال أية عبارات اعتراضية من شأنها أن تعوق وضوح الجملة . ويرى رسل ضرورة صياغة هذه العبارات الاعتراضية فى جمل مستقلة . كما أنه ينصح الكتاب كذلك الا يبدأوا أية جملة بطريقة توحى للقارىء بفكرة معينة ثم يختتموها بفكرة مناقضة لبدايتها .

مؤثرات أدبية فى حياة رسل

تتسم شـــخصية برتراند رسل بالحس المرهف الدقيق . فرسل فنان بالقوة حتى اذا لم يمارس الخلق الفنى بالفعل . وهو يحمل بين جنباته روح شـــاعر عظيم بالرغم من انه لا ينظم القريض ، وبالرغم من أنه لم يحس فى دخيلته بحافز يستحثه على قرضه . ويكفينا للدلالة على هذا أن نشير الى ما كتبه « **جوليان هكسلى** » فى هذا الصدد **فى مقال** له بعنوان « **اطار المذهب الانسانى** » (١٩٦١) : —

« انى أحب أن أذكر أن التأثر بلغ ببرتراند رسل وهو طالب فى جامعة كيمبردج مبلغا منذ سماعه لأول مرة قصيدة « **النمر** » للشاعر « **بليك** » التى ألقـــاها على مسمعه صديق له وهما يرتقيان درج الكلية أنه تعين عليه أن يستند الى الجدار حتى لا يتهافت أو يخور » .

ويذكر لنا برتراند رسل فى مؤلفه « **الحقيقة والخيال** » (١٩٦١) الكتب التى تأثر بها فى شبابه بين الخامسة عشرة والحادية والعشرين ، أى فى الوقت الذى كانت فيه الكتب تلعب دورا خطيرا فى تكوينه العقلى . كانت أسرته المتحررة فى شئون السياسة ، والمتزمتة فى كل ما عداها تنظر الى آرائه الجريئة التى كان يبدلها فى يفاعته نظرتها الى آراء انسان به شذوذ أو شرود فى الطبع . ولكن قراءة الكتب فى تلك الفترة من حياته ألهمته أملا ومنحته شجاعة وحرية فى التعبير عن خواطره . فضلا عن أنها طمأنته الى سلامة عقله . فقد استيقن أن الكتب التى ألفها أعظم المفكرين الذين يتطلع اليهم العالم كله فى اجلال وتبجيل تتضمن آراء جريئة لا تقل فى شذوذها عما رميت به آراؤه نفسها ، الأمر الذى ادخل على نفسه الطمأنينة والارتياح .

كان برتراند رسل فى هـذا الطور من حيـاته يعنى بالانتهال من موارد الجمال ، وخاصة الانتهال من جمال الشعر والطبيعة ، كما كان يلح عليـه أمل حى فى انقاذ المصير البشرى من الوهدة التى تروى فيها . وفوق كل شىء وقبل كل شىء ، كانت تسيطر عليه رغبة متأججة فى فهم العالم عن طريق دراسة الرياضة والعلوم . ولم تسمح له تربيته المنزلية البيوريتانية المتزمتة بقراءة كل ما تهفو اليـه نفسـه . وسمحت له الأسرة بقراءة **شكسبير** ، و « **ميلتون** » ، وقصائد « **اللورد بيرون** » ، باستثناء « دون جوان » ، الى جانب اشعار « **تينيسون** » التى لم ترق له بسبب ما تنطوى عليه من افراط فى العاطفة يصل الى حد الرخص والابتذال . وفى يوم من الأيام وقعت أنظاره على قصيدة «**شيلى**» بعنوان « ألاستور أو روح الوحدة » ، فاستولت هذه القصيدة على شغاف قلبه ، وانتشى بها انتشاء لا مزيد عليه . وبهرته موهبة « شيلى » التى مكنته من صياغة أفكاره الجميلة فى قالب لا يقل عنها جمالا . **ولم يكن اعجاب رسل ب« شيلى » ، فى بادىء الأمر يرجع الى عطف من جانبه على ما أظهره هذا الشاعر الرومانسى من تمرد سياسى بل كان اعجابا فنيا خالصا بشعره الفنائى وبلغ به الكلف بشعر شيلى الفنائى مبلغا جعله يستظهر كل قصائده القصيرة التى تعالج الحب .** واحب رسل فى شعر « شيلى » يأسه ووحدته والمناظر الطبيعية الخيالية الخلابة التى بدت كما لو كانت حلما سرمديا جميلا . **وراق « شيلى » فى عينه ، فى المقام الثانى ، من الناحية الفكرية لانه رفض الأفكار التقليدية التى لا تستند الى دليل معقول أو مقبول .** ويتضح لنا من هـذا كله أن **برتراند رسل كان رومانسيا كاملا فى مطلع حياته .**

ومن مظاهر هذه الرومانسية المبكرة انه تأثر فى حداثته بأعمال « **تورجينيف** » الروائى الروسى . وبالرغم من ادراكه فيما بعد أن « تورجينيف » يقل فى موهبته الفنية عن كل من « **دستيوفسكى** » و « **تولستوى** » ، فقد استطاع هذا الروائى الثائر أن يلمس شغاف قلبه كما لم يلمسه أى روائى آخر . والذى راق لرسل فى أدب « تورجينيف » هو تصويره لمجتمع من الشباب الجاد الملىء بالأمل فى اقامة حياة أفضل ، والساخط على المظالم الاجتماعية والأوضاع المغثة . ووجد رسل فى أدب « تورجينيف » صورا من صنع الخيال لرجال صناديد يكافحون جاهدين لاقامة عهد جديد من العدل والنور . وتركت قصة « تورجينيف » « **الآباء والابنـاء** » فى نفس رسل الشاب أثرا عميقا ليس لعمقه قرار . وتعبر هذه القصة عن أمل الاجيال الروسية المتعاقبة فى يوم الخلاص . وتدور حول رجل اسمه « بارازوف » يبشر بالفلسفة العدمية . وليس من شك فى أن آراء رسل السياسية فى مطلع حياته كانت تعكس هذا الاعجاب الشديد بالعدمية كما يتجلى لنا من كتابه « **الطرق الى الحرية** » الذى نشره فى عام ١٩١٨ . **وبالرغم من أن رسل قد تخلى نهائيا عن رومانسيته المتمردة ، فانه لا يزال يحمل بين جنباته حبا ل« شيلى » و « تورجينيف » لم تستطع الأيام أن تمحو آثاره .**

ويبدو أن « **ابسن** » بالمقارنة ، قد ترك أثرا محدودا فى شبابه ، لأن رسل فى كهولته يجد عسرا فى تحديد ما تركه فيـه من أثر . واكتشف رسل فى حياته اللاحقة أن ما أظهره من تحمس سابق ل« ابسن » فى أيام الشباب لم يكن قائما على الاعجاب الحق به ، بل كان راجعا الى **عطفه بوجه عام على كل ادب ثائر يقف فى وجه التقاليد الموروثة ويتحداها** . واستهوت رسل شخصيات « ابسن » النسائية المتمردة على الأخلاقيات التقليدية الزائفة كما استهواه فيهن حرصهن على حريتهن العاطفية واستقلالهن الفكرى . ولكن تحمسه لمسرحيات « ابسن » لم يكن سوى مظهر من مظاهر تمرده الرومانسى المبكر ، الذى نبذه بعد أن حنكته التجارب واكتمل نضجه الفكرى . وبالرغم من تخليه عن رمانسيته ، فانه لا يزال حتى يومنا الراهن يعتبر « ابسن » واحدا من أحسن كتاب المسرح فى مقدرته على تطوير أحداث مسرحياته . ولكنه يعيب على شخصياته أنها لا تعدو أن تكون تجسيدا لافكار ومبادىء ، وليست شخصيات مستمدة من الحياة تجرى فى عروقها الدماء .

واذا كان للرومانسية جانبها المتفائل المشرق الذى يؤمن بامكانيات الانسان اللا محدودة نحو الكمال ، فان لها وجها آخر حزينا يفيض بالكآبة والابتئاس . **وانه لمن الخطل أن نظن أن حياة رسل فى شبابه كانت كلها تفاؤلا واستبشارا** ، فقد كان فى يفاعته يمر بفترات حزن أسود ويأس قاتم . وفى لحظات الحزن والاكتئاب ، كان رسل يقرأ فى « رحلات جليڤر » ل« **جوناثان سويفت** » تعبيرا عن يأسه المطلق الذى لا يخترقه بصيص واحد من نور . ويرى رسل أن اليأس الذى تنطوى عليه « رحلات جليڤر » يفوق فى كثافته ما عرف عن مسرحية **شكسبير** « **الملك لير** » من تشاؤم .

قلنا ان رسل كان فى شبابه متمردا رومانسيا . ولكن تجارب الحياة جعلته يدرك أخطار هذا التمرد الرومانسى . ومنها ان مد التمرد الرومانسى قد يتمخض فى نهاية الأمر عن انتاج الطغاة والمستبدين ومن ثم تخلى رسل عن عطفه السابق على المذهب الفوضوى . واذا كان رجل البوليس فى مطلع حياته يمثل اداة الدولة فى الجور والقسر ، فانه أصبح الآن يمثل فى نظره نوعا من النظام الذى لا غنى لأى مجتمع عنه (انظر كتابه « **السلطة والفرد** » ١٩٤٩ الذى يشرح وجهة نظره فى هذا الموضوع باستفاضة) ورغم أنه يصرح فى كتاب «**رسل يعبر عما يدور فى خلده**» (١٩٦٠) بضرورة استخدام العنف فى بعض الحالات لتغيير نظم اجتماعية فاسدة ، فانه ، بوجه عام ، يميل الآن الى الحلول الليبرالية التقليدية القائمة على التسامح والحلول الوسط . وهو ينظر فى ألم ممض الى انكماش الحريات فى العالم المعاصر ، ويهوله أن يرى فيـه من الشواهد

ما يؤيد صـــدق نبوءة « **جورج أورويل** » المظلمة التى صورها فى روايته التى تنذر بالشر « **العالم عام ١٩٨٤** » .

رسل الناقد الأدبى

عرف برتراند رسل فى حياته المديدة عددا كبيرا من مشـاهير الأدب الانجليزى الحـديث معرفة شـخصية . وسجل فى كتابه الممتع « **صور من الذاكرة** » انطباعاته عن هـؤلاء الأدباء ورأيه فى انتـاجهم الادبى وســلوكهم الشخصى على حد سواء .

يقول « برتراند رسل » انه قابل « **هـ . ج . ويلز** » لأول مرة فى عام ١٩٠٢ فى جمعية صغيرة أنشأها « سيدنى ويب » رائد الفابيــة بهدف تبادل الآراء والمناقشة . وأصبح من الواضح أن وشائج **التعاطف السياسى تربط بين رسل و « ويلز » منذ البداية ، فهما يشتركان فى الايمان بالاشتراكية ، ويرفضان الاستعمار ، ويمقتـان جنوح العالم نحو الحرب العالمية الأولى** . ولكن الخلاف بدأ يدب بينهما عندما أصدر « هـ . ج . ويلز » قصة بعنوان « **فى أيام المذنب** » تنبأ فيها بانتصار العقل والاتزان على جنون الحرب ، كما تنبأ باستغراق كل انسان فى حب منطلق من كافة القيود . وتعرض « ويلز » بسبب هـذه القصة لهجوم شنته الصحافة الانجليزية عليه نظرا لما رأته فيها من دفاع عن الحب الطليق . فبدأ « ويلز » فى التراجع ، ورد بنوع من الحرارة والتحمس أنه لم يدافع عن الحب الطليق ، وأن أحداث القصة لا تعدو أن تكون تنبؤا بما يمكن حـدوثه دون استحسان أو استهجان لها . ولم يرق هذا التراجع من جانب « ويلز » فى عين رسل واعتبره تلاعبا واحتيالا . وســأله رسل لماذا دافع عن الحب بلا قيود فى بادىء الأمر ثم تراجع بعــد ذلك . فأجاب « ويلز » بقوله انه لم يكن قد اقتصد بعد من حقوق التأليف والنشر ما يمكنه من الاستقلال فى معاشه .

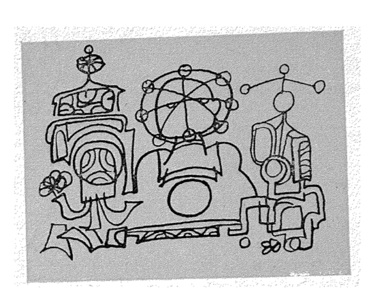
واستاء رسل حينذاك من رد « ويلز » النفعى . ولكنه يرى الآن أن اســتياءه لم يكن له ما يبرره ، وأنه كان متشددا فى موقفه بلا داع . ومما زاد من اتســاع الهوة بين رسل و « ويلز » أن « ويلز » غير موقفه وأصبح يؤيد بلاده فى الحرب العالمية الاولى تأييدا بالغ التحمس ضد ما أسماه « العسكرية البروسية » . ولكن علاقة رسل به أصبحت أكثر ودا بعد أن وضعت الحرب العالمية الاولى أوزارها . ويعترف رسل **باعجابه بكتاب « ويلز » « مجمل التاريخ »** وخاصة الأجزاء الاولى منه ، كما يعترف بتفوق هذا الأديب الملحوظ فى تصور سلوك الجماهير الجماعى عندما تواجه ظروفا غـير عادية كما هـــو الحال مثلا فى « **حرب العوالم** » . ولكن رسل **يعيب عليه حرصه على استرضاء عامة النـاس ، وتنازله عما يؤمن به أحيـانا خوفا من الصيحات الشعبية العالية** ، وانه كان يجد أن أعراض الناس عنه أمر لا يطاق .



وكانت معرفة رسل بـ « **د . هـ . لورنس** » قصيرة مضطربة دامت فى مجموعها ما يقرب من عام . أحب رسل فى « لورنس » **عواطفه المتقـــدة** ، كما أحب فيه الايمان بحاجة العالم الى شىء جوهرى للغاية لاصلاح شـــأنه والذى جذب رسل الى « لورنس » فى بادىء الامر صفة ديناميكية أكيدة كانت تميزه ، فضلا عن عادته فى تحدى الافتراضات التى يقبلها الانسان على أنها مسلمات لا يرقى اليها الشك . **وكان رسل متهما بعبوديته المفرطة للعقل ، فرحب بصداقته بـ « لورنس » ، اعتقادا منه أنه من الجائز أن تعطيه هذه الصداقة جرعة منعشـــة من اللاعقل** . ولكن النزاع دب بينهما بسبب خلافهما الجوهرى فى الفكر والسياسة . فقد كان رسل شديد الايمان بالديموقراطية فى حين أن «لورنس»

وعلم رسل لدهشته أن « شو » كان يقبل كل كلمة فاه بها « بتلر » على أنها انجيل لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، كما يقبل النظريات التى قالها على سبيل المزاح لا أكثر على أنهـــا حقائق لا يرقى اليها الشك . واخذ « شو » عن « بتلر » كراهيته لـ « داروين » . **ويعيب رسل على « شـــو » كذلك احتقاره للعلم** ، ومداهنته الحكومة السوفييتية فى الفترة الأخيرة من حياته ، وتبنيه للماركسية بشكل كامل منتظم .

وتعرف برتراند رسل الى « **جوزيف كونراد** » فى سبتمبر عام ١٩١٣ وكان رسل معجبا بكتبه ويرغب فى التعرف به . ولـكنه لم يجرؤ على ذلك حتى قدمته صـــديقته « **الليدى أوتولين موريل** » اليه .. واندهش رسل عندما اكتشف



ــ فى رأيه ــ استولد كل الفلسفة الفاشية قبل ان يفكر رجال السياسة فيها . ويقول رسل عن تأكيد « لورنس » للجنس : ــ

« يرجع تأكيده المفرط للجنس الى أنه فى الجنس وحده كان مضطرا للاعتراف بأنه لم يكن الانسان الوحيد الموجود فى الكون . ولأن هذا الاعتراف كان أليما على نفسه ، دعاه هذا لان يرى أن العلاقات الجنسية قتال دائم يسعى كل جانب فيه الى تدمير الجانب الآخر .

وقابل رســـل « **جورج برنارد شو** » لاول مرة فى عام ١٨٩٦ فى مؤتمر اشتراكى عقد فى لندن ، وكان معجبا بمقال « شو » الذى دافع فيه عن **الاشتراكية الفابية** التى وقت الاشتراكية البريطانية من تأثير ماركس . كان « شو » حتى ذلك الوقت خجولا ، يتسلح بنكاته اللاذعة كنوع من الدفاع ضد السخرية والهجوم الذى يتوقعه . ويرى رسل أن هجوم « **شو** » **على الزيف والنفـاق** فى العصر الفيكتورى كان مفيدا كما أنه كان ممتعا ، وأن الانجليز يدينون له بالفضل والعرفان ما فى هذا شك . ويبرز رسل لنا أثر « **صامويل بتلر** » البالغ فيه . ويذكر فى هذا الشأن أنه قابل « شو » فى مأدبة أقيمت لتكريم « صامويل بتلر » ،

أن « كونراد » يتكلم الانجليزية فى لكنة أعجميـــة واضحة للغـــاية ، ولكنه كان فى مسلكه ســـيدا بولنديا مهذبا أرستقراطيا حتى أطراف أصـــابعه . ونشأت بين رسل و « كونراد » أجمل علاقة انسانية يمكن أن تنشـــأ بين صديقين . هذا على الرغم من اختلافهما الجذرى فى شئون الفكر والسياسة . فقد كان « كونراد » أخلاقيا متشددا للغاية ، كما أنه كان من الناحية السياسية محافظا لا يحمل أقل عطف على الثورات . وكان رسل معجبا بروايته « **قلب الظلام** » التى تبلور فلسفته فى الحياة والتى تبين ادراكه الكامل للصـــور المختلفة التى يتخـــذها جنون العواطف المشبوبة التى يتعرض لها الانسان ، الأمر الذى جعله يؤمن ايمانا كلاسيكيا عميقا بأهمية النظام . ولم يكن « كونراد » يحفل بالسياسة اللهم الا تصريحه بحب انجلترا وكراهيته لروسيا القيصرية والشيوعية على حد سواء ، وهو الموقف البولندى التقليدى على أية حال . ولكنه يحفل بتصوير الروح الانسانية الفردة وهى تجابه عدم اكتراث الطبيعة وتحابه غالبا عداوة الانسان ، كما تتعرض للصراعات الداخلية مع الأهواء ، الخير منها والشرير ، التى تقود نحو الدمار .

وكانت مآسى الوحشة والوحدة تشغل جانبا كبيرا من تفكيره وشعوره . ويقول رسل فى هذا الصدد :

« لكم عجبت فى بعض الاحيان لمقدار ما كان « كونراد » نفسه يشعر به وهو يعيش بين الانجليز من وحشة يحس بها هذا الرجل والتى كان يكتبها بجهد ارادى صارم » .

وبالرغم من ايمان « **كونراد** » بالنظـــام ، فانه يرفض الشمولية التى تفرض على الانسان النظام من الخارج ، فهو يريد من هذا النظام أن يكون نابعا من دخيلته .

رسل الكاتب القصصى

لا شك ان الدهشة ستصيبنا اذا علمنا أن برتراند رسل **بدا يتجه الى التاليف القصصى فى سن الثمانين . فقـــد** أصـــدر مجموعتين من القصص القصيرة الاولى بعنوان « **ابليس فى الضـواحى وقصص اخـرى** » (١٩٥٣) ، والثانية بعنوان « **احلام مزعجة** » (١٩٥٤) .

وسأستبعد المجموعة القصصية الثانية من دائرة البحث والاستقصاء لانها ليست قصصا بالمعنى المعروف . فمعظمها تصور يكاد أن يكون مطابقـــا للواقع للأحلام المزعجة التى يحتمل أن تقض مضجع بعض مشـــــاهير العـــالم أمثال : « ستالين » و « ايزنهاور » و « دين أتشسون » . ولهذا ، فانى سأقصر حـــديثى على ما اعتبره أبرز قصتين فى المجموعة الأولى .

يذكر رسل فى المقدمة القصيرة للغاية التى صدر بها « **ابليس فى الضواحى وقصص أخرى** » أن دهشته من كتابته هذه القصص لا تقل عن دهشة القارىء نفســه بحال من الأحوال . ويضيف أنه شعر وهــو فى الثمانين أن حافزا قويا لا سبيل الى مغالبته يدفعه الى كتابتها ويقرر رسل أنه وجد متعة فى تأليفها ، ولكنه غير موقن من قيمتها الفنية . ويعلق بأسلوبه الهازل المداعب الذى تعودناه أن اتجاهه نحو التأليف القصصى فى مثل هذه السن المتأخرة قد يبدو غريبا ، ولكنه ليس منقطع النظير تماما . فقـــد كان الفيلسوف « هوبز » أكبر منه عمرا عندما كتب سيرته الذاتية بالشعر اللاتينى فى أوزان مكونة من ست تفعيلات .

تقع أحداث القصة الرئيسية فى هذه المجموعة التى تحمل عنوان « ابليس فى الضواحى : أو الفظاعات المصنوعة هنا » . فى ضاحية وهمية اسمها « مورت ليك » وتصور هذه القصة الأعمال الشيطانية التى يقوم بها طبيب نفسانى شرير اسمه « **الدكتور ميردوك مالاكو** » . ويروى لنا أحداثها رجل من سكان هذه الضاحية . ويقرأ الراوى أثناء سيره اللافتة النحاسية التى يضعها الدكتور « مالاكو » خارج عيادته ، فتنعقد الدهشة لسانه لما فيها من غرابة ، فاللافتة تدعو الناس الى استشارة هذا الطبيب من أجل الحصول على الفظائع التى يصـــنعها فى عيادته . وتشخيص هـــذا الطبيب الشيطان للداء الذى يدهم ســـكان الضواحى بسيط ومعقول . فهو يدرك مقدار ما يكتنف حياة الضواحى من رتابة وملل قاتلين . وعلاجه لهذا الداء لا يقل فى بساطته ومعقوليته عن تشخيصه له . فهو يتعهد لزبائنه بأن يجعل حياتهم أكثر اثارة ، وأن يبدد ما يعتريها من أسن ورتابة .

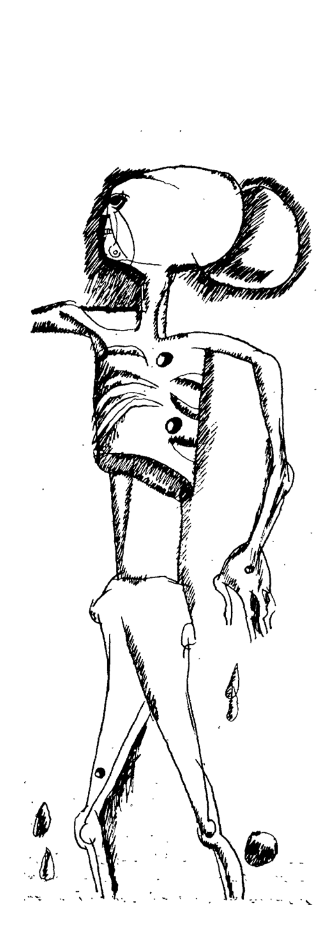
وفى يوم من الأيام يرى الراوى واحدا من جيرانه وهو « **المستر أبركرومبى** » خارجا من عيـادة الطبيب شاحب الوجه زائغ البصر متعثر الخطوات ، فيندهش لحالته أبلغ الدهشة . ولكن الدهشـة تستولى عليه تماما عندما يرى ثلاثة آخرين من جيرانه هم « المستر بوشامب » و « المستر كارت رايت » ، و « مسز اليكر » يخرجون من عيـــادة الدكتور « مالاكو » فى مثل هذه الحالة .

وتستولى على الراوى مشاعر النخوة وحسن الجوار ، فيقتحم عيادة الدكتور « مالاكو » ، ويطلب منه تفسيرا لما حدث لجيرانه المساكين . فيرفض الطبيب الشيطان أن يدلى بشىء حرصا من جانبه على صيانة أسرار زبائنه .

وأخيرا ، يكتشف الراوى حقيقة ما حدث لضحايا الدكتور « مالاكو » الأربعـــة . ويعرف أن « المســـتر أبركرومبى » ، الذى اشتهر بنزاهته وسمعته الطيبة طيلة حياته ، قد سرق مبلغا كبيرا من المال من البنك الذى يعمل به ، وأنه حاول بخبث ودناءة أن يلقى المسئولية على كاهل واحد من مرءوسيه . ويعترف « أبركرومبى » أن الدكتور « مالاكو » الشيطان هو الذى حرضه على اختلاس أموال البنك ، وأقنعه بأنه يستطيع بشىء من الدهاء أن يفلت من قبضة العدالة .

واستطاع الدكتور « مالاكو » كذلك أن يحول حياة رجل آخر هو « بوشامب » من طريق الفضيلة الى طريق الرذيلة . كان « بوشامب » واعظا يدعو شباب « مورت ليك » الى العفة والطهر ، فأغراه « مالاكو » بممارسة الحب . ويقع « بوشامب » فى غرام أرملة جميلة لعوب لم تكن تحبه حقا ، ولكنها تبغى مجرد التلهى والتسلية . ويبيع هذا الرجل روحه للشيطان من أجل الحصول على مال وفير ينفقه على عشيقته . واكتشف البوليس أن هذا الواعظ الفاضل ، الذى لا يكف عن اقتطاف الآيات الدينية ، يروج للأدب المكشوف عن طريق وضع اشارات عند بعض الآيات الواردة فى الكتاب المقدس الذى يتولى توزيعه بين الشباب تنصحهم بالرجوع الى بعض الناشرين اذا كانوا يرغبون فى المزيد من الشرح والايضاح . فعندما يذكر الكتاب المقدس مثلا أن يهوذا يطلب من خدامه أن يبحثوا عن المرأة الساقطة خارج باب المدينة ، يضع هذا الواعظ مذكرة مفادها انه ليس هناك شك فى أن معظم قراء الكتاب المقدس لا يدركون معنى المرأة الساقطة ، وأن الناشر الفلانى على استعداد لتوضيح المعنى المشار اليه عند الطلب . وعندما يكشف البوليس النقاب عن جرائم « بوشامب » الأخلاقية لا يجد مفرا سوى التخلص من حياته .

ويعمـــل « المســـتر كارت رايت » ضـــحية الدكتور « مالاكو » الثالثة مصورا فوتوغرافيا ناجحا تعاونه فى عمله عشيقته الجميلة . ويجد هذا المصور أن الضرائب تستنفد



جانبا كبيرا من ايراده الذى يحتاج اليه للانفاق عن سعة على ملذاته . ويغكز « كارت رايت » فى استخدام عشيقته وموهبته الفوتوغرافية فى توريط علية القوم الأبرياء فى فى أوضاع غرامية مشينة ، ثم يلتقط لهم صورا فيهـا ليشهرها فى وجوههم كسلاح يبتز به المال . ويحتال « كارت رايت » على أحد الأساقفة على هذا النحو ، فيدبر له هذا الأسقف « ورطة » مماثلة . ويوجه اليه دعوة مزورة لحضور حفل باسم السفارة الروسية . وفى أثناء الحفل يتقدم أحد الحاضرين من المصور ويعطيه مظروفا كبيرا كتب عليه من الخارج مبلغ كبير من المال . ويلتقط الأسقف للمصور صورة فوتوغرافية فى هذا الموقف المحرج ، ويشهرها كسلاح ضده ، ويطلب منه نظير سكوته عليه أن يقدم اليه تسعين فى المائة من ايراده غير المشروع لانفاقه فى وجـوه البر . وبهذا تخفق استشارة الدكتور « مالاكو » له باتباع هذا الإسلوب الدنىء فى جمع المال .

أما « مسز اليزكر » فقد أغراها « الدكتور مالاكو » بأن تخون زوجهـا المخترع مع المنافس الوحيد له الذى يستغل عشيقته فى التخلص نهائيا من غريمه . وعندما تفتح هذه المرأة عينها على مقدار غفلتها وخستها معا ، تصيبها لوثة من جنون .

وفى يأسه الغامر من هذا العالم الشرير ، يخترع الراوى جهـازا علميا من شـأنه أن يجعل ماء البحار والمحيطات يغلى ، ويقضى على كل أثر للحياة على الارض . ثم يتوجه الى عيادة الدكتور « مالاكو » ليعلن له نبأ هـذا الاختراع الجـديد . وعندما يرى أن الدكتور الشيطان يستقبل بالرضا والابتهاج بشرى دمار العالم ، يغير الراوى رأيه ويعدل عن خطته ، ويقرر استمرار الحياة على الأرض حتى يفوت على ابليس الضواحى أغراضه الشريرة .

يجدر بنا ، قبل كل شىء ، أن نذكر أن اسلوب رسل النثرى لا يخـونه أبدا ، فقصة « **ابليس الضواحى** » ، شأنها فى ذلك شأن بقية قصص المجموعة ، مكتوبة بلغة بسيطة جميلة مسلية . ويستطيع قارىء هذه القصة أن يتتبع بصمات أصابع مؤلفها كمفكر . **ففيها نطالع شيئا من الاستخفاف بالدين كالذى تعودنا قراءته فى كتبه ومقالاته وأهم من هذا أن رسل المفكر يرى أن العقل البشرى ، بالرغم من اتزانه وسلامته الظهريين ، لا يعدو ان يكون غلالة رقيقة تخفى وراءها براكين اللاعقل والجنون** . واذا طبقنا هذا على القصة ، يتضح لنا أن الدكتور « مالاكو » ، **ابليس الضواحى ، يكمن فى ضحاياه وليس خارجا عنهم** . ويفسر لنا هذا التسبب فى استجابة «أبركرومبى» ، و « موشامب » ، و « كارت رايت » ، و « مسز اليزكر » لاغرائه . وليس غريبا أن يتأثر رسل القصصى برسل المفكر . فمن الطبيعى أن تترك شخصية الكاتب بصماتها على كل ما يخطه قلمه . ولكنه ينبغى علينا احقاقا للحق أن نؤكد أن هذا الاثر لا يعدو أن يكون عرضا سوانحا لشىء يدعو الى الاعجاب حقا

ان يستطيع رسل أن يحمى قصصه من أن تنحدر فتصبح منبرا يعرض منه آراءه ، وأن تجيء هذه القصص مسلية للغاية بوصفها قصصا ، وليس بوصفها تجسيدا لبعض الأفكار المثيرة .

وفى نفس هذه المجموعة القصصية تبرز أمامنا قصة ممتازة أخرى تعيد الى أذهاننا أسلوب « هـ . ج . ويلز » و « جورج أورويل » فى الانشاء الروائى . **فهى تجمع بين خلفية قصص « ويلز » العلمية وبين القدرة على خلق جو كئيب خانق نسيجه من الافتراءات والأكاذيب كالذى نطالعه فى « العالم عام ١٩٨٤ »** .

وتحمل هذه القصة عنوان **« الجهاز الكاشف عن الأشعة دون الحمراء »** وتصور لنا هذه القصة مؤامرة علمية خبيثة لبيع الخوف للناس ، على رأسها واحد من كبار رجال المال فى العالم اسمه « السير ثيوفيلوس بنتيرك » . وادراكا من هذا الرجل لما تتمتع به الصحافة والاعلان والعلم من قوة وبأس فى العالم الحديث ، نجده يستعين بصحفى بارع اسمه « السير بالبوس فراتيجر » ، ورجل دعاية لا يقل عنه براعة اسمه « بيليوس هاربر » ، وعالم يتميز بالقدرة على التفكير الخلاق اسمه « بندراك ماركل » .

وتسعى هذه الجماعة المتآمرة الى السيطرة على العالم بأسره ـ شرقا وغربا ـ سيطرة لا ينازعها فيها أحد . وسبيلها الى هذا اشاعة جو هستيرى من الذعر من عدو وهمى . ويبدأ العالم « ماركل » فى نسج أول خيوط المؤامرة بأن يعلن أنه قد تمكن من اختراع جهاز علمى يكشف عن وجود مخلوقات متناهية فى الصغر جاءت من المريخ لتغزو الأرض . وهنا يجيء دور الصحفى ورجل الاعلان فى اذاعة هذا الكشف العلمى الخطير . ويرسل الصحفى بعض أعوانه الى « الليدى ميليسنت » زوجة « ثيوفيلوس بنتيرك » ليجرى معها حديثا صحفيا ، باعتبارها الشخص الوحيد الذى رأى هذه المخلوقات البشعة بعين رأسه عن طريق استخدام « الجهاز الكاشف عن الأشعة دون الحمراء » . وحقيقة الأمر أن رجل الأعمال « بنتيرك » قد أوحى الى زوجته باذاعة هذه الفرية ، فتنصاع له لأنها قد تزوجت منه عن غير حب ، نظير انتشالها هى وأسرتها من براثن العوز . وفضلا عن ذلك ، يطلب هذا الرجل من زوجته أن تستخدم موهبتها الفنية فى رسم صورة لشىء غاية فى القبح والبشاعة دون أن يفضى اليها بالسبب الذى يحدوه الى هذا الطلب . ثم يسلم هذه الصورة لرجل الاعلان البارع « هاربر » الذى يستغلها فى خلق جو هستيرى من الخوف من غزاة الأرض الوافدين من كوكب المريخ . ويقبل الناس من كل حدب وصوب على شراء « الجهاز الكاشف عن الأشعة دون الحمراء » ، ويشيع بين عامة الناس اعتقاد بأنهم يرون بالفعل المخلوقات الكريهة التى تحدثت عنها « الليدى ميليسنت » فى حديثها الصحفى .

وهكذا تنتفخ جيوب « بنتيرك » وأعوانه بالمال ، ويكاد أن ينجح فى السيطرة المطلقة على الأرض . حتى القلة التى تتشكك فى وجود الغزاة من الكوكب الآخر تؤثر الصمت أمام الجنون العام خشية أن يفتك بها عامة الناس . وتستطيع هذه الأكذوبة الضخمة الصفيقة أن تؤلف بين الشرق والغرب . ويتحد سكان الأرض قاطبة أمام هذا الخطر الكونى الرهيب .

ولكن عالما شابا شريفا اسمه مارتن يعن له أن يتحرى حقيقة وجود هذا الخطر بنفسه . ولكن فقره يحول بينه وبين شراء **« الجهاز الكاشف عن الأشعة دون الحمراء »** . وبالرغم من هذا ، يبدأ مارتن تحريه واستقصاءه . ويتوجه الى « الليدى ميليسنت » باعتبارها أول شخص شاهد هؤلاء الغزاة . وعندما تقع أنظار هذه المرأة عليه ترى فيه صورة للرجل الذى كانت تحب الزواج منه لولا أن دفعها العوز الى الزواج من « السير بنتيرك » . ويدهش « مارتن » عندما يكتشف أن قلب هذه المرأة عامر بالطهر والنقاوة التى تختفى تحت ركام من الزيف والادعاء . فيحبها مثلما تحبه . ويناشد « مارتن » « الليدى ميليسنت » أن تصرح له بحقيقة أمر الغزاة من المريخ . فتعترف له بأن الحكاية كلها لا تعدو أن تكون أكذوبة مدبرة . ويتردد « مارتن » فى اذاعة الحقيقة على الناس بعد أن كشف عنها النقاب . فمعنى اذاعتها أن « الليدى ميليسنت » المخلوق الطاهر سيصيبها الهلاك . كما أن معناها أن التطاحن بين الشرق والغرب سيبدأ من جديد بعد ان نجح الخوف فى التأليف بين المعسكرين المتطاحنين . ولكن « الليدى ميليسنت » تقرر اذاعة الحقيقة مهما كلفتها من ثمن . ويقف بجانبها صحفيون من أعداء الصحفى « بالبوس فراتيجر » وأعوانه .

وفى يوم من الأيام يصحو سكان الأرض مذعورين على صوت غارة حقيقية يشنها سكان المريخ عليهم ، الذين جاءوا بالفعل لغزو عالمهم .

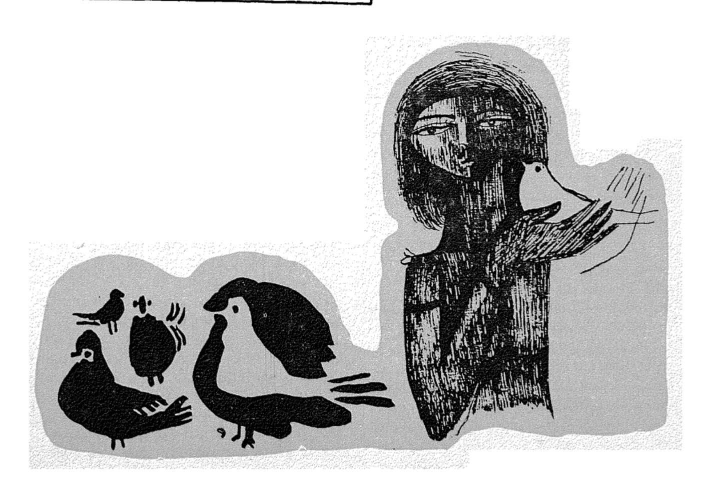
ونحن نجد فى هذه القصة الممتعة وفى موقف « الليدى ميليسنت » الشريف بالذات أصداء **لآراء رسل المفكر الذى لا يكف عن دعوتنا فى كتاباته الى الكشف عن الحقيقة مهما كلفتنا من حسرة وقلق** . وحتى اذا كان اخفاؤها مصدرا لطمأنينة الفكر وراحة البال . وتثير هذه القصة مشكلة الولاء ، الولاء لأكذوبة سافرة ولكنها مريحة ومفيدة والولاء للصدق الذى يعكر صفو بال الانسان ويعرضه للمهالك والأخطار ، ونحن نعرف أن ولاء رسل للصدق والحقيقة يفوق ولاءه لأى شىء آخر .

رمسيس عوض

● الأشياء الأساسية التى تبدو لى هامة فى ذاتها ، لا من حيث هى مجرد وسائل لبلوغ أهداف وراءها، هى المعرفة ، والفن ، والسعادة الصادرة عن اشباع الغرائز ، وعلاقات الصداقة أو المحبة .
من « مشكلة الصين » (١٩٢٢)

السعادة .. كيف نغزوها ؟

سمير وهبى



حدث فى عام ١٩٥٠ أن طلبت احدى المجلات الى برتراند رسل أن يوافيها بمختصر لسيرة حياته . ففاجأها بأن أرسل اليها نعيه لنفسه . فكتب يقول :

« ان وفاة الكونت رسل الثالث (أو برتراند رسل ، كما كان يحب أن يسمى نفسه) فى سن التسعين ، قد وضع حدا لعهد بعيد متصل . فان جده اللورد جون رسل كان وزيرا فى العهد الفيكتورى ، وقد زار نابليون فى منفاه بجزيرة البا . وفى شبابه انجز أبحاثا هامة تتصل بالمنطق الرياضى ونال أعلى الدرجات العلمية فى ١٨٩٥ . واثناء الحرب الكبرى ، نادى بوقف القتال بأى ثمن ومهما كانت الشروط . وأثار موقفه حفيظة البعض وهو الأمر الذى جعل « كلية ترينيتى » تستغنى عن خدماته العلمية وتحرمه من كرسى الأستاذية . وفى سنة ١٩١٨ قضى بضعة شهور فى السجن . وفى عام ١٩٢٠ زار روسيا زيارة قصيرة ولكن انطباعاته هناك لم تكن سارة . ثم قضى فى الصين زيارة أطول .

وفى السنوات التى تلت ذلك ، نادى بالاشتراكية المعتدلة وباصلاح التعليم ، كما طالب باتباع أخلاقيات اقل صرامة فيما يتعلق بالزواج والحب . وفى الحرب الثانية ، لم يشترك بأى نشاط سياسى لانه فر ليعيش فى بلد محايد .

وبسبب نزواته الغريبة ، كانت حياته تمثل طابعا خارجا عن الزمن يذكرنا بالارستقراطيين الغاضبين الذين عرفتهم بريطانيا فى بداية القرن التاسع عشر . كانت مبادئه فيها اثارة ، الا أنها كانت أيضا توجه حياته . عاش وله أصدقاء كثيرون ، غير أن غالبهم قد مات . وبالرغم من ذلك ، فانه ظل للذين بقوا على قيد الحياة شخصا مليئا بالبهجة . وهذا يرجع الى حد كبير الى صحته الجيدة . « **كان آخر من بقى من عهد ولى وانقضى !** »

هذا ما كتبه عن نفسه بأسلوب واقعى حرص فيه أن يقول كل « الحقائق » موجزة وفى غير أطناب ، لانه يؤمن فى قرارة نفسه بأن الحقيقة المجردة لها قداسة وقوة تنفذ الى الاعماق ، وان يكن قد أختار لها قالبا ساخرا ، هو نعيه لنفسه ! .

كيف نغزو السعادة

ان الحيوان يشعر بالسعادة طالما توافرت له الصحة الجيدة والغذاء ، وكان خليقا بالبشر أن يكونوا مثل الحيوان فى استمتاعه بالسعادة ، لكنهم لم يفعلوا .

يقول برتراند رسل :

« قف فى شارع مزدحم أو ادخل ملهى ليليا ، وراقب الناس من حولك .. تجدك على اتفاق مع الشاعر **وليم بليك** الذى أنشد يوما يقول :

على كل وجه التقى به ، أرى
علامات من الضعف وآثارا من الجراح ..

قلق وشعور بالذنب وعدم اكتراث بالآخرين .. تلك جميعها علامات رآها برتراند رسل مرتسمة على وجوه البشر ، ثم نظر الى داخل النفوس ..

وأراد بعدئذ أن يجد للبؤس علاجا ، فأودع آراءه كتابا أسماه « **غزو السعادة** » The Conquest of Happiness أخرجه للمرة الأولى فى ١٩٣٠ ، وتكررت طبعاته بعد ذلك عددا كبيرا من المرات ، ولكن دون أن يضيف أو يعدل سطرا واحدا ، وكأن رسل قد وضع فيه عصارة فكره عن سعادة الانسان ، ولم يجد بعد ذلك سببا لتعديل كلمة واحدة فيه .

يبدأ رسل كتابه النفيس بتحذير يقول فيه انه لا يوجه كلامه الى المتعالين أى الذين ينظرون الى المشاكل نظرة من أعلى ، ولا الى الذين يستصغرونها ، فيقفون دونها . ويقول أيضا ان كتابه يخلو من الفلسفة والبحث العميق ، وانما هو ملاحظات أوحى اليه بها الحس السليم common-sense والطبع السوى .

وهو فى هذا الكتاب يذكر جملة مبادىء تثبت له فائدتها بعد أن جربها بنفسه واختبرها اختبارا شخصيا فاضفت عليه شعورا بالسعادة فى كل مرة ، **وهى سبعة مبادىء** هامة عرضها فى حديث له نشرته له الصحافة الغربية عقب حصوله على جائزة نوبل للآداب لسنة ١٩٥٠ .

وفيما بعد عرض لها .

١ ـ عدم المبالاة بأقوال الآخرين

من صفات المجتمعات الحديثة انها تنقسم الى عدة جماعات تختلف الواحدة منها عن الأخرى من حيث نظرة كل منها الى المعتقدات الاخلاقية والدينية . وهذه الاختلافات كثيرا **ما تجعل فردا ذا ميول معينة يشعر بأنه فى عزلة تامة عندما يعيش مع جماعة ما . بينما لو عاش مع جماعة اخرى لاندمج فيها ولقبلته بدورها قبولا حسنا** . ان خوف « التقول » يسمم حياة الفرد ، خاصة اذا كان به ميل للانطواء يزيد الطين بلة . ذلك لأن الرأى العام أقسى على الذين يخشونه من الذين يقفون حياله موقف عدم المبالاة .

ويقول رسل فى هذا الصدد بأن السعادة نوعان رئيسيان فهى اما **حيوانية أو روحانية ، عاطفية أو عقلية** .

ويذكر لنا مقياسا سهلا للتمييز بين النوعين ، فيقول بأن سعادة النوع الأول متاحة لكل البشر . أما الثانية فلا يعرفها الا من تعلم القراءة والكتابة . ويحكى انه ، فى طفولته ، عرف رجلا صناعته حفر آبار الماء . وكان هذا الشخص سعيدا ، لأن « **السعادة تتفجر منه** » . كان طويل القامة ، عريض المنكبين ، له عضلات لم ير أحد مثلها . ولكنه كان أميا . وفى سنة ١٨٨٥ طلب اليه ان يشترك فى الانتخابات العامة ، فعرف للمرة الأولى من حياته وجود ما يسمى بالحياة النيابية . كانت سعادته من نوع لا يرقى مطلقا الى مسرات العقل ، فلا تعنيه قوانين الطبيعة ، أو تطور الأنواع ، أو أى موضوع آخر مما ينشغل به العقليون .

كانت سعادته مضمونة بقوته العضلية ، وبوجود عمل كاف له ، وبالانتصار على العقبات التى يصادفها فى صخور الأرض التى يحفرها .

ان سعادة البستانى هى كذلك من هـــذا القبيل فمعظم اهتمامه منحصر فى مطاردة الارانب التى يشن عليها حربا شعواء ، وهو يتحدث عنها بنفس الاســلوب الذى يستخدمه رجال سكوتلانديارد عـــندما يتحدثون عن أعتى المجرمين .

ويذكرنا هذا الكلام ببيت **أبى الطيب المتنبى** المشهور الذى يقول فيه :

ذو العقل يشقى فى النعيم بعقله
وأخـو الجهالة فى الشقاوة ينعم

وقد يقال :

كيف يمكن لفرد ممتاز أن يجد لذة فى محاربة حيوانات ضعيفة مثل الأرانب ؟ ولكن أليست الارانب أكبر حجما بملايين المرات من الميكروبات الصغيرة وكلاهما فيه خطر على الانسان ؟ ألا يجد الفرد الممتاز اللذة كل اللذة فى محاربة تلك الكائنات الضئيلة التى لا نراها الا بالمجهر .

وفى رأيه ان أسعد الناس من بين رجال الفكر هم رجال العلم ، ذلك لأن حياتهم العاطفية غالبا ما تكون مستقرة وهادئة ، وهم يستمدون من نتائج أبحاثهم لذة كبرى . أما الفنانون ورجال الأدب ، فهم واقعون تحت تأثير رأى خاطىء بأنه من الضرورى أن يكونوا بؤساء فى زيجاتهم ، بعكس رجال العلم الذين ما زالوا يلتمسون سعادتهم فى الحياة المنزلية الهادئة .

٢ ــ النظام والجمال

وصف مرة **بودلير** بلاد السعادة فقال : « **هناك كل شىء يسبح فى نظام وجمال .** »

وعند رسل ، نجد أن النظام والجمال شرطان للسعادة . يقول ان الحياة السعيدة يجب أن تكون الى حد كبير حياة هادئة ، لأن بذور الغبطة الحقيقية لا تنبت الا فى مناخ من الهـــدوء والتوافق . ويظن الكثيرون ان الهدوء والنظام يولدان السأم ، ولكن هذا غير صحيح ، لأن الحركة الدائبة والتشتت ليســـا بديلين للســـأم ، وانما هما صورة أخرى له .

ان السأم ، بصفته عاملا من عوامل السلوك البشرى ، لم ينل الاهتمام الذى يستاهله ، لأن رسل يظن انه من القوة الكبيرة التى لعبت دورها فى تاريخ البشرية . ان الملل يبدو وكأنه مقصور على الانسان وحده . فالحيـــوانات ، عندما تكون طليقة تكون مشغولة بالبحث عن أعدائهـــا أو عن طعامها أو عن الاثنين معا . ويحدث لها ان تتزاوج أو تبحث عن الدفء ، وحتى فى أوقات بؤسها ، فهى لا تسأم . ان الهرب من الاعداء ، رغم انه من الامـــور القاسية لا يورث الملل والسأم . ذلك أن بداخل كل شخص منا حاجة مستترة للاثارة ، وهى حاجة لها جذور عميقة ففى العصور البدائية عندما كان القنص يمتص كل فائض النشاط البشرى . **كان القنص مثيرا والحرب أيضا وكذلك**



الحب . كانت الأحوال عندئذ لا يشوبها السأم على الاطلاق . غير أن تلك الأحوال تغيرت بدخول الزراعة ، اذ أصبحت الحياة رتيبة ، فيما عدا الطبقة المستبدة التى ظل الكثيرون من أفرادها يعيشون فى عصور القنص .

٣ ــ النرجسية

ان التعاسة تصيب الانسان الذى يشعر بأنه غير محبوب . هـذا على نقيض الشخص الذى يشعر بمحبة الآخرين له . ولاسباب كثيرة ومتباينة ، يمكن للفرد أن يحس بأنه غير مرغوب فيه . **والسبب عادة كامن فى عدم الثقـة بالنفس وراجـع الى طفولة حرمت من العطف الصادق .**

ومن يشعر بعدم محبة غيره له غالبا ما يبذل جهودا يائسة لكسب المحبة ، وذلك بالعطاء الذى يتجاوز حدود المعقول . وفى هذه الناحية ، نجد أن فرص نجاحه محدودة لأن الطبيعة البشرية تعطى محبتها فى سرعة الى من لا يتكالب على طلبها .

ان النرجسية هى من زاوية ما نقيض الشعور بالذنب اذ هى الاعجاب بالنفس والرغبة فى الحصول على اعجاب الآخرين ، وهى الى حد كبير شعور سوى طالما كانت فى حدود معقولة ولم تصل الى المبالغات . لانها عندئذ تصبح مرضا .

٤ ـ الهوايات

كلنا يتذكر **شرلوك هولز** عندما انحنى الى الارض ليلتقط قبعة ظل يفحصها باهتمام لمدة دقائق ثم أعلن بعدها أن صاحب تلك القبعة رجل يشرب الخمر وان زوجته لم تعد تحبه . ان الحياة لا يمكن ان يعتريها ملل مع شخص يلتقط أشياء فصيحة تخبره بأدق أسرارها . وهذا الموقف يذكر رسل ببطل رواية قرأها فى شبابه . كان البطل تعيسا لانه فقد زوجة يحبها ولفترة من الزمن أصبحت الحياة عبئا قاسيا عليه لانعدام معناها . غير أنه اهتم بالنقوش الصينية المكتوبة على صناديق الشاى المستوردة من الشرق الاقصى . وباستخدام قاموس فرنسى ـ صينى (تعلم الفرنسية من اجل ذلك) استطاع أن يفك الرموز الغريبة ، فأضفى هذا الاكتشاف اهتماما جديدا بالحياة ، ولم تفده اللغة الصينية سوى فهم النقوش .

لقد أصبح لهذا الشخص اهتمام جديد . خلق لنفسه شيئا يشغل فراغه ، وأصبحت له « **هواية** » . ويحكى رسل عن واحد من اشهر علماء الرياضة المعاصرين . يقسم وقته بين الرياضة البحتة وهواية جمع الطوابع . ورسل مقتنع بأن الطوابع تملأ قلب هذا الباحث بالرضاء فى الاوقات التى يتعسر فيها تقدمه فى متاهات الارقام والمعادلات . وفى الأوقات التى تغلق أمامه السبل أمام اثبات الافتراضات العقيمة فى نظرية الاعداد ، ينظر العالم الى طوابعه فى شىء من السرور . عندئذ تنفتح أمامه آفاق أخرى .

يجب تشجيع كل لذة بريئة لا تسبب أضرارا للآخرين ، وما أكثر الآفاق التى يمكن أن تفتحها أمامنا قطع الخزف القديمة وعلب الدخان والكبريت وقطع النقود الرومانية القديمة وما الى ذلك .

يقول رسل عن نفسه أن هوايته هى « جمع الأنهار » . لقد ساح فى **نهر الفولجا** وفى **اليانج تسى** . وكم هو نادم لانه لم ير الامازون أو الاورنيوك .. وهو لا يخجل من رواية تلك الاحاسيس البسيطة فى حد ذاتها ويدعونا الى تأمل الحماس الهستيرى الذى يصاب به هواة كرة اليد (البيسبول) . انهم يفتحون الجريدة فى هوس . أما الاذاعة فتجلب لهم الهزات العنيفة . ويروى رسل عن تجربة شخصية له ، فقد ذهب مرة لمقابلة احد كتاب أمريكا المشهورين وهو روائى يسيطر الهم على شخصيات قصصه . وفى لحظة اللقاء ، كان الكاتب يترقب نتيجة مباراة حامية فى البيسبول ، فنسى ضيفه ونسى الروايات ونسى كل هموم البشر ، وصرخ متحمسا لفريقه الذى كسب . وبعد تلك الحادثة ، لم يعد رسل يشارك أبطال كتبه بؤسهم .

٥ ـ الحماس

تعترى الرجل المعاصر لحظات من التشاؤم البالغ . وكثيرا ما يفكر قائلا : « **لا مكان لى فى هذا العالم** » . وكثيرون يؤكدون هذا الانطباع فى أنفسهم عندما يتطلعون الى الأحوال اللاانسانية للحياة الحديثة . غير انهم ينسون أن التشاؤم قديم قدم الأزل . ففى العهد القديم آيات تقول بأن الكل باطل الاباطيل وقبض الريح **والا جديد تحت الشمس** .

ومن المفارقات الغريبة ان احد أسباب التشاؤم فى عصرنا الحاضر ان هناك اشياء كثيرة جديدة تحت الشمس . هناك ناطحات السحاب وطائرات وأسلحة قتل بالجملة .

٦ ـ محبة الآخرين

ان رسل يدعو الناس الى اكتشاف السعادة فى الأخوة بين البشر .. بل يدعوهم الى أكثر من ذلك . يدعوهم الى **مصادقة الكون كله ، بما فيه من بشر وحيوانات وجماد** .

ويقول فى سبيل ذلك : « كم أنا مغتبط لانى استطعت أن ألتقى بالجماهير فى الصين وفى جزيرة صقلية .. ولا ادعى انى كنت ألتذ كثيرا بذلك . ان رجال المخاطرات يجدون سعادتهم عندما تفاجئهم باخرة تغرق أو يجدون أنفسهم تجاه مظاهرة سياسية حامية ، أو تصيبهم الزلازل أو الحرائق أو أى نوع من أنواع تلك الكوارث المؤلمة . انهم يقولون عندئذ :

« **أهذا ما يسمونه زلزالا ؟** » .

ولكنهم فى ذات الوقت مغتبطون لانهم اضافوا الى معلوماتهم جديدا ولان معرفتهم للعالم قد ازدادت . ان سر السعادة يكمن فى **توسيع الاهتمامات** الى أقصى حد ، سواء ازاء الناس او الاشياء بحيث تكون صلات الفرد مع من حوله متسمة بالصداقة لا بالعداء .

ان الرجل السعيد هو الشخص الذى يشعر بأن شخصيته غير منقسمة ، **فلا يعيش فى حالة خلاف مع نفسه أو مع العالم** . فهو يعد نفسه مواطنا عالميا يستمتع بكل المباهج التى يعرضها العالم عليه . لن تؤرقه فكرة الموت ، لانه لن يكون معزولا عن الأجيال التى ستأتى من بعده . وفى هذه الوحدة القوية والغريزية مع تيار الحياة سيجد السعادة الكبرى .

٧ ـ الامتثال الإيجابى

اذا سألت رجلا من رجال الأعمال عن الأمر الذى يتلف عليه لذاته لأجابك : « **انه الكفاح من أجل الحياة** » .

لكن ما يريدونه بقولهم « **الكفاح من أجل الحياة** » **هو فى الحقيقة الكفاح من أجل النجاح** . ان ما يخشاه الناس عندما يتناحرون فى القتال ليس خوفهم من أن يحرموا من الطعام فى اليوم التالى ، وانما هو خشيتهم من الفشل فى حجب جيرانهم والاستعلاء عليهم . كان أهل مدينة « أفيز » القديمة من العقلاء ، اذ كان شعارهم : « لن يوجد بيننا من تكون له المكانة الأولى » .

سمير وهبى

نحو انطلاقة ثقافية جديدة

ومن اجل حياة اشتراكية رائدة
وبفكر ثورى معاصر

تصدر هذه المجلات الثقافية

□

الكاتب :

مجلة المثقفين العرب

رئيس التحرير : احمد عباس صالح — تصدر فى ١ من كل شهر

الفكر المعاصر :

فكر مفتوح لكل التجارب

رئيس التحرير : دكتور زكى نجيب محمود — تصدر فى ٣ من كل شهر

المجلة :

سجل الثقافة الرفيعة

رئيس التحرير : يحيى حقى — تصدر فى ٥ من كل شهر

المسرح :

مجلة الثقافة المسرحية

رئيس التحرير : دكتور عبد القادر القط — تصدر فى ١٠ من كل شهر

الكتاب العربى :

مجلة الدراسات البيبليوجرافية

رئيس التحرير : احمد عيسى — تصدر كل ثلاثة شهور

الفنون الشعبية :

مجلة المأثورات الشعبية

رئيس التحرير : دكتور عبد الحميد يونس — تصدر كل ثلاثة شهور

تصدر جميعا عن :

المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر

ملتزم التوزيع
فى الجمهورية العربية المتحدة وجميع انحاء العالم
الشركة القومية للتوزيع

مكتبات الشركة بالجمهورية العربية المتحدة

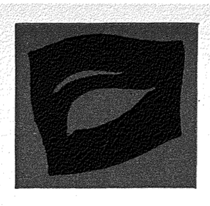
١ ـ فرع شريف	٣٦ شارع شريف	تليفون ٤٠٠١٢ القاهرة
٢ ـ فرع ٢٦ يوليو	١٩ شارع ٢٦ يوليو	٥٥٤٣٢ القاهرة
٣ ـ فرع ميدان عرابى	٥ ميدان عرابى	٤٦٣٨٣ القاهرة
٤ ـ فرع المبتديان	١٣ شارع محمد عز العرب	٢١١٨٧ القاهرة
٥ ـ فرع الجمهورية	٢٣ شارع الجمهورية	٩١٠٧٤٢ القاهرة
٦ ـ فرع عابدين	١٤ شارع الجمهورية	٩١٤٢٢٣ القاهرة
٧ ـ فرع الحسين	ميدان الحسين	القاهرة
٨ ـ فرع الجيزة	١ ميدان الجيزة	٨٩٨٣١١ القاهرة
٩ ـ فرع أسوان	السوق السياحى	٢٩٣٠ اسوان
١٠ ـ فرع الاسكندرية	٤٩ ش سعد زغلول	٢٥٩٢٥ الاسكندرية
١١ ـ فرع طنطا	ميدان الساعة	٢٥٩٤ طنطا
١٢ ـ فرع المنصورة	ميدان المحطة	المنصورة
١٣ ـ فرع أسيوط	شارع الجمهورية	أسيوط

مراكز ووكلاء الشركة خارج الجمهورية العربية المتحدة

١ ـ مركز توزيع الجزائر	شارع بن مهيدى العربى رقم ١١ مكرر	الجزائر
٢ ـ مركز توزيع لبنان	شارع دمشق	بيروت
٣ ـ مركز توزيع العراق	ميدان التحرير	بغداد
٤ ـ عبد الرحمن الكيالى	شارع ٢٩ آيار ـ دمشق	سوريا
٥ ـ الشركة العربية للتوزيع	ص ٠ ب رقم ٤٢٢٨ بيروت	لبنان
٦ ـ قاسم الرجب	مكتبة المثنى ـ بغداد	العراق
٧ ـ رجا العيسى	وكالة التوزيع ـ عمان	الأردن
٨ ـ عبد العزيز العيسى	منار للتوزيع ص٠ب ١٥٧١	الكويت
٩ ـ وكالة المطبوعات	الكويت	الكويت
١٠ ـ مكتب الوحدة العربية	شارع عمرو بن العاص ـ ليبيا	بنغازى
١١ ـ محمد بشير الفرجانى	٥٣ شارع عمرو بن العاص	طرابلس
١٢ ـ الشركة الوطنية للتوزيع		تونس
١٣ ـ وكالة الأهرام	شارع الرشيد	عدن
١٤ ـ المكتبة الوطنية	المنامة ـ الخليج العربى	البحرين
١٥ ـ مكتبة العروبة	ص٠ب ٤٢ و ٦٤	الدوحة
١٦ ـ عبد الله حسين الرستمانى	المكتبة الاهلية ص٠ب ٢٦١	دبى/عمان
١٧ ـ المكتبة الحديثة	ص ٠ ب ٢٧	مسقط
١٨ ـ أحمد سعيد حداد	المكتبة الوطنية ص٠ب ٢٥	المكلا
١٩ ـ مكتبة دار القلم	شارع عبد الغنى ميدان التحرير	صنعاء
٢٠ ـ على ابراهيم بشير	ص ٠ ب ٨٢	اسمرة
٢١ ـ عبد الله قاسم الحرازى	ص ٠ ب ١٧١٤	اديس ابابا
٢٢ ـ مكتبة سنتر	ص ٠ ب ٩٣٦	مقديشيو
٢٣ ـ عبد الله غانم محمد	ص ٠ ب ٨٤٥	مبباسا
٢٤ ـ مكتب توزيع المطبوعات العربية	لندن	لندن
٢٥ ـ المكتب التجارى الشرقى	٤٠ ش كندهار ص ٠ ب ٢٢٠٥	سنغافورة
٢٦ ـ مكتبة مصر		الخرطوم
٢٧ ـ مكتبة الفجر		وادى مدنى
٢٨ ـ زكى جرجس بطليوس	ص.ب رقم ١٥٥	الخرطوم
٢٩ ـ ابراهيم عبد القيوم	مكتبة القيوم ص.ب ٤٨٠	بور سودان
٣٠ ـ عوض الله محمود دبورة	مكتبة دبورة ص.ب ٢٤	عطبرة
٣١ ـ عيسى عبد الله	المكتبة الوطنية ص ٢٤٥	وادى مدنى
٣٢ ـ مصطفى صالح	ص.ب ٤٤	كوستى

أسعار البيع للجمهور فى الدول العربية

سوريا ١٠٠ قرش سورى ـ لبنان ١٠٠ قرش لبنانى ـ الأردن ١٠٠ فلس ـ العراق ١٠٠ فلس ـ الكويت ١٢٠ فلس ـ السودان ١٠٠ مليم ـ ليبيا ١٠٠ مليم ـ قطر ١٥٠ درهم ـ البحرين ١٥٠ فلس ـ عدن ٢٠٠ سنت ـ أديس أبابا ١٠٠ سنت ـ أسمرة ١٠٠ سنت ـ الجزائر ١٥٠ سنتيم



الفكر المعاصر

العدد الخامس والثلاثون — يناير سنة ١٩٦٨



- إن ألفـًا وثلاثمائة سـنة تنظر إلينا من جبال فلسطين ووديانها وهضابها، تهيب بنا من المساجد والكنائس، تنادينا من ثالث الحرمين، من مغارة بيت لحم، من كنيسة القيامة - أن ذودوا عن أرض العروبة ومقدساتها.

- استطاع اليهود أن يقيموا فى أمريكا دولة داخل الدولة، وأن ينتزعوا لأنفسهم مراكز التوجيه والقيادة فى أجهزة الحكومة، وفى منظمات الشعب على السواء.

- ليس العمل الفنى مجرد حدس يلمع فى عقل الفنان، وإنما هو حدس ينجلى فى مادة هى الكلمات أو الألوان أو الأحجار.



مجلة

الفكر المعاصر

رئيس التحرير

د . زكى نجيب محمود

مستشارو التحرير

د . توفيق الطويل

د . عبد العظيم أنيس

أنيس منصور

سكرتير التحرير

جلال العشرى

المشرف الفنى

صفوت عباس

تصدر شهريا عن :

المؤسسة المصرية العامة

للتأليف والنشر

٥ شارع ٢٦ يوليو القاهرة

تليفون : ٩١١٨١٦

الاشتراك السنوى عن ١٢ عددا

بالجمهورية العربية المتحدة

١٢٠ قرشا

العدد
الخامس والثلاثون
يناير ١٩٦٨



لئن كانت السنة من عمر هذه المجلة أولها شهر مارس(آزار) فانها مع ذلك ، شأنها شأن سائر الكائنات العاقلة جميعا ، لا تستطيع أن تستقبل يناير من العام الجديد الآن تحس مع النـــاس أن عاما أدبر وعاما أقبل ، وانهـــا بين الادبار والاقبال تذكر نفســـها بضرورة أن تتجدد معالزمن ، ولذلك فهي على وعد مع قرائها بأنها خلال هذا العام المقبل ستحاول باذن الله أن ترود مجالات جديدة ،وأن تزيد من صلتها بالفكر العربي المعاصر لكي تظل في مكانتها التي اختارتها لنفسها وهي أن تكون الرائدة في دنياالفكر المعاصر عربيه وغربيه على السواء شاوحة ناقدة باعثة على الفاعلية والابتكار والتجديد .

وفي هـــذا العـــدد نبدأ كما نبدأ عادة بتيارات الفكرالفلسفي ، اما في صورته المباشرة واما في صورة أدبية تصل الى هدفها بطريق غير مباشر ، ونقول ذلك لأن أول ما يطالعهالقارىء من مقالات هذا القسم مقالة صيغت في شكل أدبي ، واستهدفت شيئا من نقد حياتنا الثقافية ، والطرق غيرالمشروعة التي يصعد بهـــا أنصاف المثقفين الى مواضع الريادة ليهبط ذوو الثقافة المكتملة الى الدرجات الوسطىوالدنيا من السلم ، فاذا ما فرغ القارىء من هذه الصورة الادبية الفلسفية انتقل الى مقالة تبسط له موضوعا فلسفيابسطا صريحا وذلك الموضوع هو فكرة الجمال ، كيف عالجها الفيلسوف الانجليزي الحديث صمويل الكسندر معالجةتلفت النظر بما توحي به من مقارنة بين وجهة نظره ووجهة نظر المادية الجدلية من حيث المنهج ، فهو كأصحاب الماديةالجدلية يصر على أن تكون المادة وممارستها هي المدار دائما حتى وان كان موضوع البحث هو الجمال ، ففي رأيه أنخلق الجمال يستحيل نسبته الى الانسان وحده ، وهو في عزلة عن المـادة التي يشكلها ، بل لابد من النظر الىالطرفين معا العقل الذي يشكل والمادة التي تصاغ وما بينهما من علاقة ، وانك لترى هذا الفيلسوف في بحثه عن الجمالبحاول ألا يطير في سماء التجريد الا وهو مرتكز على أرض صلبة من التجربة بما أنتجه رجال الفن فعلا على مدىعصور التاريخ وبعد هذا ينتقل القارىء في هذه التيارات الفكرية الى مقالة عن الثورة والتغيير فأين يلتقيان وأينيفترقان ؟ متى يكون التغيير ثورة ومتى لا يكون ؟ ثم ما العلاقة بين الثورة والانقـــلاب ؟ اذ يلاحظ أن الثورةوالانقلاب قد يتشابهان في مظهر التغيير ولكنهما يختلفان في الجوهر ، فالانقلاب يهبط من أعلى الى أسفل ، وأما الثورةفتصعد من أسفل الى أعلى بمعنى أن الانقلاب يفرضه فرد أو أفراد على جماعة الشعب ، في حين أن الثورة تنبثقمن الشعب ثم تختار من بين أفراده من يقودها ، وهكذا يظل القارىء في هذا المقال متنقلا من تحديد الى تحديد ومنتفرقة الى تفرقة فلا ينتهي من القـــراءة الا وقد ازداد وضوحا عن طبيعة الثورة وطبيعة التغيير .

وهنا ينتقل القارىء الى قسم آخر عن فلسفة الحضارةبصفة خاصة ، فيجد مقالين أولهما يعرض رأى مارو في وجوب أن يكون التاريخ علما كأي علم آخر ، اذ أن التاريخفي رأيه لا يسير خبط عشواء خاضعا للمصادفات البحتة انما هو آخر الأمر مسار تحدده قوانين معلومة يدخل فيهاطبيعة الانسان وهو في مجتمعه ، وعلى فيلسوف التاريخ أن يستخرج لنا هذه القوانين ، نعم ان هنالك من المؤرخينمن يعرضون لنا مراحل.التاريخ وكأنما مراحل تتعاقب تعاقبا اعتباطيا كان يمكن أن يتغير بتعاقب آخر ، على حين أن الأمرخاضع لمنهج علمي ثابت . وأما المقـــال الثاني في فلسفة الحضارة فهو تحليل للرأى العـــام الأمريكي وموقفه منالصهيونية ، ومن هذا المقال نعلم أوضح مما كنا نعلم كيف استطاع اليهود أن يخلقوا في أمريكا دولة داخل الدولة ،وأن يمسكوا بمراكز التوجيه والقيادة ، وأن يصوغوا الرأى

العام الأمريكى بكل وسائل الاعلام التى يملكونها بأموالهم بحيث نستطيع أن نقول ان الحكومة الحاكمة فى امريكا وفى كل مجال من الحياة الأمريكية هى فى ايد صهيونية سواء ظهر ذلك على سطح الحوادث أم اختفى وراء ستار .

ويبدأ القسم الثالث من العدد وهو الخاص بنقد الأدب والفن ، وفيه ثلاث مقالات أولاها عن أولدس هكسلى من حيث هو أديب قصاص بطريقته الخاصة التى يغلب عليها التحليل المعملى للنفس البشرية ، ومدار الحديث فى هذه المقالة هى قصته التى عنوانها « العبقرى والمعبودة » وهو فى هذه القصة يرمز بالعبقرى للعالم الذى بلغ من علمه أوجا عالميا ، ويقصد بالمعبودة زوجة ذلك العالم ، ثم يأخذ الأديب فى تحليل هاتين الشخصيتين وكل من أحاط بهما ليؤدى بنا الى نتيجــة أن ظواهر الناس تخفى فى أعماق نفوسهم مالا يكاد يصــدقه أحد حتى يجىء الأديب الناقد فيطلع الناس عليه ، وأما المقالة الثانية فهى عن الفنان الاسكندرى سيف وانلى بمناسبة معرضه الفنى الجديد ، فينبؤنا كاتب المقال كيف أن هذا الفنان الموهوب اذ يمس الطبيعة الخارجية فى فنه فانما هو يستوحيها ليترك لنفسه بعد ذلك حرية الصياغة حتى لتراه يصوغ لوحاته صياغة تنطق بوجهة نظر محددة للكون وللحياة ، ولذلك تراه يعنى بالشكل عنــاية لا تستثنى من عناصر الصورة عنصرا الا وأدرجتها فى ثناياها . ولما المقــالة الثالثة فى هذا القسم فهو عن علم من أعلام السينما هو ستياجيت راى الذى استطاع أن يجعل للفن السينمائى فى الهند المكانة الثانية بين دول العالم ، وفى هذا المقال عروض موجزة عن الجزءين الأول والثانى من ثلاثيته المشهورة ، وقد راعى الكاتب أن يبرز أمام أبصارنا الملامح المميزة للاخراج السينمائى الهندى وهو على أعلى مستواه .

وبعدئذ نخلص الى تيار الفكر العربى ، لنتحدث فيه هذه المرة عن أديب مهجرى هو نظير زيتون الذى تعددت أوجه نشاطه الأدبى تعددا جعله كأنما هو مجموعة أناسى فى انسان ، ولقد كانت له فى قضايانا القومية بصفة عامة وفى قضية فلسطين بصفة خاصة مواقف مشهودة خطابة وكتابة حتى لقد ظفر بتقدير المثقفين من جهة وبتقدير رسمى من حكومتى سوريا ولبنان من جهة أخرى .

نعود بعد ذلك الى الصفحة التى كنا قد خصصناها لنقول فيها رأيا فى كتاب من أهم الكتب التى صدرت لنطالع فى هذا الشهر رأيا فى كتاب « نحو رواية جديدة » لرائد هذا الاتجاه فى الأدب الحديث وهو ألان روب جرييه ، وعند صاحب هذا الرأى أن الكتاب لا يضع نظرية فى النقد ولا يشكل وجهة نظر وانما هو فى أسعد الحالات ملاحظات نقدية على أعماله وبعض أعمال الآخرين .

وأخيرا يجىء اللقاء الشهرى الذى نحدثك فيه عن الأديب العالمى ميجويل أنجل استورياس الذى حصل على جائزة نوبل للأداب عن هذا العام ، ثم عن المخرج السينمائى الفرنسى فرانسوا تريفو صاحب فيلم « ٤٥١ فهرنهيت » ، ثم عن الأديب الجزائرى الشــهير مولود معمرى ، ثم عن « رائحة الدم » وهى مجموعة قصص الأديب المعروف مصطفى محمود ، وأخيرا عن الشاعرين المحدثين عبد القادر حميدة وأحمد سويلم فى ديوان الأول « أحلام الزورق الغريق » وفى ديوان « الطريق والقلب الحائر » للشاعر الآخر .



تيارات فلسفية

قرصنة فى بحر الثقافة







لم أكد اصدق سمعى ، حين أخذ صديقى عالم الآثار المصرية يقرأ لى نصا قديما من لفائفه البردية ، كتبه كاتبه فيما يقرب من القرن الحادى عشر قبل الميلاد ، ليصف به **حياة الثقافة والمثقفين فى عصره ، وصفا لو أزلت منه** أسماء الأعلام ومعالم الأحداث ، لتضع مكانها أسماء المعاصرين وأحداثهم ، لظننته قد كتب عن عصرنا الراهن هذا بعلمائه وادبائه ؛ نعم ، لم اكد أصدق سمعى ـ لأننى وقد كنت أعلم ان خصائص الشعوب تخترق حجاب الزمن ، فتصل حاضر الشعب بماضيه ـ لم أكن اعلم ، مع ذلك ، أن هذه الخصائص العنيدة المكافحة فى سبيل بقائها تمتد رقعتها وتتسع لتشمل صفات كنت أحسبها من التوافه التى تظهر وتختفى مرهونة بظروفها ؛ فليس عجيبا أن يجىء الأحفاد أشباها لأجدادهم فى احتفالات الميلاد وفى شعائر الموت ، لأن هذه أمور موصولة بشرايين الحياة نفسها ؛

دكتور زكى نجيب محمود

أما أن يتشابه أولئك بهؤلاء فى الطرق التى يتخاطف بها العلماء والأدباء ثمرات جهودهم ، **بحيث يكون الحاصدون أناسا غير الزارعين ،** فذلك حقا هو موضع العجب ؛ لأنه من التوافه التى لم يكن ليجدر بالزمن الوقور الجليل ، أن يحفظها ويصونها لتنتقل على ظهور الأجيال من الجد الى الحفيد .

وكاتب البردية التى اخذ صديقى عالم الآثار يفك لى رموزها ، هو كاهن من معبد آمون فى مدينة طيبة ، والظاهر أنه كان ذا مكانة مرموقة بين كهنة المعبد ، لأنه يتحدث حديث الواثق بنفسه ، تسرى فى كلماته رنة العظماء حين يتحدثون الى من يصغرونهم منزلة وقدرا ؛ اسمه — فيما أذكر — **حريحور** أو ما يجرى مجرى هذا الاسم فى الوزن والنغمة ؛ وقد بدأ رسالته هذه بذكر المكان الذى خطها فيه ، فاذا هو قد كتبها فى مركب اقلع به من طيبة الى مصر السفلى ، اذ هو فى طريقه الى البحر الكبير ، قاصدا الى **بيبلوس** على الشاطىء اللبنانى ، فى مهمة لم يفصح عنها .

اخذ الكاتب يدون تفصيلات من حياته اليومية : ماذا كان يأكل وأين ترسو به السفينة ، وكيف يعترك النوتية آنا ويسمرون فى صفاء آنا ؛ ثم انتقل الى تسجيل ما اراد تسجيله ليروى لنا عن معركة كلامية دارت بينه وبين كاتب قليل الشأن ، كان لا يزال من السلم الكهنوتى فى أدنى درجاته ، ومع ذلك اجترأ هذا الصغير على مجادلة **حريحور** الذى كان يعلوه فى مراتب الكهنة بدرجات كثيرة .

ففى أمسية مقمرة من أماسى طيبة الجميلة فى شهر يقع فى مستهل الصيف ، كان حريحور — وهو كاتب البردية يروى فيها عن نفسه — جالسا فى بهو مكشوف من أبهاء المعبد ، واذا بشبح انسانى يقترب منه فى سكون خاشع ، حتى

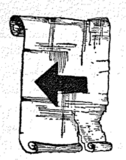
اذا ما واجهه استأذن فى الجلوس لأن عنده أمرا يريد أن ينفضه عن نفسه ليستريح ؛ وما هـــو الا أن أشار له الكاهن الشيخ ليأذن بجلوسه ، وينحنى تجاهه انحناءة خفيفة ليسمع ، فطفق الكاهن الشاب ــ ولم يذكر لنا اسمه من أول البردية الى آخرها ، مكتفيا بالاشــارة اليه اشارات لا تخلو من معانى التصغير والتحقير ــ طفق الكاهن الشاب ، فى لعثمة أول الأمر وفى طلاقة بعد ذلك ، طفق يشكو من أن حريحور قد نسب **الى نفسه قصيدة من الشعر** ، وتلاها على ملأ من الناس وكأنها من صنعه ، فلم يشأ الشاب ــ وهو ناظم القصيدة الأصيل ــ لم يشأ أن يعترضه أمام الناس ، وها هو ذا قد جاء اليه ليطلب منه أن يصحح للناس هذا الخطأ ، وهو خطأ لابد ان يكون قد وقع سهوا من الكاهن العظيم .

ويروى لنا حريحور كيف صعق لهذه الجرأة النــادرة من صغير مغمــور يواجه بها عظيما مشهورا ؛ وحاول أن يفهمه بأن الملكية فى ثمار الفكر هى للجماعة لا للفرد ، على أن **يظفر بفوائدها أطول الناس ذراعا وأجهرهم صــوتا وأرفعهم منبرا** ؛ فأقل شىء فى مجال الفكر هو أن تخلق الفكرة وتبدعها ، أما الأهمية كلها فانما تكون لمن استطاع أن ينشرها ويذيعها ؛ هب انك يا بنى قد تركت لقصيدتك ، لا تجد اللسان البليغ الذى ينشدها للناس ، فما قيمتك عندئذ وما قيمة قصيدتك هذه ؟ وهنا أراد الكاهن الشاب ان يقول شيئا ، لكن الكاهن العظيم قد ضاق به صدرا فنهره وطرده من المعبد .

ولقد بدأ حريحور فى برديته بذكر هــذه الحــادثة ، لا لأن لها عنده خطرا فى ذاتها ، بل ليستهل بها حديثا يريد أن يثبته ، لعــله يرسى به للأجيال القادمة أصولا ومبادىء تكون هى العماد كلما أشكل عليهم أمر فى أخلاقية العلم والأدب .

ففى شريعتنا **ــ هكذا كتب حريحــور ــ** لا تقتصر البلاغة على الكلام المنطوق ، بل هى صفة تصف الصمت قبل ان تصف الكلام ؛ فالصمت عندنا ابلغ وأفصح ؛ لكن الصــامت البليغ ليس هو كل صامت ، والا لجاز أن نصف بالبلاغة جلاميد الصخر وصم الجبال ، وانما تكون البلاغة للصمت عنــد وجهاء القــوم وعظمائهم دون السفلة منهم والسوقة والرعاع ؛ فاظفر لنفسك أولا بمقعد كبير وثير ، تحيط به الحاشية الخادمة المطيعة ، قبل أن يحل لك أن تسلك فى زمرة **أصحاب الصمت البليغ** ؛ وينتج عن هذا المبدأ الأول مبدأ ثان ، وهو أن الأديب لا يشترط فيه أن يقول أدبا أو أن يكتب أدبا ، لأن شريعتنا تعطى الصــدارة فى دنيا الأدب لمن كسب لنفسه البلاغة الصامتة ؛ فلا يسأل أديب عن أدبه الا اذا كان أديبا ناشئا صغيرا ، أما ذو الجاه العظيم فهو أديب بسحنته وملامحه وطريقة قيامه وقعوده ؛ وهاكم تاريخنا الأدبى كله شاهد على صدق ما أزعم ، فكلما علا الأديب وصعد ، قل انتاجه حتى اذا ما بلغ قمة المجد كان انتاجه صفرا ؛ وسر فى هــذا المنطق الى نهايته ، تجد أن العلو والصــعود ــ كعروش الأباطرة والملوك ــ قد تجىء أصحابها بالوراثة لا ببذل الجهود ، فحين يكون الأديب ــ فى ملتنا ــ أديبا أصــيلا عريقا ، نعفيه من قــول الأدب وكتابته ، فلغيره من الصغار العاملين أن يكتب وأن يقول ، وله هو الريادة والقيادة ، فأنى له بطول الزمن الذى يسع أن ينتج الأدب وان يرود ويقود فى آن معا ؟ انه أما هذه واما تلك ، ولا جمع بين الضدين فى أمثال هذه الأمور .





ان هذا الكاهن الصـــغير حين اجترأ على بذاءته فى سكون المعبد وجلاله ، قد فاته ما قد خطته الأقدار للناس من حظوظ ، فالمرضى عنهم ان يعيشوا فى رفعة ونعيم ، وأما المغضوب عليهم فلزام أن يعملوا كادحين ؛ وهذا مبدأ حكيم مهما اختلف مجال التطبيق ، **فاذا كان فلاح الأرض يزرعها وصاحب السيادة يأكل الزرع ، فكذلك على صغار الناس فى دنيا الفكر والأدب أن يكتبوا وينظموا ، ليكون الحصاد من نصيب الكبار** ، تلك هى عدالة السماء التى لا تنحرف عن الجـــادة ولا تجور .

وهنا ينتقل حريحور ليضرب المثل بالتجارة والقرصنة ، قائلا فى يقين من لا تخالجه خلجة شك واحدة ، ان التجار هم الذين يجوبون البحار بتجارتهم التى اشتروها بالمال ، وأرادوا من ورائها الربح بالكد والكدح والعرق ، لكن فوق هـــذه الطبقة طبقة أعلى وأرفع ــ اذا قيست الأوضاع بمقاييس السماء العادلة ــ واعنى فئة القراصنة ، الذين لا يطلب منهم الا شىء من مهارة وبراعة ، **فيعلمون كيف يباغتـــون وأن ؟ لتكون ثروات** التجار من نصيبهم هم حقا مشروعا حــلالا ؛ ويتعجب حريحور ممن يأنفون من تطبيق أصول القرصنة ومبادئها على دنيـــا الفكر والثقافة ؛ فماذا يمنع أن تفكر أنت وأسعد أنا ؟ ماذا يمنع أن تشقى أنت وأنعم أنا ؟ **ماذا يمنع أن تهيىء أنت** الطعام لآكل أنا ؟ تلك هى سنة الله فى خلقه ، لا فرق عندها بين زراعة وتجارة وثقـــافة ؛ **أليست الأرض مليئة بمن يعملون ولا يأكلون ، والى جوارهم من يأكلون ولا يعملون ؟** اذن فهذه قســـمة واجبة معقولة ، كائنا من كان العاملون والآكلون .

ألا انها لبدعة وضلالة من هؤلاء الصغار أن يستنوا للأشياء طبائع غير ما أراد لها الله من طبائع ؛ هى بدعة وضلالة ينبغى وأدها فى مهدها قبل أن يستفحل أمرها ، وتلك هى أن يظن الكاتب أو العالم أو الفنان أن ثمرة جهده عائدة عليه بجاه وسلطان ! من هو الفنان الذى نحت فى الجبل هيكلا وشاد فوق الأرض معبدا ؟ من هو النحات الذى نحت التماثيل واقام المسلات ؟ من هو الكاتب الذى انشأ كتاب الموتى ؟ من هو العالم الذى حسب الحساب بأرقامه عندما شيد الهرم ؟ هل سمع بأسمائهم أحد ؟ لكن الأســماء المسموعة هى أسماء الملوك والأمراء الذين من أجلهم أقيمت الهياكل والمعـــابد ، ونصبت المسلات ، ونحتت التماثيل ؛ ومن أجلهم انشئت الترانيم لتنشد لأرواحهم وهى فى الطريق الى دار الخلود ؛ فمن ذا الذى خدع ذلك الكاهن الشاعر ، فأوهمه بأنه ما دام هو الذى نظم الشعر فمن حقه أن ينعم هو بالثمرة والعائد ؟ ان قسمته فى اللوح المحفوظ هى أن ينظم الشعر ، وقسمتنا نحن القادة الرواد هى أن نوجهه كيف شئنا ، وأن نضعه أين شـــئنا ، وأن تكون القطـــوف نصيبنا ؛ لقد خرجت الفراشة الجميلة المزهوة بألوانها وزخارفها من دودة حقيرة ، فهل يحق لهذه الدودة أن تقاسم الفراشة زينتها وزخرفها ؟

ان هؤلاء العاملين الصغار عليهم تحميـــل السفن بأثقالها ، ولنا نحن الكبار حق القرصنة لنأخذ الأحمـــال معبأة مجهزة ؛ **وبالقرصـــنة ــ لا بالتجارة ــ** بنيت دول وأقيمت عروش ؛ نحن الغزاة الفاتحون وهم الأسلاب ؛ فهل سمعتم بغزاة يقاولون ويفاوضون ويقاسمون بالقسطاس؟ ألا ترون الغزاة ينقضون على الفرائس انقضاضا ، **فتكون لهم الغنيمة ، وللفرائس الذل والهزيمة ؟**



ان ثمرات التين الناضجة تكون لها الحلاوة كلها ، صنعت لها ولم تصنعها لنفسها ؛ صنعتها لها الجذور والجذوع والأوراق والفروع ، فهل نقول في نهاية الأمر انها حلاوة التين ، أو ترانا ننسب الحلاوة الى صانعيها ؟ الا فليعلم هؤلاء الصفار أن الكتاب يكتبون والملوك يوقعون ، وتلك هي الحياة كما أراد لها الله أن تكون على الكوكب الأرضي ، **فعلى الناقمين الثائرين أن يرحلوا — اذا استطاعوا — الى كوكب غير هذا الكوكب ، ليلتمسوا لأنفسهم أوضاعا جديدة ترتب على أساس الجهد المبذول ، لا على أساس الأبهة ذات الطنين .**

لقد أكثرت من كلمة ((**الصفار**)) واخشى أن ينصرف اللفظ الى صغار العمر ، بحيث يظن أن القسمة في شريعتنا هي قسمة بين صغار الأعمار وكبارها ؛ فقد أردت بالصفار صفار الوزن والحيز ، اذ قد تكون صغير السن لكنك ذو حيز ضخم ووزن ثقيل ، كما قد تكون كبير السن لكنك خفيف تافه ضئيل .

فلما بلغ صديقي عالم الآثار من برديته هذا المدى ، وجدها مهراة مخرقة مطموسة المعالم بفعل الزمن ؛ فأخذ يلفها بسبابتيه في رفق ، الى ان ظهر منها جزء آخر تسهل قراءته ، فاستأنف القراءة ، فاذا الكاتب قد دخل في روايات يرويها عن أشخاص عرفهم أو سمع عنهم ، ليؤيد بأخبارهم صدق مبادئه ؛ فكم من عامل مرهق ذهبت جهوده عرقا على جبينه ، وتيجانا على جباه الآخرين ، وكم من رجل جاءه المجد منحة سماوية لم يبذل في سبيله ساعة من عمل .

اخذ حريحور في برديته يروى عن مجلس الكهنوت في مدينته طيبة ، ويستعرض تواريخ اعضائه ، ليطمئن الى سلامة حكمه وسداد حكمته ؛ فهذا عضو من ابرز اعضائه منزلة وأعلاهم مكانة ، ماذا عنده الا مقدرته الفائقة في اختيار اماكن الجلوس كلما اقيم للناس حفل في هيكل او معبد ؟ انه يجيء الى المكان مبكرا ، ويقف عند الباب لحظة ، يتلفت فيها يمنة ويسرة والى أمام ، وبحدسه الصادق يعرف أين مكان الكاهن الأعظم ليختار هو اقرب المقاعد الى حضرته ونظرته ، بحيث يصبح على يقين من أن نظرة واحدة من نظرات الكاهن الأعظم لن تضيع عليه سدى ، وان الكاهن الأعظم ليعجبه من رعيته مثل هذه البصيرة النافذة والاختيار المتروى ، فهل يسعه عند تعيين الحاشية الا ان يجعل صاحبنا هذا في مقدمة التابعين ، **فما ان يجلس على كرسى الحاشية حتى تخلع عليه أردية العلم والفقه ، علم الدنيا وفقه الدين** ؛ وان حريحور ليروى عن صاحبه هذا ليبين للناس صدق الحكمة القائلة ان المرء حيث يضع نفسه ؛ فضع نفسك على مقاعد الرئاسة تكن رئيسا ، وعلى مقاعد العلماء تكن عليما ، وعلى مقاعد الأدباء تكن اديبا ؛ فهل شهدتم حقيقة أوضح من هذه الحقيقة وأجلى ؟

ولست أدرى لماذا لم يذكر لنا حريحور اسم صاحبه ذاك ، أو لعله قد ذكره في الجزء الذى أصابه الزمن بالطمس والمحو ؛ وأقول ذلك لأنه انتقل في حديثه الى الرواية عن عضو آخر في مجلس الكهنوت ، قال ان اسمه **أميناتون** سلك طريقه الى المجلس عن طريق المريدين والأتباع ؛ فالطريقة هنا هي عكس الطريقة الأولى ؛ كانت الطريقة الأولى هي أن تختار لنفسك ان تكون تابعا ، وكل ما في الأمر أن تحسن اختيار الرائد المتبوع ؛ **أما هذه الطريقة الثانية فهي أن تختار لنفسك أن تكون رائدا متبوعا ، ثم تعرف كيف تجمع حولك الأتباع** ؛ لأنه اذا كثر الأتباع وازدحموا وملأوا الهواء بضجيجهم ، كانت الحصيلة المؤكدة المحتومة ، هي أن يقول الكاهن الأعظم لنفسه : ان لهذا الرجل لقدرا عظيما في دنيا الفكر والأدب والعلم والفن ، فهاتوه في مجلسنا عضوا ليشرف المجلس بوجوده .

وينتقل الراوية الى عضو ثالث ، يقول ان اسمه **حبحوت** ، قد سلك الى المجلس طريقا ثالثا ، فلا هو اتبع احدا ولا استتبع أحدا ، انما طريقته اشبه ما تكون بعالم السيمياء الذى يحيل النحاس ذهبا ، فلا تدرى كيف يغرى صغار الكتاب بأن يقدموا اليه أعمالهم ليهديهم في أمرها سبيل الصواب ، فتقع عيناه الماهرتان المدربتان على ما يصلح من هذه الأعمال للصهر في معمله ، فتراه يخفيها عن أصحابها في جب معتم ، ويماطل **أصحابها ويماطل ، ثم يفعل النسيان فعله ، فاذا** هو يخرجها من محابسها لينشرها في الناس ملكا له حلالا ؛ ولست أرى في ذلك شيئا من الظلم على أحد ، لأن العبرة بمن استطاع أن يطالع



الناس فى نور الشمس ، لا بمن أخفى عمله فى ستر الظلام .

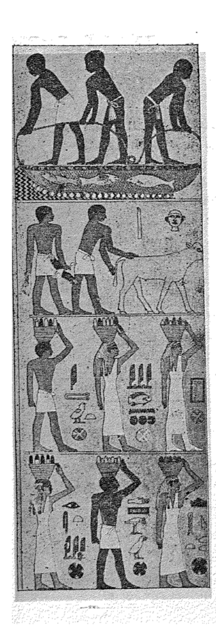
وعلى ذكر الظلام وستره ، نقول ان القراصنة لم يكونوا دائما ممن يباغتون السفن فى وضح النهار ، بل منهم — ولعل هؤلاء أعتاهم — من يفضلون التسلل الى مدن الشواطىء فى عتمة الليل ، ينهبون ويأسرون ، ويخرجون بالغنائم والسبايا ، وما يزال الليل « منشور النوائب » ؛ وعندنا فى مدينة طيبة ، ومن أعضاء مجلس الكهنوت أنفسهم ، قراصنة الليل وقراصنة النهار ، كل فى مجال تخصصه يجول ويصول .

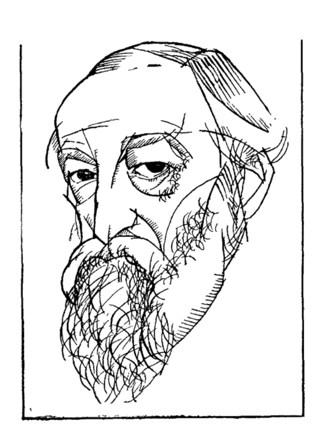
ويمضى حريحور فى برديته مصورا لنماذج القراصنة فى بحر الثقافة على عهده ، فيلفت انظارنا الى قرصان يأبى عليه ضميره الحى أن يبقى السلعة المنهوبة على شكلها ، لأنه يرى فى ذلك خروجا على مبادىء الأخلاق ، فتراه يعمد الى تشويهها لتختفى ملامحها ، كلها أو بعضها ، لعل ذلك أن يكون له شفيعا وأعسر مشكلة تصادف هذه الطائفة المهذبة من القراصنة ، أن السلعة المنهوبة المراد تغييرها ، كثيرا ما تكون مفرطة فى حيويتها ، حتى لتراها كلما مسها ازميل التشويه ، اختلجت فى يد القرصان العامل فيها بازميله ، وطفقت تنتفض هنا وتتلوى هناك ، حتى يتركها قرصانها وعلى جسدها ملامحها الأولى ، يعرفها بها أصدقاؤها القدامى اذا ما صادفتهم فى بعض الطريق .

على أن أبرع القراصنة جميعا فى دنيا الفكر والأدب ، جماعة شأنها عجب من عجب ، لأن الواحد منها لا يجاهد ولا يسعى ، ان له طريقة عجيبة فى اصطناع السحنة التى تشع هيبة ووقارا ؛ انه لا يمالىء احدا ولا يدع احدا يمالئه ؛ انه لا ينهب شيئا من بر أو من بحر ؛ انه فى جلسته الوقورة الهادئة ، أو فى مشيته البطيئة الثابتة ، أو فى نبرات حديثه الواضحة المتانية ، يجذب الأضواء ويعكسها رائعة وضاحة ؛ **كما يتلقى القمر ضوء الشمس فيعكسه** ، فيروع الناس بجماله ؛ هل يجوز لأحد ان ينكر على القمر روعة ضيائه لكون هذا الضياء منعكسا على سطحه الظاهر ، وليس منبثقا من فطرته وطويته ؟ كذلك قل فى هذا النوع الجليل من قراصنة الفكر والأدب ؛ لا يجرؤ مجترىء أن يسأل عنهم ماذا قدمت للناس رءوسهم وبأى شىء جرت أقلامهم ؛ واذا سأل سائل مثل هذا السؤال عن أحدهم ، كان هو الحقيق عند القوم باللعنة ؛ وان هذه الطائفة من القراصنة غالبا ما تكون لهم الريادة والقيادة ، مؤهلهم الوقار الجاد ، وشهادتهم الرصانة الرزينة ؛ ولا عجب — اذن — أن يكون معظم أعضاء المجلس الكهنوتى فى طيبة من هذا الصنف النفيس .

ومرة أخرى بلغ صديقى عالم الآثار من برديته موضعا نال منه الزمن بالبلى ، فهتكت فيه الأسطر ومحيت الكلمات ؛ فنظر الى صديقى ونظرت اليه ، وتوقع كل منا أن يسمع من زميله شيئا ، ودام هذا الصمت المتعجب لحظة ، لفظت أنا بعدها زفرة المبهوت لما سمع ، فسألنى صديقى : ماذا ترى ؟ فقلت : ما أراك الا رامزا أوضح الرمز بماض غابر الى حاضر مشهود .

زكى نجيب محمود



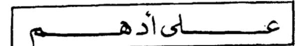


صمويل الكسندر و فلسفة الجمال

- الطريقة التى اتبعها الكسندر فى تناول مشكلات الفن والجمال هى الطريقة التى سار عليها فى تناول سائر المشكلات الفلسفية ، وهى الطريقة التجريبية التى تنتقل من مشاهدة الحقائق الواقعة الى التعليمات العريضة ، وتعود منها الى الجزئيات التى تثبتها .

- تختلف واقعية الكسندر عن المادية الجدلية ، ولكنه يتفق مع أتباع المادية الجدلية فى مسالتين جوهريتين ، المسالة الأولى أن العقل يشترك مع المادة فى خلق الجمال ، والمسالة الثانية التى يتفق فيها الكسندر مع المادية الماركسية هى الاتجاه العلمى .

- ليس العمل الفنى فى راى الكسندر حدسا يلمع فى عقل الفنان فحسب ، وانما هو حدس يتجلى كذلك فى المادة التى يستعملها من كلمات أو الوان أو احجار .



ناحيتان من نواحى الفلسفة لم يظفرا من عناية الفلاسفة البريطانيين بمثل ما ظفرا به من عناية اكثر الفلاسفة الألمان ، وهاتان الناحيتان هما **فلسفة الجمال وفلسفة التاريخ** ، وربما كان للنزعة المثالية التى غلبت على التفكير الألمانى منذ العهد الرومانتيكى والنزعة التجريبية الغالبة على الفلسفة البريطانية اثر فى ذلك .

ومهما يكن من الأمر فان من الفلاسفة البريطانيين القلائل الذين عنوا بمشكلات الفن وفلسفة الجمال الفيلسوف **صمويل الكسندر** الذى اشتهر أمره ، وعلت مكانته ، فى الثلث الأول من القرن العشرين .

وقد ولد فى مدينة سدنى باستراليا سنة ١٨٥٥ ، وتخرج من جامعة ملبورن ، ثم من **جامعة اكسفورد** حيث اشتهر بالذكاء والألمعية ، وأحرز الكثير من الجوائز التقديرية ، ودرس **بجامعة اكسفورد** اللغات القديمة والرياضة والفلسفة ، ثم كان أستاذا للفلسفة فى جامعة مانشستر حتى أحيل الى المعاش فى سنة ١٩٢٤ ، والقى فى خلال ذلك الكثير من المحاضرات ، وألف مجموعة من الكتب القيمة ، اكثرها دلالة على اتجاهاته الفلسفية وتعبيرا عن وجهة نظره كتابه المشهور **((المكان والزمان والالوهية))** ، وتوفى فى **١٣ من سبتمبر** سنة ١٩٣٨ ، وقد نعاه الأستاذ **مويرهد** لقراء مجلة **((الفلسفة))** وقال فى مستهل مقاله عنه لقد فقدنا بموته المفكر الذى **كان منذ وفاة برادلى سنة ١٩٢٤ كبير ممثلى الفلسفة البريطانية** ، وقد سر المدارس الفلسفية على ما بينها من وجوه الخلاف أن تشرفه باعتباره زعيمها ، وقد كان وثيق الصلة **ببرادلى** ، **ولكنه ذهب فى فلسفته مذهبا يناقض مذهب أستاذه برادلى فى ابتدائه ومنهجه ونتائجه الظاهرة))** .

بين الفلسفة والفن

وقد كان صمويل الكسندر من بناة المذاهب الفلسفية ، وهو كسائر أصحاب الأبنية الفلسفية يوجه أكبر عنايته الى مبحث الوجود أو الأنطولوجيا ، ولكنه فى المرحلة الأخيرة من مراحل حياته الفكرية شغل بفلسفة الجمال ، **ونشر طائفة من البحوث حول مشكلات الفن والجمال** ، أذكر منها بحثه عن العلاقة بين الفلسفة والفن ، وبحثه الضافى عن **الصلة بين العلم والفن** ، وبحثه الخاص بالشعر والنثر فى الفنون ، ومقاله عن **الحق والخير والجمال** ، وقد جمع هذه البحوث التى نشرت فى بعض المجلات الفلسفية والمحاضرات التى القاها فى موضوع الفن وفلسفته فى كتابه عن **((الجمال وأشكال اخرى للقيمة))** .

وصمويل الكسندر ولو انه لم يفرغ لفلسفة الفن الا فى المرحلة الأخيرة من حياته كما ذكرت الا أنه كان طوال حياته ذواقة للفن ، مولعا بالشعر ، كثير التردد على معارض الفن ومتاحفه ، وقد روى عنه **مويرهد** انه كان من عادته أن يلقى على مسامع أصدقائه مختارات من **أشعار شيلى** ، وكان واسع الاطلاع فى الأدب بوجه عام كثير القراءة للروايات والمسرحيات ، وكان يرصع كتاباته بشواهد تنم على حسن تذوقه ، وكثرة احاطته بالطرق الأدبية ، وهو شىء نادر فى التآليف الفلسفى ، وتبدو هذه النزعة الفنية فى أسلوبه المحكم وعباراته المشرقة ، ويعلل اللورد **لستويل** هذه النزعة الأدبية عند الكسندر بانه كان يرى الاتصال بالشخصيات الخيالية التى تبدو فى الروايات المسرحية أو الصور التى يصورها الرسام أو التماثيل التى ينحتها المثال أيسر من الاتصال بالأشخاص الأحياء ، وذلك بسبب **آفة الصمم التى ابتلى بها الرجل** ، ويميل الانسان الى أن يعتقد ان الكثير من المتعة التى افتقدها فى الاتصال بالأصدقاء وتبادل الحديث مع الأعزاء والأوداء قد وجدها فى عالم الخيال الفنى الرحيب الجناب المتعدد الألوان ، وان كان هذا الصمم قد حال بينه وبين الاستمتاع بالفن الذى عده **شوبنهاور** وغيره من الفلاسفة سيد الفنون ، وهو فن الموسيقى .

ولم يكن الكسندر مولعا بنوع خاص من أنواع الفنون ، أو متعصبا لمدرسة معينة من مدارس الفن القديم او الحديث ، أو مؤثرا لأسلوب من الأساليب المعروفة ، وانما كان تقديره الجمال واسع النطاق ، دائم التجدد ، لا يعتريه زهد أو ملال ، وقد لوحظ أن تعليقاته على فن الموسيقى قليلة ، وليس فيها أصالة أحكامه على ما كان يستطيع أن يراه بعينيه أو يقرؤه من الفنون وذلك من جراء آفة الصمم .

الواقعية والمادية الجدلية

والطريقة التى اتبعها الكسندر فى تناول مشكلات الفن والجمال هى الطريقة التى سار عليها فى تناول سائر المشكلات الفلسفية ، وهى **الطريقة التجريبية** التى تنتقل من مشاهدة الحقائق الواقعة الى التعميمات العريضة ، وتعود منها الى الجزئيات التى تدعمها وتثبتها .

وتختلف واقعية الكسندر عن المادية الجدلية ، ولكنه **يتفق مع أتباع المادية الجدلية فى مسألتين جوهريتين** ، والكثيرون ممن يكتبون فى فلسفة الفن يذهبون الى ان الجمال الفنى من خلق الخيال ، وهو ادعاء يرفضه الكسندر وينكره الماركسيون ، وعند الكسندر ان **العقل يشترك مع المادة فى خلق الجمال** ، والمسألة الثانية التى يتفق فيها الكسندر مع المادية الماركسية هى **الاتجاه العملى** ، فالكسندر وماركس ينظران الى المعرفة بوصفها جزءا من العمل فنحن نعرف خلال العمل وبطريق العمل ، وهنا تنتهى المشابهة بين المذهبين .

والعمل الذى يشير اليه الكسندر ليس هو النشاط الاجتماعى او النشاط الاقتصادى ، لأنه **لا** يرى لهذين الضربين من ضروب النشاط تأثيرا حاسما فى الخيال الخالق ، وانما النشاط الذى يشير اليه هنا هو **محاولة القوة الخالقة التعبير عن نفسها فى المادة ، سواء أكانت هذه المادة ألفاظا وكلمات أو أصباغا وألوانا أو رخاما أو صلصالا** ، وميزة هذا المذهب فى تناول الفن والأدب هى انه يعد المادة التى يستعملها الفنان ذات تأثير فى خلقه الفنى ، وحقيقة ان الفن تعبير ، ولكن ليس من الصواب أن يقال ان العمل الفنى يصنع أولا فى عقل الفنان ثم يبرزه بعد ذلك للعيان بطريقة تكنولوجية أكثر منها فنية ، والوسط الذى يعمل فيه الفنان ليعبر عن قوته الخالقة يدخل فى عملية الخلق ويؤثر فيها ، **فليس العمل الفنى فى رأى الكسندر حدسا يلمع فى عقل الفنان فحسب ، وانما هو حدس يتجلى كذلك فى المادة التى يستعملها من كلمات أو ألوان أو أحجار** ، وبطبيعة الحال لابد أن تكون هناك فى الطليعة نوبة الانفعال والاستثارة التى تستولى على الفنان ، ولكن ما يقرره الكسندر هو **ان المادة ليست وسطا منفعلا سلبيا** ، وانما هى كذلك لها دورها وتأثيرها ، فهى تختار وتعدل الأخيلة وطرائق التعبير ، ولا يستكمل التعبير استغلال امكانياته الا بعد استغلال امكانيات المادة كذلك ، فالكلمة المختارة فى احدى القصائد الشعرية قد توحى الى الشاعر استدعاء كلمات اخرى مناسبة لها ومتجاوبة معها ، ويجد الفنان نفسه مضطرا بحكم مادته الى تعديل أخيلته لتلائم الألفاظ المستوحاة التى فرضتها المادة اللفظية فى حالة الشعر ، أو التى قد تقتضيها ضرورة اللون او الصبغة فى حالة التصوير ، أو تستلزمها طبيعة نوع الرخام أو الحجر فى فن المعمار ، ويعلل الكسندر بذلك صعوبة نقل الشعر من لغة الى لغة أخرى لأن تغيير الوسط يستدعى تغيير الأخيلة .

الجمال بين الحق والخير

وقد اقتضت طريقة بحث صمويل الكسندر فى فلسفة الجمال أن يوازن بين الجمال وبين عضوى ثالوث القيم الآخرين ، وهما الحق والخير ، وذلك ليتبين المكان الصحيح لأبوتهم المشتركة فى نظام الأشياء ، وليحدد هل الجمال صفة بسيطة للأشياء الخارجية أو انه وليد العلاقة بينها وبين عقل الفنان ، وبحث القيم – الأكسيولوجيا وبحث الانطولوجى وبحث الأبستمولوجى من مسلتزمات بحوث الفلاسفة .

ولننظر فى تعريفه للقيمة ، فهو يعرفها قائلا « **ان القيمة فى أبسط معانيها وأبعدها عن التعقيد وأقلها اتجاها الى القصد هى العلاقة بين الأشياء التى بموجبها يشبع شىء رغبة أو حاجة الشىء الآخر** » ولما كانت الحاجات واشباعها والرغبات وتحقيقها كثيرة وماثلة فى كل زمان ومكان فهى من ثم منوعة ومتعددة ، ولذلك ليست القيم مسألة خاصة بالانسان وحده ، وقليل من التواضع ومجافاة التعصب كفيل باقناعنا بأن الكون لم يصنع ليكون مطابقا لحاجاتنا ورغباتنا ، وبأن انبل تطلعاتنا ليست سوى أحداث لها نظير ملحوظ فى المستويات العضوية واللاعضوية ، ووراء القيم الفلسفية القيم النفسية النابعة من حاجاتنا العضوية مثل الجوع والظمأ والحاجة الجنسية ، والقيم الاقتصادية الناشئة من العلاقة بين حاجاتنا المادية والعدد المحدود من السلع المادية ، والقيم الفريزية السائدة فى عالمى الحيوان والنبات .

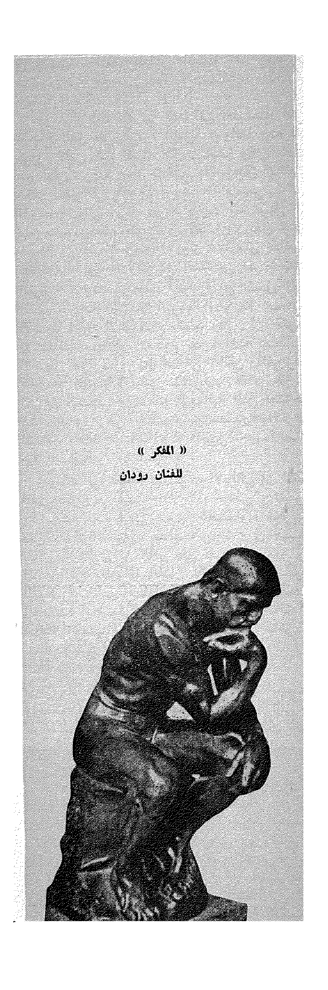
وعند الكسندر ان القيم فى المعنى الانسانى الأضيق هى اسمى واحدث انبثاقا من الكون المتغير تغيرا تطوريا ، واذا تعمقنا بحث القيم التى

تضفى الجلال على الشخصية فاننا سنجد انها تستمد تلك المزية من اشباعها لدوافع بعيدة الاعراق فى نفوسنا جميعا ، **فالجمال ـ كما يرى الكسندر ـ هو ما يشبع دافع البناء حينما يتجه اتجاها تامليا خالصا** ، والخير هو ما يشبع الحافز الاجتماعى أو حافز القطيع فى نفس الرجل الفاضل الخير ، والحق هو ما يروى الظمأ الى المعرفة وحب الاستطلاع عند العالم والفيلسوف .

واذا نظرنا من وجهة نظر الأهمية النسبية للعقل ومحيطه فى صنع القيمة فاننا نجد أن الفنون الجميلة التى يمزج فيها الفنان شخصيته بالمواد التى يتناولها تقف فى منتصف الطريق بين الخير والحق ، وفى العلم تعترض الحقائق الواقعة للطبيعة سبيلنا ، وتسيطر على العقل وتوجهه ، فى حين ان الفضيلة تتعلق بالدوافع ، وتستمد غذاءها من ينابيع الارادة ، ولكن هذه الفروق السطحية تحجب الذاتية المشتركة وراء ذلك ، لأن الحق هو الادراك العقلى للواقع ، ولذلك يشمل فى حدوده الخير والجمال وغير الخير والجمال مما يناقض القيم السامية أو لا يعبأ بها .

مصالحة بين الواقعية والمثالية

وربما كان من الطبيعى هنا أن يظن أن فيلسوفا واقعيا مثل الكسندر لابد أن يلحق الجمال باحدى الصفات الخارجية للأشياء ، ومعروف ان الفلاسفة يرون أن خصائص المادة أو كيفياتها نوعان ، **خصائص أولية** مثل الامتداد والشكل والحجم وما الى ذلك ، **وخصائص ثانوية** مثل اللون والرائحة والطعم ، وترى الغالبية أن الخصائص الثانوية تأثرات ذاتية أما الخصائص الأولية فهى ملازمة للمادة ، **ولكن الكسندر يرى أن الخصائص الأولية والخصائص الثانوية ملازمة للمادة وليست بحال تأثرات ذاتية ،** والفارق بينهما هو أن الكيفيات أو الخصائص الأولية مشتركة بين الأشياء لأن كل شىء له حجمه وامتداده فى حين أن الخصائص الثانوية تختلف باختلاف الأشياء وينفرد كل شىء بخصائص الثانوية المميزة له ، والجمال فى رأى الكسندر ليس خاصة ثالثة للأشياء مثل الحجم أو اللون أو الطعم وما الى ذلك من الصفات التى تملكها الأشياء ، فالجمال فى الوردة المزدهرة ليس من نوع الحجم أو اللون أو التركيب أو الرائحة ، وانما هو وليد اللقاء بين العقل والمادة ، ويقول الكسندر « **فى كل قيمة جانبان ، الذات المقومة والشىء الذى هو موضوع القيمة ،** والقيمة مستقرة فى **العلاقة بين الاثنين ولاتوجد مستقلة عن احدهما** » .



« المفكر »
للفنان رودان

وهذه المصالحة بين **الواقعية والمثالية** مكنت الكسندر من تفادى الوقوع فى اشراك النزعة الذاتية الخالصة ، وجنبته كذلك التورط فى الاستطيقا الموضوعية الساذجة ، وعند الكسندر انه ليس هناك جمال فى الكون دون أن يكون هناك عمل فنى وفنان ، والمناظر الطبيعية التى نمتدح ما بها من جمال انما نحن فى الواقع نمتدح ادراكنا الفنى ، والرجل العامى الذى لم تصقل مشاعره لا يرى فى الطبيعة أثرا لهذا الجمال الذى يضفيه عليها صاحب الاحساس المرهف والادراك الفنى .

ويقول الكسندر فى رسالته عن **« الجمال والطبيعة »** « هل الطبيعة نفسها تملك هذا الجمال الذى يسميه الفلاسفة الخاصة الثالثة ؟ هذا هو موضوع محاضرتى ، وجوابى على ذلك الذى سأعرضه هو انها لا تملك هذا الجمال **وان الطبيعة والأعمال الفنية تملك الجماد فى الحد الذى تكون فيه قد تحولت الى أعمال فنية »** ويمكن أن نستخلص من ذلك اننا جميعا فنانون الى حد ما حينما نتبين الجمال فى الريف أو فى منظر البحر او صورة السماء ، وليست علاقة الفن بالطبيعة علاقة محاكاة للأصل ، وحتى مصور المناظر الطبيعية لا يحاكى محاكاة حرفية المنظر الذى يصوره ، لأن خيال الفنان الخالق هو المصدر المشترك للجمال سواء فى الفنون الجميلة أو فى مشاهد الطبيعة .

جوهر التجربة الجمالية

والكتاب الذين تناولوا موضوع فلسفة الجمال لم يتفقوا على ما يجب أن يركزوا عليه اهتمامهم لكى يضعوا يدهم على جوهر تجربتنا للجمال ، فالفلاسفة فى الأغلب رأوا فى تقدير الجمال فى الفن أو الطبيعة كشفا مباشرا لحقيقة متسامية ، وحصر العلماء النفسيون جهدهم فى بحث صورة عقل المشاهد ، أما نقاد الفن ومؤرخو تاريخه الذين فكروا فى طبيعة الفن فقد عمدوا الى تحليل الانتاجات الفنية ، وميزة الكسندر انه لم يعتمد فى بحثه عن الجمال على الاستمتاع الذى يستشعره المشاهد وحده ، ولا على مادة الفن وحدها ، وانما اتجه الى عملية الانتاج الفنى ذاتها ممثلة فى اعمال الفنان الخلاق .

والعمل الفنى ولو انه متوقف على القدرة التكنيكية والمادة الخام المستعملة الا انه فى الوقت نفسه يلعب فيه الخيال والعواطف عند الفنان الدور الرئيسى ، ولما كانت هذه الحالة ظاهرة نفسية فلذلك لم يحجم عن دراستها دراسة علمية بمساعدة علم النفس ، ولم يتردد الكسندر فى الاستعانة بعلم النفس حينما كان يجد أنه سيكون عونا له على معالجة مشكلات الفلسفة الجمالية .

وقد **لوحظ أنه لم يعمد الى احياء فكرة ارجاع الفن الى غريزة اللعب ، وانما رده الى غريزة الميل الى البناء اذا تسامت وكان باعثها غير عملى** ، وعند العالم النفسى **ماكدوجال** ان الذى يحفز الطير الى بناء عشه ويدفع القندس ــ كلب الماء ــ الى البناء هو غريزة لا سبيل الى مقاومتها ، وهذه الغريزة فى الانسان لا تظل غريزة عمياء بل تصبح مبصرة ، ولو انها تظل خاضعة لمطالبه الحيوية ، والانتاج الصناعى ثمرة هذه الغريزة ، وتتحرر هذه الغريزة من العمل الممل لسد حاجات الانسان اليومية ، وتبدأ تعمل الأشياء لمجرد الاستمتاع بعملها ودون أن نفكر فى الاستفادة منها أو الانتفاع بها وبذلك يصبح الانسان فنانا ، وفى رسالته عن **« الفن والغريزة »** يقول « الموضوع الذى سأعرضه عليكم هو ان الدافع الجمالى والعاطفة الجمالية التى تصاحب هذا الدافع وهى جزء من مصدرهما غريزة البناء ، وهما هذا الدافع أو الغريزة حينما تصبح أولا انسانية وثانيا تأملية » .

وعند **كروتشه** الفيلسوف الايطالى ان العمل الفنى مكون من نسيج عقلى لأنه حدس أو تعبير ، وتضمينه مادة ليس سوى محاولة تجريبية ملائمة ، والكسندر يخالف كروتشه فى هذا الرأى ، ويرى ان الأمر على نقيض ذلك ، وان المادة التى يتناولها الفنان تأثر فى تصوره للموضوع الذى يحاول اخراجه ، وان نمو القصيدة أو انجاز الصورة يصاحب تلاوة الشاعر أبيات القصيدة وريشة المصور وهو ماض فى انجاز الصورة .

الناقد والعمل الفنى

وقد عنى الكسندر بالتفريق بين الجمال والعظمة ، فى الفنون ، وعنده ان العظمة تأتى من الموضوع ، فالرواية المسرحية يمكن أن تكون عظيمة وجميلة معا ، أما الزهرية الصينية او السجادة الفارسية فانها جميلة فحسب ، وقد استطاع كبار الشعراء مثل **دانتى وسوفوكليز وشيكسبير** أن يكشفوا لنا لغز الحياة والموت ، ويطلعونا على الصراع المحزن بين قوى الخير وقوى الشر فى هذا العالم ، وان يظهروا لنا بسحر لغتهم المعبرة عن عواطفهم المشبوبة كيف تستطيع الشجاعة ونبل النفس ان يتغلبا على فتور الأنانية التى تقعد بمعظم الناس وتغل ايديهم ، والشعراء من هذا القبيل مثل الأنبياء والواعظين المرشدين يحولون انظارنا عن الأشياء

الزائلة التافهة الى المستويات العالية والأعمال الباسقة ، ولم يعن الكثيرون ممن يكتبون فى فلسفة الجمال بتأكيد أهمية المحتوى العقلى فى الموضوعات الفنية ، ولكن غير غريب من فيلسوف أن يؤكد هذه الناحية ويعيرها التفاته وعنايته ، وبخاصة اذا كان هذا الفيلسوف من غواة الشعر ورواته .

ويرى الكسندر ان معيار الحكم على الأعمال الفنية بالرفض أو القبول بكل ما يتردد بين هذين القطبين من الظلال الدقيقة مرجعه الى نقاد الفن المدربين والعارفين الملمين والفنانين انفسهم ، وكلما اقتربت أحكامنا من أحكامهم أدركنا اننا من أصحاب الذوق السليم أو ان ذوقنا فى حاجة ماسة الى المزيد من الصقل والتدريب ، ولا يطمئن الكسندر الى كثرة اختلاف الأذواق فى التقدير الفنى ويعللها الى حد ما بنقص فى الحساسية الفنية ، وهو **شديد الميل الى فكرة أن الذوق قابل للتهذيب والتقويم ، وانه قد يتدهور وينحط اذا تركناه هملا** ولم نخصه بشىء من الرعاية والاصلاح ، وعنده ان قولهم ان ما نحبه فى الواقع ليس بحال من الأحوال دائما ما يجب أن نحبه ، من الكلمات الصادقة .

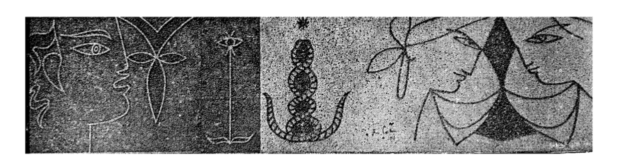
وترجع أهمية آراء الكسندر الى انه يؤكد مكانة المواد التى يستعملها الفنان فى صوغ طرقه الفنية وتسليمه بوجود العالم الخارجى وتنويهه بعملية الاتصال باعتبارها عاملا هاما فى حركة الانتاج الفنى ، وما دمنا نؤكد ضرورة هذا الاتصال فان الفن لا يمكن الاكتفاء باعتباره معبرا عن الاشباع الشخصى ، ولو كان الفن كذلك لما كان هناك ضرورة لهذا الاتصال ، واذا سلمنا بأن الاتصال بين الفنان ومجتمعه ضرورة اجتماعية أدركنا ان العمل الفنى لا يبرز فجأة من عقل الفنان ، ولابد له أن يمر بمراحل من المراجعة والتنقيح والتبديل والتعديل وقد يشمل ذلك الانحراف عن الخطة الأصلية التى تراءت للفنان فى أول الأمر أو تغييرها الى حد ما والمعروف ان



انجاز أى عمل فنى كامل يستغرق زمنا ويستلزم الكثير من الصقل والتهذيب ، ومن غير المحتمل ان أثرا فنيا مثل الملهاة الالهية للشاعر الكبير **دانتى** قد ظهر كما يمثله دانتى فى أول الأمر ، **وقد** استلزم انجاز فاوست سنوات طويلة من حياة الشاعر الكبير **جيتى** ، ولم تتم اشادة البناء الأثرى الفنى الهندى المعروف باسم تاج محل الا فى عشرين سنة .

الدافع الى الابداع الفنى

والدافع الفنى كما يرى الكسندر يبدأ عند الفنان بهذا الانفعال العاطفى أو العقلى ، وهذا الانفعال يثير خياله أو يحرك غريزة الانشاء والبناء التى تحاول التعبير عن نفسها فى عمل فنى ينقل الى المجتمع ما أحسه وتخيله ، وتتوقف ثمرة هذا الخيال الخلاق على المادة التى يختارها الفنان ويراها مناسبة لابراز عبقريته ، والتعبير عن قدرته الانشائية ، **ويلاحظ ان بعض المواد أكثر قابلية لبعض الموضوعات التى يتناولها الفنان من غيرها ، فالرسم والتصوير مثلا أكثر وضوحا من الموسيقى ، والموسيقى أكثر حركة**



من المعمار ، والشاعر النزاع الى التامل يؤثر الشعر الغنائى ، والشاعر الميال الى الحركة والعمل يختار الدراما .

وقد أخذ على الكسندر انه يعطى المادة اهمية اكثر مما تستحق ، مما جعله الى حد ما لا يوفى جانب القدرة الخالقة كل حقها من التقدير ، وحقيقة انه يسلم بأن الصورة غريبة عن المادة ، ولكن التوفيق بين رايه فى أن المادة تفرض أحكامها وبين ما يفرضه عليها الفنان لا يخلو من صعوبة ، ويكاد يتبين القارىء من خلال عباراته أن يرى ان انجازات الفنان مردها الى غريزة البناء والانشاء أكثر مما ترجع الى الحافز الخلاق ، وقد أشار فى كتاباته الى صعوبة نقل الشعر من لغة الى لغة أخرى ، وذكر ان المادة المستعملة فى الشعر وهى الألفاظ التى تعبر عن الشعر ليست واحدة فى اللغات ، واغفل الاشارة الى مسألة لها أهميتها البالغة وهى الحالة النفسية الفذة التى تلم بالشاعر حينما ينظم القصيدة ، فليس هناك ما يضمن قدرة المترجم على استحضار مثل هذه الحالة النفسية الفريدة ، والشاعر نفسه اذا حاول أن ينثر قصيدته بعد نظمها قد يقصر عن الأصل ولا يبلغ مستواه ، ولا نزاع فى ان ترجمة الشعر أكثر صعوبة من ترجمة الروايات أو المسرحيات التمثيلية ، وليس مرجع ذلك الى المادة التى اختارها الفنان وحدها ، وانما مرجع ذلك الى الميزة الشخصية التى يمتاز بها الشعر .

ولم يقره بعض نقاده على تفرقته بين العظمة والجمال فى الفن ، لأن التأثير الذى يحدثه الأثر الفنى فى نفوسنا مزيج من عوامل مختلفة ، وقولنا ان احدى القصائد عظيمة ولكنها ليست جميلة أو انها جميلة وليست عظيمة تفريق قد يحدث بلبلة فى التفكير ، ومهما تكن من قيمة لآراء صمويل الكسندر فى الفن وعملية الخلق الفنى فانها تلقى الكثير من الضوء فى موضوع تعارضت فيه الآراء وتناقضت المذاهب والنظريات برغم كثرة ما بذل فيه من جهد وظهر فيه من بحوث ، وهو والفيلسوف **بوزنكيت وكتولنجوود وسانتايانا** يعدون من أقدر من خاض الحجة وعالج مشكلاته فى الفترة التالية للحرب الكبرى الأولى من الكاتبين باللغة الانجليزية .

على ادهم

الشبح الكامن فى الآلة

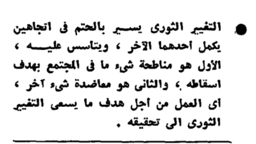
يوجه آرثر كويسلر اهتمامه فى كتاب « الشبح الكامن فى الآلة » الى ابراز العلاقة بين العقل والخيال ، ويبدو أن هدفه الأساسى هو رفض المدرسة السلوكية فى علم النفس ، ومن أجل التوصل الى هذا الهدف ينطلق المؤلف من فوق قاعدة علمية عريضة لا تقتصر على مجال تخصصه فحسب ، بل تتجاوزه بحيث تشتمل على النتائج الأخيرة التى توصلت اليها علوم الأحياء والنفس والأخلاق ووظائف الأعضاء ، ورغم اتساع هذه القاعدة وتعقدها ، فقد استطاع كويسلر أن ينجز مهمته فى هذا الكتاب بكفاءة تدعو الى الاعجاب .

والذى يخلص اليه كويسلر فى هذا الكتاب هو أن البيئة ليست هى العامل الوحيد الذى يشكل سلوك الانسان والحيوان على السواء ، بل هناك الى جوار ذلك سعى الكائن الحى بحثا عن مصادر الاثارة والحوافز بدلا من انتظارها ، وهو ما برهن الأخلاقيون عليه من قبل ؛ ويؤكد كويسلر أن النشاط الخلاق هو ما يعتمد فى تكوينه على الترابط القائم بين الظواهر المتفرقة ، وليس ما كان مجرد رد فعل لأحداث الواقع الخارجى .

ويعود كويسلر من جديد الى مناقشة فكرة السلوكيين القائلة بأن الانسان يمكنه أن يكون ذاتيا وموضوعيا فى وقت واحد ، ذلك لانه لا يمكن التغاضى عن الشبح الكامن فى الآلة الانسانية سواء كان اسمه « الانا » أو « الوعى » أو « الروح » . واخيرا يحاول كويسلر أن يشخص الانسان كمخلوق فريد فى نوعه ، فيذهب الى القول بأن الانسان ما هو الا نزوة بيولوجية خاطئة تحكمت فيها عملية الوراثة ، وما سيطرته على الطبيعة الا نتيجة للتطور الذى طرأ على عقله . ويشير كويسلر الى أن خيال الانسان ومقدرته على التجريد مكناه من القيام بانجازات عظيمة ، الا أن الانسان قد دفع ثمن ذلك غاليا ، اذ انفصل من غرائزه البدائية التى كانت توفر عليه الكثير .

ويرى كويسلر بعد هذا كله ان الحرب والتفجر السكانى هما أعظم الأخطار التى تهدد الجنس البشرى ، والغريب أننا اذا نظرنا الى الكائنات الاخرى فسنجد أن الحيوانات لا تشن حربا على حيواناتها من نفس فصيلتها ، كما أن الطبيعة تتحكم فى تنظيم نسلها عن طريق وسائل نبذها الانسان منذ وقت طويل . والاكثر غرابة رغم كل هذا هو تفاؤل كويسلر ، فرسالته فى الحياة مثل فورستر القصصى الانجليزى هى : « الدعوة الى سعادة الانسان عن طريق التواصل بين البشر » .





- التغيير الثورى يسير بالحتم فى اتجاهين يكمل أحدهما الآخر ، ويتاسس عليه ، الأول هو مناطحة شىء ما فى المجتمع بهدف اسقاطه ، والثانى هو معاضدة شىء آخر ، أى العمل من أجل هدف ما يسعى التغيير الثورى الى تحقيقه .

- ان أى كلام يقال عن ثورة عالمية تقودها أيديولوجية واحدة ، انما هو كلام غير علمى وغير موضوعى ، وان قطع أصحابه أنفاسهم ادعاء للعلمية والموضوعية .

- كان طبيعيا أن ينتج عن الحوار بين الفكر والواقع العربيين مثال القومية العربية التى يمكن أن تتبلور فى وحدة عربية شاملة .

الثورة والتغيير

عبد الفتاح العدوى

فى اعتقادى أنك لو سئلت : **ما هى الثورة ؟؟** لأجبت على الفور ، أو بعد تفكير يسير ، بأنها حركة تستهدف تغيير أوضاع المجتمع .

وقد ترى أن هذه الاجابة جامعة مانعة ، وأن سائلك لا يملك الا الموافقة والامتناع والسكوت . ولكنك قد تصادف سائلا ملحا ، دائب التفكير فى كل ما يقال ، فيسألك مرة ثانية : وما هى **الحركة** .. ؟؟ وما هو **التغيير** .. ؟؟

وعندئذ تتنبه الى أن **الحركة** فى هذا المجال لا يمكن أن تكون هى تلك التى تحدد بالمقاييس الرياضية المعروفة ؛ والى أن **التغيير** قد يكون كلمة واسعة مطاطة تعنى أشياء مختلفة فى المجالات المختلفة .

وقد ترى أنت نفسك مضطرا بالفعل الى أن تتساءل : ما هو ، حقا ، نوع **الحركة** ... ؟؟ أهى حركة العقل فى سعيه الدائب نحو الحقيقة ... ؟؟ أم هى حركة عسكرية قاهرة تسعى وراء فرض‌شخص أو فرض فكرة .. ؟؟ أم هى حركة تاريخية تنبثق من التدفق الطبيعى لموجات الأحداث فى محيط الزمن الزاخر الهادر ... ؟؟ أم تراها حركة اجتماعية نابعة من التفاعل الاجتماعى بين الافراد بعضهم وبعض ، وبينهم وبين الظروف المحيطة بهم والأشياء التى تحدث لهم ... ؟؟

ما هو التغيير

ثم **ما هو التغيير** ...؟؟ أهو تغيير فرد بفرد ...؟؟ أم تغيير وضع بوضع ... ؟؟ أم نظام حكم بنظام حكم آخر ... ؟؟ أم تراه تغييرا مطلقا للعلاقات الاجتماعية بين جميع الأفراد ..؟؟ ثم هل هو تغيير للعلاقة بين الافراد فى نطاق الدولة ، أم تغيير للعلاقة بين هذه الدولة وغيرها من الدول ...؟؟ وهل يكون التغيير جزئيا ، أى فى قطاع واحد من قطاعات المجتمع .. ؟؟ أم تغييرا كليا فى جميع القطاعات ...؟؟ وهل هو محدود بزمن معين ، أو مكان بذاته ، أم مطلق فى جميع الأزمنة والأماكن ... ؟؟ وأخيرا أهو **تغيير** نوعى ، أى فى نوع العلاقة والاشياء ؟؟ أم هو يا ترى كمى ، أى فى حجم هذه الأشياء وتلك العلاقة ... ؟؟ ثم ، لم لا يكون **كيفيا وكميا** معا ، وفى آن واحد ؟؟ .

وفى كلمة واحدة : **بماذا نقيس الحركة ..؟؟ وكيف نحكم على صلاحية التغيير .. ؟؟**

الحركة قد تعنى التراجع كما تعنى التقدم ، والتغيير قد يكون الى أحسن ، وقد يكون الى أسوأ . والتراجع يعنى العودة الى الماضى ، واجترار أساليبه ، والتقدم يعنى السعى الى المستقبل ضربا فى طرق كثيرة ... فهل التراجع فى حد ذاته شر يجب على الثورة أن تتنكبه وأن تحاذره ، وهل التقدم ، فى حد ذاته ، خير ؟؟ كيف نقول لا ، وكيف نقول نعم ... ؟؟ وما هو المقياس الذى نحكم به مطمئنين على أن هذا التغيير الى أسوأ ، أو أن ذاك الى أحسن .. ؟؟

أسئلة كثيرة متشعبة تصادف كل من يتصدى للبحث فى شئون الثورة والتغيير الذى ينجم عنها بالضرورة . ولسوف نحاول فى هذا المقال أن نجيب عن بعضها محاولين تفسير الحركة ، والقاء بعض الضوء على ماهية التغيير .

ما هى الحركة ؟

ونبدأ أولا بتسجيل ملاحظتين :

أولاهما أن الحركة قد تكون سريعة ومفاجئة كالثورة أو الانقلاب . وقد تكون بطيئة ، وعلى هوادة ، كالحركات الاصلاحية ذات النفس الطويل . وأيا كانت الأهداف التى يتوخاها التغيير ، فانه فى حالة الثورة والانقلاب يتم بسرعة تخطف الابصار ، وتلفت النظر . وأما فى حالة التطور ، أو الاصلاح البطىء ، فان الفرد العادى لا يكاد يلحظ ما يحدث فعلا من تغيير فى شئون الأفراد وأحوال المجتمع . ولئن كان ثمة من ملاحظات يجب اثباتها هنا درءا للخلط وسوء الفهم ، فهى تلك التى تتصل بالفرق بين الثورة والانقلاب . **فكل من الثورة والانقلاب يتسم حقيقة بطابع القفز السريع نحو التغيير ، ولكنهما يختلفان قطعا من حيث الطبيعة والهدف . فالانقلاب ياتى من « أعلى » ، أى من بين الطبقات الحاكمة نفسها حين تنتقض احدى فئاتها على الفئات الأخرى ، وتستأثر من دونها بالسلطة ؛ فى حين أن الثورة تأتى من « أسفل » ، أى من بين الجماهير وتعبيرا عن آمالها العريضة الواسعة .**

وثانيهما أننا نعتقد أن أفضل طريقة للحكم على الحركات ذات الاهداف المحددة هى أن يكون ذلك من خلال ما توصلت اليه من نتائج . فاذا كانت الثورة حركة تستهدف التغيير فان أفضل أسلوب لتقويمها انما يكون بالنظر الى نوع التغيير الذى استهدفته ، ومدى ما استطاعت أن تحققه منه . ومعنى ذلك ، بداهة ، هو أن اى بحث فى **« الثورة والتغيير »** انما يقتصر ، بحسب مفهومنا هذا ، على البحث فى معنى التغيير ذاته بحسبانه النتيجة المستهدفة من **الثورة** .

وبالطبع فاننا نسقط من هذا البحث أى كلام يمكن أن **يقال** عن حركتين هما : **« الانقلاب » و « التطور »** . ذلك بأن التطور ، أو الاصلاح البطىء ، وان كان ذا أثر بعيد الغور فى حياة الشعوب ، وعلى مختلف الحقب ، الا انه بالحق لا يشكل ظاهرة تاريخية ملفتة ، كما أن البحث فيه خارج عن نطاق هذا المقال . وأما الانقلاب فانه غالبا ما يكون ذا أهداف ضيقة محدودة ، يزيد من ضحالتها ، بطبيعة الحال ، أنه محكوم فى مساره بالتصارع العنيف بين الفئات ذات المصالح الشخصية المتناقضة ، والتى تحكم وتتحكم فى أقدار الجماهير ومسعاها الحر نحر ما تعتقد أنه مستقبل أفضل .

التغيير داخل المجتمع

ما هو التغيير اذن ... ؟؟ أو ، بعبارة أخرى ، ما الذى يمكن أن نفهمه حين نقول ان مجتمعا ما يتغير ... ؟؟

ثمة أفكار أساسية لابد من تسجيلها باديء ذى بدء لأنها فى رأينا بداهات يجب أن تنطلق منها مناقشتنا لماهيـــة التغيير ، وهى :

أولا : ان جميع المجتمعات الانسانية يعتورها ، بدرجة أو بأخرى ، نوع من الخلل فى التنظيم . والمجتمعات التى يمكن أن يقال عنها أنها براء من الخلل مجتمعات من نوعين متناقضين تماما : **أحدهما** مجتمع طوبى وهمى لا وجود له الا فى أخيلة أصـــحاب الأحلام والمثل . وهـــذا مجتمع **« فوق انسانى »** ـ ان جاز هذا التعبير ـ لأنه لا يوجـــد الا بطاقة لم تتح للطبيعة البشرية ، وبالتالى فانه مثال لا يمكن أن يقاس عليه فى محاولات التغيير وبناء المجتمعات الحديثة . **وثانيهما** مجتمع **«تحت انسانى»** ـ ان جاز هذا التعبير أيضا ـ ونقصد به ذلك المجتمع الذى تبنيه الحشرات الاجتماعية كالنمل أو النحل . فلو أنك شاهدت خليـــة للنحل ، أو مجموعة من النمل تجرى على حائط ، لرأيت نسقا بديعا من النظام المتقن الذى لا خلل فيه . وحتى اذا حدث هذا الخلل بفعل قوى خارجية معاكسة فان مجتمع النحل أو النمل يعود سيرته الأولى من الدقة والنظام بانتهاء ما قام به من رد فعل غير منظم ازاء قوة خارجيـــة غير متوقعة .

ثانيا : ان ما تعانيه المجتمعات الانســـانية من خلل يحفزها دائما الى نشدان التغيير سعيا وراء الأكمل والأتقن . ومن هنا فاننا يمكننا أن نقول ان الخلل والتغيير حالتان تسبق كل منهما الأخرى وتعقبها ، بمعنى أن التغيير يأتى بعـــد الخلل لانه نتاج الاحساس به ، ثم ان الخلل يعقب التغيير بالقطع لأن المجتمعات الانسانية لم تصل بعد ، ولن تصل أبدا ، الى حالة من الاتقان والدقة ينتفى فيها الخلل الذى يدعو الى المزيد ثم المزيد من التغيير ... وهلم جرا . فالتغيير الذى يأتى بعد خلل ما ، ونتيجة له ، ليس ، ولا يمكن أن يكون ، كلمة أخيرة فى سجل المجتمع الانسانى ، وانما هو مرحلة فى سلسلة من المراحل التى يعقب بعضها بعضا فى عملية حوارية تمضى بغير انقطاع بين الواقع الذى يعيشه الانســـان والمستقبل الذى يتصوره ويسعى الى ادراكه .

ثالثا : ولا يمنع هذا من وجود حالة شاذة ، ونادرة جدا ، تصاب فيها المجتمعات بالجمود والشلل ؛ وهى حالة تصيب المجتمع بعد خلل مزمن لم يستطع أن يتخلص منه بالتغيير المناسب . ولعل أفدح الأضرار التى تترتب على هذه الحالة تتمثل فى اضطراب شديد فى شخصيات الأفراد الذين يتكون منهم هـــذا المجتمع . وهذا الاضطراب هو ما يسميه علماء النفس بالكبت الذى ينشأ عادة من عدم التناسب بين الأهداف التى يتوخاها الأفراد والوسائل التى يتيحها المجتمع لتحقيق هذه الاهداف . وللكبت نتيجتان ضارتان بالنسبة للفرد وللمجتمع أيضا وبالتبعية :

احداهما : أن يفقد الفرد قدرته على الحركة الدقيقة المحسوبة ، لأنه يفقد بفعل الكبت قدرته على رؤية الأشياء فى حجمها الطبيعى . **وثانيهما** أن يتولد عنه انفجار عشوائى غير محسوب أيضا ، ولمثل هذا الانفجار آثار مدمرة وغير بنـــاءة .

رابعا : ان للخلل الاجتماعى دلالة أساسية وهى أن ثمة تناقضا فى المعايير الثقافية والسلوكية فى المجتمع . ومعنى هذا التناقض أن نظرات الأفراد الى الأشياء والأعمال تختلف بحيث يؤول الأمر الى انعدام وحدة الفكر ووحدة العمل ، مما يترتب عليه بالضرورة صعوبة التنبؤ بنوع التغيير المطلوب للقضاء على ما يكابده المجتمع من خلل .

خامسا : ان ثمة اختلافا واضحا ، وان وجب التأكيد عليه لأهميته ، بين الخلل الاجتماعى الذى يحفز الى تغيير أوضاع المجتمع ، وبين السلوك المنحرف الذى يمارسه بعض الأفراد . ففى الحالة الأولى تحس الغالبية الكبرى من أفراد المجتمع بأن شيئا ما يجب أن يتغير فى النظام الذى يسير عليه هذا المجتمع حتى تستقيم أموره ، وتجرى على سواء . بينما فى الحالة الثانية تحس هذه الغالبية بأن تصرفات بعض الأفراد انما هى تصرفات شاذة ومنحرفة عن المقاييس العامة التى أقرها المجتمع دستورا للتعامل بين أفراده . ومثل هذا الانحراف ليس الا اعوجاجا خلقيا يتطلب التقويم ، ولكنه لا يتطلب ثورة تغير أوضاع المجتمع أو تبدل مساره ، بل على العكس من ذلك تماما ، فان ما يتطلبه المجتمع فى حالة هذا الاعوجاج الخلقى انما هو مزيد من وسائل الحفز أو الردع حتى يتم الالتزام الجماعى بالمعايير الاجتماعية المتواضع عليها .

أبعاد التغيير الاجتماعى

والحقيقة المستخلصة من هـــذا كله أن التغيير الذى تستهدفه الثورة هو ، **أولا** عملية انسانية تضرب بجذورها فى أعمق أعماق المجتمع ، والا فانها تصبح حركة عائمة على السطح كاختلاجة الموج فوق المحيط العميق الهادر . وهو ، **ثانيا** ، لا يتم بمعزل عن سائر العناصر التى يتألف منها هذا الكون الفسيح بكل من فيه من ناس وما فيه من أشياء وعناصر . بل هو نتاج التفاعل الحى والخلاق بين هـــذه المركبات

الكونية كلها التى يتأثر بعضها ببعض ، والتى تتعاون الأخذ والعطاء بغير حساب ، وبغير حدود .

فالتغيير ، فى جوهره ، **تغيير اجتماعى** ، أى أنه يحدث فى مجتمع مكون من أفراد ؛ ولكن هذا التغيير لا يحدث ، اذ يحدث ، بمنأى عن العناصر الكونية المختلفة التى تترك بالقطع آثارها على هذا المجتمع . فنوع التغيير الذى يحدث ، مثلا ، فى منطقة جليدية غير نوع التغيير الذى يمكن أن يحدث فى منطقة استوائية . وبالمثل ، فان نوع التغيير الذى يحدث فى مجتمع مثقف هو بالتأكيد غير نوع التغيير الذى يمكن أن يحدث فى مجتمع آخر ترين عليه شوائب الجهل والتخلف الفكرى . ونوع التغيير الذى يحدث فى مجتمع يعيش على رقعة أرضية خصبة غير نوع التغيير الذى يمكن أن يحدث فى مجتمع يعيش فى صحراء قاحلة ... وهكذا .

وكذلك فان بعض التغيير الذى يحــدث قصير الأمد لا يدوم غير فترة قصيرة كتشكيل وزارة جديدة ، مثلا ، أو عقد مؤتمر ، أو ابرام معاهدة بين دولتين أو أكثر . ولكن بعضه الآخر بعيد المدى بدأ منذ مدة سحيقة ولا ترى له نهاية فى المستقبل المنظور ، كفكرة الدولة أو الايمان بالله ...

وبعض التغيير يبدو وكأنه يحدث بصفة دورية ، كاندلاع الحروب أو ظهور الديكتاتوريات على فترات متقطعــة فى التاريخ ؛ وبعضه الآخر يبدو كجملة اعتراضية بين تسلسل مطرد للاحداث كتجارة الرقيق أو التفرقة العنصرية ..

وعلى الرغم من تعدد التغيير من حيث النوع والديمومة ، فلابد أن ثمة جوهرا عاما له ، ولابد أن ثمة عناصر عامة مشتركة تتكون منها كل حركة اجتماعية ترمى الى تغيير الأوضاع السائدة . فما هو هذا الجوهر ، أو ما هى هذه العناصر المشتركة ... ؟؟

نبدأ بتعريف **الحركة الاجتماعية** ... ما هى ؟؟

يمكن أن يقال ان الحركة الاجتماعية توجد حيث توجد جماعة من الأفراد تنشط داخل مجتمع ما بهــدف كسب تأييده لممارسة أساليب جديدة من أجل تحقيق صالح عام أو اعلائه .

وهنا يجوز أن تتخذ الحركة الاجتماعية اتجاهين : **أولهما** الدعوة الى أسلوب جديد تماما لم يختبر قبل ذلك ، ولم تعركه التجربة ، **وثانيهما** الدعوة الى العودة الى احد الأساليب التى مورست فى الماضى ، وترى الحركة انهــا صالحة للحاضر وللمستقبل مع بعض التجـديد أو بعض التعديل .

وفى كلتا الحالتين فان الفكرة العامة الكامنة وراء التغيير المقصود تنبع من أن التجربة قد أثبتت عدم كفاءة الوسائل المتبعة حاليا لتحقيق الصالح العام ، كما تنبع من الاعتقاد فى كفاءة الوسائل التى سوف يأتى بها التغيير المقترح الذى تتبناه الحركة الاجتماعية .

ومن ذلك نرى أن للحركة الاجتماعية ــ أو على الأصح **للثورة** ما دمنا قد اتفقنا من قبل على قصر حديثنا فى هذا المقال على هذا النوع وحده من أنواع الحركات الاجتماعية ــ شرطين أساسيين : **أولهما أنها تستهدف احداث تغيير ما فى المجتمع** ، ان عن طريق اســتحياء بعض أساليب الماضى الصالحة ، أو عن طريق استحداث أساليب جديدة لم تعرفها التجربة . **ثانيهما أن يكون الهدف الاول والأخير من هذا التغيير هو تحقيق مصلحة مشتركة او اعلاء صالح عام .**

وتأسيسا على ذلك فان ثمة ألوانا من التغيير لا يمكن أن تكون من النوع الذى يحــدث **ثورة** ، وليست بالقطع هى المقصودة من كلمة التغيير الواردة فى التعريف الآنف . ومن أمثال ذلك التغيير الذى تجريه الحــكومة فى بعض القوانين الفرعية لأحدى المؤسسات أو الهيئات ، كقانون منح بدل طبيعة عمل ، مثلا ، لبعض فئـــات الموظفين ، أو اعفاء بعض الفئات الاخرى من أجر ركوب الســيارات العامة .. **وانما الشرط الأساسى للتغيير الثورى هوان يكون تغييرا عاما كليا يحدث على النطاق القومى كله ، وبجهد جماعى** ، بحيث يترك أثره الذى لا يخطئـــه النظر على المؤسسات الســـياسية والاقتصــــادية والثقافية والدينية والأخلاقية فى الدولة كلها ؛ وبحيث الا يكون الهدف من هذا التغيير هو مجرد الهدم ، واسقاط الأبنية القائمة ، بل اقامة مؤسسات بديلة يرى أنها أقمن بتحقيق الأهداف العامة المبتغاة .

وبعبـــارة أخرى ، **فان التغيير الثورى يسير بالحتم فى اتجاهين يكمل أحدهما الآخر ، ويتأسس عليه : الاتجاه الأول هو مناطحة شىء ما فى المجتمع بهدف اسقاطه واجتثاث أصوله ؛ والاتجاه الثانى هو معاضدة شىء آخر ، أى العمل من أجل هدف ما يسعى التغيير الثورى جاهدا** ، وبالظلف والناب ، لادراكه ، ولجعله حقيقة راسخة فى مجتمع ما بعد الثورة .

ونحن نسمى الاتجاه الأول **استغراقا فى الضدية** ، وهى الحالة التى تكون الثورة فيها مركزة الجهد من أجل العمل **ضد** شىء ما فى المجتمع القديم بقصد استئصاله ؛ كما نسمى الاتجاه الثانى **اســتغراقا فى المعية** ، وهى الحالة التى تستغرق الثورة فيها جهودها فى العمل **مع** شىء ما بقصد تثبيته وترسيخه فى مجتمع ما بعد الثورة .

الثورة بين الضدية والمعية

ولكن هل **الضدية والمعية** حالتان تتجاذبان الثورة بغير ضابط ، وبغير معيار ثابت يحدد هذه وتلك .. ؟؟

وهنا لابد من تقدير حقيقة انسانية عامة ، وهى أن رد الفعل الذى يقوم به أى فرد ازاء أى حدث يتوقف على نوع الأثر الذى يتركه هذا الحدث على القيم اللازمة لذلك الفرد ، سواء كانت هذه القيم معنوية أو مادية .. بمعنى أن رد الفعل يكون معاكسا بالضرورة اذا كان من شأن الحدث

أن يغير دخل الفرد أو مركزه أو مقاصده أو علاقاته بالآخرين أو ، على الجملة ، أى شىء آخر مما يدخل فى المركبات الحيوية لنظام حياته . وعكس ذلك تماما يحدث فى الحالة العكسية .

اذن فالثورة يتحدد مسارها بالضدية أو بالمعية بحسب القيم اللصيقة بحياة الأفراد فى المجتمع فحين تقف الثورة **ضد** شىء ما ، فلابد أن يشكل هذا الشىءخطرا على قيم ما فى المجتمع ، وتهديدا لها . وحين تقف الثورة « مع » شىء ما ، فلابد أن تمثل فى هذا الشىء فرصة مواتية لاعلاء بعض القيم الأخرى .

ذلك أساس عام ، وكأى أساس عام فانه لا يغنى الغناء كله ، لاسيما ونحن بصدد البحث فى الدقائق والأصول . فثمة سؤال هام جدا لا بد من الاجابة عليه حتى يطمئن الضمير الثورى ، وهو : قيم من تلك التى تحدد مسار الثورة حين تقف ضد شىء « ما » فى المجتمع ، وحين تقف مع شىء « ما » آخر .. ؟؟

ولا مراء البتة فى أن نجاح الثورة أو فشلها يتوقف تماما على نوع القيم التى تنحاز اليها ، أى على نوع التغيير الذى تتوخاه . ويتأسس على هذا بالبداهة أن نجاح الثورة مشروط بانحيازها للقيم التى تؤمن بها الغالبية المتأهبة لبذل كل جهد مطلوب من أجل اعلائها . ولابد من تحصل عدة ظروف يتحقق بها هذا الجهد الجماعى اللازم لانجاح الثورة ، نذكر منها ما يلى ، مع ملاحظة أننا نقتصر الحديث هنا على نجاح الثورة فى حالة الضدية فقط :

أولا : ان غالبية أفراد المجتمع يجب أن تتفق على رؤية واحدة بالنسبة للأحداث أو للأشياء التى يرى أنها تمثل تهديدا للقيم التى يدينون بها . وفى هذا افتراض واضح وهو أن تكون الأحداث أو الأشياء قد تركت آثارها الضارة على رقعة فسيحة من أرض المجتمع ، وأن تكون القيم المهددة سائدة فى هذه الرقعة .

ثانيا : لابد من وجود رأى عام ناضج ، أو أسلوب منظم للتوعية ، بحيث تتم استثارة المعارضة والاستنكار وردود الفعل العاطفية القوية ضد الأشياء والاحداث التى تهدد قيم الكثرة الكاثرة من أفراد المجتمع .

ثالثا : ان الثورة يجب أن تكون قادرة على تركيز السخط الشعبى على **مصدر عام** تعزى اليه جميع الأحداث والأشياء المعاكسة للقيم الاجتماعية والشخصية . فاذا كان الفقر يطحن الريف المصرى ، مثلا ، فلابد من أن تنجح الثورة فى تحديد المصدر الذى ترجع اليه هذه الحالة البائسة التعسة التى يعانى منها هذا القطاع الكبير من المجتمع . ونجاح الثورة فى تحديد مصدر البؤس والتعس مطلوب لتحقيق أمرين على الغاية القصوى من الأهمية : **أولهما** أن النجاح فى تشخيص الداء هو الخطوة الأساسية نحو وصف العلاج الناجع ، **وثانيهما** أن النجاح فى التشخيص يضمن بصورة عملية وأكيدة استثارة السخط الجماهيرى وتركيزه بحيث تسهل بعد ذلك عملية تقويض المؤسسات القديمة ، واستبدالها بمؤسسات أخرى جديدة .

أيديولوجية الثورة

هذا عن الظروف اللازم توافرها حتى تنجح الثورة فى حالة الضدية ، أى حالة الوقوف ضد شىء أو أشياء فى المجتمع بقصد اقتلاعها واستئصالها . فماذا عن الحالة الأخرى التى تحدثنا عنها آنفا ، أعنى حالة المعية ، أى وقوف الثورة مع شىء آخر أو أشياء أخر بقصد ترسيخها فى مجتمع ما بعد الثورة ، وجعلها احدى حقائقه الركينة الثابتة .. ؟؟

فلا يكفى بالطبع أن تقف الثورة عند حد هدم قيم ما ، أو مؤسسات بعينها ، لأن تلك ، بالحق ، حالة مؤسفة من حالات تبديد الطاقة الثورة فى عمليات تخريبية رعناء . **وانما تتحقق الثورة على تمامها وكمالها حين تنتقل بعد الهدم الى البنـاء الذى يتحصل به نفع أعظم لمجموع الشعب .**

وما نسميه حالة المعية هو ما اصطلح على تسميته **بأيديولوجية الثورة ، أو فلسفتها .** واذا كان لنا أن نفسر معنى كلمة « **أيديولوجية** » فأبسط ما يقال فى ذلك هو أن الأيديولوجية هى جميع الأفكار والمبادىء التى يتأسس عليها نظام ما ، ولا سيما فى جانبيه الاقتصادى والسياسى . أو ، بعبارة أخرى ، ان أيديولوجية الثورة هى ، على الجملة خطتها للعمل فى المستقبل ، ومن أجله . وحين نتحدث عن المبادىء التى يقوم عليها نظام ما فنحن نفترض بالبداهة أن



هذه المبادىء بناءة ، أى أنها تقود الجهود الايجابية من أجل احلال النظام الجديد ، التى تحدد هى نفسها ملامحه وقسماته ، محل النظام القديم الذى أسقط واندثر .

ولا جدال فى أن الأيديولوجيات الثورية تختلف من بلد الى بلد أعنى من ثورة الى ثورة ، وذلك بحسب نوع الاختلاف الاجتماعى القائم فعلا بين الأمم المختلفة فى الزمن الواحد ، وفى الأزمنة المتعاقبة . **وأى كلام يقال عن ثورة عالمية تقودها أيديولوجية واحدة ، انما هو كلام غير علمى وغير موضوعى ، وان قطع أصحابه أنفاسهم ادعاءا للعلمية والموضوعية** ، وذلك لسبب بسيط واضح وهو أنه كلام يسقط من الحساب ، اختلاف الظروف التى تحيط بعمليات التغيير الثورى فى الأمكنة والأزمنة المختلفة .

وليس معنى ذلك أننا نقطع بعدم وجود أى تشابه بين الثورات المختلفة ، فهذا التشابه قائم من غير شك لأن جميع الثورات ، وبلا استثناء ، تستهدف التغيير وان اختلف نوعيا وكميا تبعـا لاختلاف الظروف التى تحيط بالأعمال الثورية . وهنـا ، وهنا فقط ، يمكننا اكتشاف بعض المبادىء العامة الكامنة فى أية أيديولوجية ثورية ، وهى مبادىء يمكن تلخيصها فى مبدأين أساسيين :

أولها : فيما نعتقد هو أن يكون للأيديولوجية الثورية **مثال** ترتئيه ، وتشرئب اليه . ونحن حين نتحدث عن المثال فى هـذا المجال نحب ألا ينصرف الذهن اطلاقا الى الفكرة الشائعة عن المثل الأفلاطونية المنبتة عن الواقع ، المقطوعة النسب بحياة الناس . وانما المثال الذى نقصده هنا ، بل الذى نقصده فى كل ما نكتب ونقول ، انما هو المثال الناتج عن الحوار المستمر بين فكر الانسان الحر وواقعه المعاش . ولنضرب لذلك مثلا من فكر الانسـان العربى وواقعه . **ففى اعتقادنا أن أدهى ما يعانيه الانسان العربى من واقعه هو أنه قائم على التجزئة التى فرضها الاستعمار** ابان سطوته بقصد الابقاء على الشعوب العربية فى حالة تخلف وضعف تمكنه من مواصلة استغلالها ، واستنزاف مواردها الثرة . **وكان طبيعيا أن يكون نتاج الحوار بين الفكر والواقع العربيين مثالا يتطلع الى القومية العربية التى يمكن أن تتبلور فى وحدة عربية شاملة** . وترتيبا على ما سلف فان نجاح أية ثورة عربيـة مرهون بقيامها على أساس أيديولوجية متكاملة من بين مبادئها الثابتة الدعوة الى القومية العربية ، وما تتـأدى اليه بالضرورة من وحدة عربية شاملة . وأية ثورة عربية لا تتخذ من القومية العربية مثالا لها هى بالحتم عمل عشوائى منتكس ، ومحكوم عليه بالتخبط والسقوط .

وثانيها : هو أن تستطيع الايديولوجية التعبير عن نفسها فى شعارات حامية قادرة على الترسب فى وجدانات الجماهير ، واشعال ضمائرها بالثورة . ولهذه الشعارات شرط واحد ، ولكنه هام جدا ، ونحن هنا نؤكد عليه ، ثم نؤكد عليه مرة أخرى ، **وهـذا الشرط هو أن تكون الشعارات الثورية صـادقة ، وتعبيرا حقيقيـا عن المثل النابعة من الواقع المكابد** . والا فان عملية تزييف الشعارات ، واطلاقها بغير ضابط ، هى من أقسى الضربات التى يمكن أن تنزل بأى عمل ثورى ، لأنها تؤدى فى النهاية الى زعزعة ثقة الجماهير بالثورة ، وبالتالى فان الثورة لا تستطيع أن تحشد الجهد الجماعى اللازم لأهم عملية تحدثنا عنها حتى الآن وهى هدم القيم القديمة وبناء قيم أخرى جديدة لتأخذ مكانها وتحل محلها .

وحين تتسم الشـعارات بالصدق فانها تكون بمثابة الحداة المخلصين للموكب الثورى الزاحف . فعندما تطلق الثورة العربية شعار **الوحدة** فانما تفعل ذلك لمواجهة واقع التجزئة ؛ وعندما تطلق شعار **الاشتراكية** فانما تفعل ذلك فى مواجهة واقع الاستغلال الاجتماعى ؛ وعندما تطلق شعار **الحرية** فانما تفعل ذلك فى مواجهة الاحتلال . ولأن التجزئة والاستغلال والاحتلال من مظاهر الواقع العربى المؤلم فان شعارات الثورة العربية تصبح وكأنها الهامات مؤثرة تنبعث الى الوجـدانات العربية فتشعلها بالغضب البركانى ، وبالثورة العاصفة . ان هذه المقابلة بين الواقع والمثال ، وهذا الحوار المستمر بينهما ، كفيلان بتحقيق شيئين لا غنى للثورة عنهما : **أولا** تجسيد الأهداف الثورية أمام الجماهير تجسيدا لا يخطئه النظر ، ولا يضل فى متاهات



هيروشيما

التفسير ، وثانيا كفالة استجابة جماهيرية جماعيـــة لأى جهد ، مهما عظم ، تدعوا اليه عملية التغيير الثورى .

أسس التغيير الثورى

حين يتشعب البحث فمن المفيد دائما أن يختم بعجالة مركزة تسجل فيهـا النتائج الرئيسية التى تم التوصل اليها . وفى بحثنا هذا عن « الثورة والتغيير » توصلنا الى نتائج أساسية نذكر منها ما يلى :

أولا : ان التغيير الثورى محكوم بظروف الزمان والمكان ، ولا يمكن أن يكون عملية رتيبة تجرى على أسس أزلية أبدية صالحة لكل زمان ومكان . ان ذلك ، فضـــلا عن مخالفته لظروف الواقع المتغيرة ، فانه يتجافى رأسا مع طبيعة التغيير ذاته التى ترفض التسليم بمنطق الديمومة الرتيبة الجامدة .

ثانيا : أن أهم أســس التغيير الثورى هى أنه (أ) تغيير اجتماعى فى صلبه وأساسه (ب) وهو تغيير للقيم المادية والمعنوية السائدة فى المجتمع (جـ) ولهـــذا التغيير حالتان أساسيتان هما حالتا الضدية والمعية ، أى حالتا الهـــدم والبناء ، فالتغيير الثورى يبدأ بمعارضة القيم المرفوضة وهدمها ، ثم ينطلق بعد ذلك حتما فى سبيل بناء قيم جديدة لتحل محل القيم المندثرة (د) ان عملية بناء القيم الجديدة تسير وفاقا لما يسمى بأيديولوجية الثورة التى هى مجموعة المبادىء والأسس التى تسترشدها الثورة فى عمليـــة بناء المجتمع الجديد .

ثالثا : ان ثمة ظروفا ومبادىء عامة تحكم العمل الثورى الثورى وهى ، على الجملة ، أمران : (أ) فى حالة الهدم لابد للثورة أن تعبىء شعورا عاما بالسخط على القيم التى يراد هدمها ، وهى لا تستطيع ذلك الا اذا كانت هذه القيم قد جلبت التعاسة للأكثرية الغالبة فى المجتمع (ب) وفى حالة البناء لابد للثورة أن تستوحى مثالا تصـــوغ عليه المجتمع الجديد ، شريطة ألا يكون هذا المثال ضربا من جموح الخيال ، وانما امتدادا طبيعيا الى أعلى من قلب الواقع المرفوض الذى عانت الجماهير من لسعاته .

رابعا : وبناء على هذا المفهوم فان الثـــورة ليست ، ولا يمكن أن تكون ، مجرد جهد مستحيل فى طلب المستحيل ، كما لا يمكن أن تكون ضرب عشواء بغير ضابط وعلى غير أسس ، وانما الثورة ، فى معناها الحقيقى ، حوار حى وخلاق بين الواقع الذى يراد تغييره والمثال الذى يراد للمستقبل أن يصاغ عليه ، شريطة أن يكون هذا المثال ذاته نتاج حوار حى بالمثل وخلاق بين ما هو كائن بالفعل ، وما يجب أن يكون بالضرورة التى يفرضها التطلع الانسانى المشروع الى حياة أفضل .

عبد الفتاح العدوى

تتوجه المثالة السوفيتية المعاصرة **تيودوزيابريج** بتمثلها الى جمهور قادر على أن يتذوقهـــا فى اطار من القيم الجمالية فى عصرنا الراهن ، هذا العصر الذى يضطرم بالصراع المتقد والصدام المأسادى بحثا عن التناغم البشرى الكامل فيه .

ويحتاج فنها الى بذل جهد شاق من التفكير من جانب المتفرج ، فأعمالها يغلب عليها الطابع العقلى بكل ما تحمله من معنى ، وان كانت هذه النزعة العقلية تمتزج بعاطفة أنثوية رقيقة .

وقد ظلت تيودوزيا طوال خمســة عشر عاما تشق طريقا من البحث والتجربة ، ومهما اختلف معها الانسان ، فان أسلوبها يرغم المشاهد على الانفعال والتأثر بها .

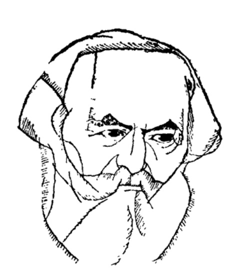
وتمثالها **هيروشيما** انما يعـــد صرخة مدوية لانسان هزته من الأعماق قسوة القرن العشرين التى لا مثيل لها .

ومن خلال مجموعتها الكبيرة لتماثيل الحدائق نتبين جهودها الدائبـــة ومحاولاتها المتصلة للوصول الى ليونة التشكيل وسلاسته . تلك الليونة التى تمتزج بالتأمل فى الانسان والحياة والعالم المحيط بنا . ومن الملاحظ أنها لا تلتزم فى أسلوبها بقواعد الفن الواقعى بل هى تغير من المقاييس والنسب الخاصة بالأجسام .

انسان هذا العصر



لقاء الحياة



● « ان الفلاسفة السابقين قد حاولوا فهم العالم فقط ، ولكن المسألة فى حقيقتها هى كيف نغيره ؟ » .

ك . ماركس

مارو .. وعلمية التاريخ

من شائع القول ماهو معروف منذ أواخر القرن السابع عشر باسم **فلسفة التاريخ** ، اذ صار هذا المصطلح ـ لكثرة ماتقاذفته مباحث الفاسفة والتاريخ والاجتماع ـ علما على هلامية الموضوع .. يفتقد التحديد ، ويحتاج الى التنقيب ، ويتطلب التقليب والنقاش .. ومن ثم يحتم على الباحث المعاصر تنظيم خطوات بحثه فيه ، أو بالأصح يلزمه باستخدام منهج لا ترقى اليه شبهات التقول والتأويل .

نظرية البحث العلمى فى التاريخ

والأستاذ **هنرى ايرنى مارو** من هؤلاء الباحثين المعاصرين فى فرنسا الذين اخذوا على عاتقهم **تطهير المعرفة التاريخية** من شوائب عديدة .. مستهدفا فى ذلك غرض الوصول الى وسيلة علمية ، تعين عالم التاريخ فى الحاضر



● « الفكرة الوحيدة المصاحبة للفلسفة عند تأمل التاريخ هى الفكرة البسيطة للعقل ، أى أن العقل يحكم العالم ، ومن ثم فان تاريخ العالم هو عملية عقلية » .

ف . هيجل



● « ستظل الحضارات كما كانت من قبل معاصرة لبعضها البعض ، لأنها جميعا من نبع الأسرة الانسانية باجيالها المتعاقبة .

أ . توينبى

جمال بدران

والمستقبل ، وتؤدى به الى الحقيقة التاريخية التى لا مطعن فيها . وهو فى محاولته الجادة .. يعدد الشوائب التى عابت البحوث الماضية ، ويتتبع مواضع الصواب التى تتضمنها ، فيجمعها ليقارن بينها فى موضوعية علمية ، ويفترض من بينها احتمالات قد يتململ العقل فى قبولها ، فلا يلبث أن يساندها بشواهد من التاريخ ثابتة ، حتى اذا ما كاد العقل أن يسلم بها ، بادر الى تأمين العقل **بنظرية البحث العلمى فى التاريخ** .

وأستاذ السربون ثالث ثلاثة على قيد الحياة أخذوا بيد التاريخ ليخلصوه من ربقة التفلسف فى طريقه الطويل بين الماضى والحاضر ، ويسلموه عصا العلم يتوكأ عليها الى المستقبل .

لكنه هو وزميلاه **توينبى وبرتراند رسل** لا يقفون من الفلسفة موقف المعاداة فى سيرها مع التاريخ ، وانما نراه يرجو أن تفسح الفلسفة طريق الحضارة ـ ولو الى حين ـ حتى **تكتمل للتاريخ مقومات العلم** ، ويمكنه أن يرتقى الى مستوى اليقين .. ولا ضير بعدئذ من تطوير علم التاريخ الكامل .. الى مرحلة من التفلسف شأنها شأن مرحلة العلوم المتقدمة كافة ..

لكن المعادلة الصعبة تكمن فى طبيعة المجتمعات الانسانية وفى كيفية اخضاعها لدراسة فى التاريخ علمية .. **كيف نبلغ بالتاريخ درجة السيطرة العلمية التى تجعل من مجتمع انسانى حقلا لتجاربه ؟!**

وهنا يجدر بنا أن نستحضر تجارب من سبقونا فى هذا المضمار ، ونستهديها رؤاها حتى نحقق رؤية على المستوى المحسوس ..

ان مائدة فى السماء نتمثلها .. اذ يجلس اليها الخالدون ممن لاكوا سيرة الانسان وفلسفوا

تطوره .. لأجدر بأن يكون طعـــام هذه المائدة عظاما آدمية تعرت من قشورها اللحمية ، حتى اذا ما استقى واحد منهم طعمها .. ملأ فمـه هواء الحفريات المتربة .. فيزفره كلمات تملأ العيون والأسماع .

استقراء فلاسفة التاريخ

فهاهو **أفلاطون** ممثل الفكـــر الهلينى .. يتردد صدى كلماته عن حياة الناس .. انهـــا كالبحر الهائج الذى تنتابه حركتا المد والجزر ، تاريخهم خاضع للفعل ولرد الفعل ، **تاريخ الناس يدور دورات لابد أن تنتهى كل واحدة منهـــا بالانحلال والكوارث ..** انها دورات محـــدودة ومحـــددة ، محدودة لانها لا تغير فيهـــا ولا تعديل .. **فهى تكرر نفسها** ، ومحددة لأن كل واحـــدة منهـــا لا تزيد عن عشرة آلاف سنة شمسية ، ومن ثم فان تطور البشرية تزداد بين دورتين متناوبتين ، تفصل بين كل نوبة منهما طوفان يمحـــو آثار الأولى من بشر ، ويســـوى الأرض ممهدا كما سوف يدب فوقها من جـــديد البشر .. وهكذا دواليك . بل ان كل دورة منهما .. تمر الانسانية خلالها بخمس حالات .. الفطـــرة أو الهمجية ، الزراعة الجبلية ، حياة المدن الجبلية ، حياة المدن السهلية ، ثم حيـــاة المدن الساحلية التى يطغى بعدها الطوفان !!

وهاهو پوليبوس الميجالوپولى لسان حـــال الفكر الرومانى .. تنطلق كلماته مؤيدة شطحة أفلاطون ، فتبين لنا كيف أن **الدولة فى أصـــلها تعتمد على القوة** ، وكيف أنها فى تطورها تتخـــذ مسار الانجـــذاب الشعورى الى خلق فاضل يشيع بين أهلها ، ويعتمد فى شيوعه على عادات وعرف وتقاليد مرعية . فهو فى حديثه عن سر انتصار روما وتكوينها الامبراطورية الرومانية ، مطيحة فى ذلك بالامبراطوريات التى ســـبقتها كافة .. **يؤكد أن القوة الكامنة فى صمودها هى شمولها كل أنحاء المعمورة** ، بمعنى أنها لم تقـــع فى أخطـــاء مؤسسى امبراطوريات الفـــرس والاسبرطيين والمقدونيين .. فهاهى كلماته تردد « كانت امبراطوريات قوية وشهيرة ، بل بعيدة الحدود ، لكنها تركت بالفعل اجزاء كثيرة من المعمورة خارج حدودها مثل صقلية وسردينيا وشمال افريقية وشعوب غرب أوروبا النزاعة للحروب .. أما الرومان فأخضعوا العالم المعمور فعـــلا ، وشيدوا دولة بلغت من الشهرة شأوا لم تبلغه الدول السابقة عليها أو التى جاءت بعدها » .

ولهذا فانه يحـــاول اســـتيحاء تاريخ العالم من تاريخ الامبراطورية الرومانية التى جمعت شعوب المعمورة ، ويجعل من التاريخين وحدة شاملة للأحداث الانسانية .. يصبح فى الامكان استمداد فلسفة منها لتاريخ البشر .. « تفرض وحدة الأحداث على المؤرخ وحدة مماثلة من التأليف عندما يصور لقرائه عملية قوانين الحظ على أوسع مـــدى ، فالحروب المحلية وما يتعلق بها من اجراءات قد تناولها عدد من المؤرخين ، بينما واحد منهم — فى حـــدود معرفتى — لم يكلف نفسه مهمة فحص الروابط الداخلية لتتابع الأحداث وأصولها ونتائجها على مستوى النظرة الشاملة » .

فما هى النتائج التى استخلصها پوليبوس من نظرته الشاملة فى تاريخ العالم الرومانى ؟.. كلها لا تخرج عن قانون الدورة الأفلاطونية التى تنتهى فيها حياة الانسان بالكوارث الطبيعية .. تنتهى لتعود قلة باقية من الناس الى التكاثر والعمل .

التاريخ وطبيعة الاجتماع البشرى

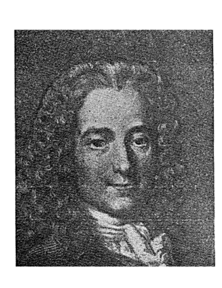
وهاهو ابن خلدون مفكر العرب فى التاريخ وفلسفة حدوثه .. يصيح مناديا بأن التاريخ ملىء بالأغلاط ، كتابة التاريخ يجب أن تصوب ، التاريخ يجب أن يمنهج ، كما أن المنطق مدخل لدراسة الفلسفة فلابد أن يكون للتاريخ مدخلا .. يضىء الطريق للباحثين فى اقتفاء آثار الشعوب منذ الأزل حتى الأبد .. ان اقتفاء خطاهم يتطلب الماما بواقعات العمران .. « فللعمران طبائع فى احواله ترجع اليها الأخبار وتحمل عليها الروايات والآثار .. » ومن ثم **فان تاريخ البشرية لا يسير اعتباطا ، بل يخضع لأصول ونواميس تشتق من طبيعة الاجتماع البشرى .**

كلمات انطلقت فأطاحت بحـــاجز يحجب طريقا جـــديدا .. لكن احجار هذا الحاجز اســـتطاعت أن تشتت هذه الانطلاقات .. فانحرفت عن ولوج هذا الطريق ، بل ارتدت لتطن .. فنســـمع لها صدى ما سبـــقها من كلمات .. مظاهر الحياة كلها لدى الناس تتدرج من البساطة الى التعقيد .. تفكير الناس ، عقيدتهم ، نظامهم العمرانى والسياسى ، حتى

شرفهم وحسبهم .. **كل هذا يمر بمراحل أربع متعاقبة .. البداوة ، ثم الملك ، ثم الحضارة ،** وبعدئذ الاضمحلال والخراب والفناء . لكن — والحق يقال — قانون المراحل الأربع هذا لا يشبه تماما الدورة الأفلاطونية ، **ولا يمثل نظرية للتقدم المطلق المستمر** لدى البشرية على مسار التاريخ .. بل هو تقدم محدود .. يحده فى النهاية الهرم والفساد ، ثم ينقله الى حقبة ثانية وثالثة ورابعة .. الخ فقد يرمز بعضها للتقدم ، ويرمز الآخر لتأخر والانحلال .. وهكذا .

هاهو **المفكر الايطالى ڤيكو** يسير على الدرب فى فلسفة التاريخ .. فيجد أن **مظاهر الحضارة لا تخرج عن الدين والأسرة ودفن الموتى** ، ويجد أن **تاريخ الانسانية وحدة متماسكة ، تتطور شعوبها ومظاهر حضاراتها بنوع من الحتمية ،** ولكن بسرعات متفاوتة .. فتنتقل من الهمجية الى حياة اجتماعية منظمة **من خلال مراحل ثلاث : ١ — دينية** يسودها الخوف من الآلهة ، فتصطبغ أفكار الناس بالخرافات والأساطير ، وينتابها نظم من الحكم استبدادية يحتكرها رجال الدين ، ومن ثم ينسبون كل تصرفاتهم الى الآلهة وحقوقها المقدسة .. ٢ — **بطولية** يتأله فيها بعض البشر ويسيطرون على ما عداهم ، فتكسو هذه النظرة كل القيم السائدة مثل الشرف والحق واللغة وكيفية الحكم ، ومن ثم **يظهر نظام الطبقات** وتسود نزعات القوة والمخاطرة .. وثالثة المراحل هى **مرحلة الانسانية** ، حيث تحترم فيها الطبيعة البشرية، وتراعى فيها الواجبات والحقوق ، وتسود فيها نظم من الحكم تدعو الى المساواة والحرية فى النقد ، وتعم لغة شعبية سهلة الكتابة والتداول .

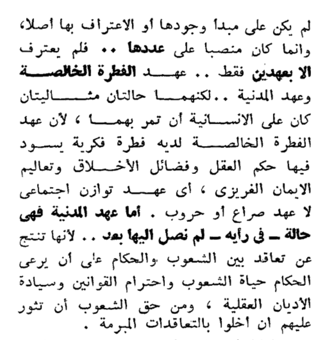
لكن المهم فى **هذه المراحل ألا اتصال بينها ، بل مجرد تعاقب بين دورات مستقلة** تنتهى ثالثتها الى الترف والميل الى جمع المال وضعف الأديان وسيادة روح الأنانية ، ومن ثم ينشأ البغض بين الفقراء والأغنياء ، وتخرب ذمم الحكام فتفسد الحكومات ، ويتدهور موقفها الى الحد الذى لا يصلح معه اى علاج .. فينتهى الأمر الى احتلال عدو قوى لمثل تلك المجتمعات المفككة .



ڤولتير

لكن ڤيكو يشرع فى تدعيم نظريته الفلسفية بتطبيقها على الواقع التاريخى .. **فيتخذ من عهد هوميروس مثالا للمرحلة الدينية ، ومن مدينة أسبرطة عهد البطولة ، ومن أثينا عهد الانسانية ، ثم يطبقها على الرومان** فيجعل من خضوعهم لرؤساء الأسر مرحلة دينية ، ومن صراع الخاصة منهم « الباتريشيانز » مع عامتهم « البليبانز » حول حقوق العامة مرحلة بطولية ، ومن عهد الجمهورية الذى أقرت فيه حقوق العامة ومساواتها بالخاصة مرحلة انسانية . كذلك **يطبقه على العصور الوسطى** فى أوروبا ، ثم **على الأمم المعاصرة له** .. فتلمس من جهوده تلك مدى رغبته فى صبغ نظريته بصبغة علمية ، والتصديق عليها من واقع المجتمعات التاريخية والمعاصرة .. لكن ظلام الطريق طمس عنه بقية المعلومات عن طبيعة الحياة الاجتماعية لدى الشعوب الشرقية ، وتعظيمه لأفكار السلف — مثل أفلاطون — جعله يقلدهم .. فجاء بفكرة المراحل هذه .. مع أنه حذر المؤرخين من الوقوع تحت سيطرة آراء القدامى لينطلقوا الى رحاب البحث التاريخى القويم .

أما المفكر الثائر **ڤولتير .. فقد غلى الدم فى** عروقه من سماعه لهذه الآراء ، **وانبرى معترضا على هذه المراحل أو الدورات** ، لكن اعتراضه



لم يكن على مبدأ وجودها أو الاعتراف بها أصلا، وانما كان منصبا على **عددها** .. فلم يعترف **الا بعهدين** فقط .. عهد **الفطرة الخالصة** وعهد المدنية .. لكنهما حالتان مثاليتان كان على الانسانية أن تمر بهما ، لأن عهد الفطرة الخالصة لديه فطرة فكرية يسود فيها حكم العقل وفضائل الأخلاق وتعاليم الايمان الفريزى ، أى عهد توازن اجتماعى لا عهد صراع أو حروب . **أما عهد المدنية فهى حالة – فى رأيه – لم نصل اليها بعد** .. لأنها تنتج عن تعاقد بين الشعوب والحكام على أن يرعى الحكام حياة الشعوب واحترام القوانين وسيادة الأديان العقلية ، ومن حق الشعوب أن تثور عليهم ان أخلوا بالتعاقدات المبرمة .

ولهذا تفتق ذهن ڤولتير عن اكتشاف **حالتين منحرفتين** فى الواقع ، وتمهدان الى عهد المدنية المنتظر ، هما .. حالة الهمجية لدى الأمم المتأخرة ، وحالة المدنية الناقصة لدى الأمم المتقدمة فى عصره . وظن ڤلتير انه قضى على الخلاف بين فلاسفة التاريخ بهذا القانون الحاسم .. لكنه مضى وظل الخلاف على حدته ..

كذلك الأمر مع **چان چاك روسو** .. انه حزين دائما على الماضى ، يتباكى على عهد الفطرة ، يجعلها منبعا لمجرى تاريخ البشر .. ولما كان المنبع دائما على مرتفع من المرتفعات .. فان روسو قد استمد رأيه من تلك الصورة التضاريسية .. فقال بأن **الانسان آخذ فى الانحدار** تماما كانحدار الماء من المورد المرتفع الى السهل المنخفض .. حتى يتبدد فى النهاية بين الوديان والبحار .. والتاريخ فى مجراه بين المنبع وبين المصب لابد أن يخترق **عهودا أربعة** .. أولها هذا العهد **الفطرى** الذى عاش فيه الانسان لاشباع حاجاته الضرورية وابتعد عن كل صنعة بشرية ، وثانيها عهد **الاستقرار** والحياة الجماعية وتقسيم العمل بين الرجل والمرأة .. فبدأت فى ذلك العهد ظاهرة التملك والصراع ، وثالثها عهد **استخدام المعادن والزراعة وامتلاك الأرض** .. ومن ثم ظهر الفرد القوى الذى يضع يده على أرض فيؤمن على ادعائه القوم البسطاء ، فنشأت الجرائم والحروب ،



ابن خلدون

رابع العهود عهد **محاولة التخفيف من حدة ما سبقه من آثار الملكية الفردية** .. وذلك بتنظيم **عقد اجتماعى** تنظيما عقليا خالصا .. تنشأ فيه الدولة والقوانين والحكومات .. ومع ذلك فهى محاولة فاشلة لأنها تقضى على الحرية الطبيعية ، وتزيد من ضعف الفقير ، وتضاعف من أطماع الغنى .. فتضيع معالم المساواة .. ولا علاج غير العودة الى العهد الطبيعى ..

ومعنى هذا أن روسو لم يكتف بأن يدور الانسانية فى بدعة الحلقات أو الدورات ، بل افترض عقدا لا سند له من الواقع .. ينظم به الصلة بين الحاكم والمحكومين .. وذلك مما يزيد ظلمات الطريق الذى نسير فيه الى فلسفة للتاريخ .

فكرة التاريخ الكلى

ويكاد مارو أن يمل آراء الدورات هذه ، فيلقى بها جانبا ، ويبحث عن مفكر فى الماضى مثلها مثله .. فيصطدم بفكرة عن التاريخ الكلى من وجهة نظر عالمية .. للفيلسوف الألمانى **عمانويل كانط** .. فالتاريخ عنده يصبح ذا معنى، لو نظر اليه كمسيرة مستمرة بلا هدف للتقدم او للتأخر ، **فلا يهمه غير ربط أحداث هذه المسيرة التاريخية بالنوع الانسانى عامة لا بفرد معين** . ولهذا .. ففى الامكان أن يتبع التاريخ خطة طويلة المدى تستهدف النوع الانسانى ككل ولو على حساب منفعة الفرد وخيره ..

وشأن التاريخ فى هـــذا شأن العناية الالهية او الطبيعة تماما . ومن ثم فعلينا أن نتخيل أن للطبيعة أو العناية الالهية وسيلة ما تتأكد بها من مواصلة هذه المسيرة التاريخية فى فترة زمنية طويلة يمكن ادراكها من خلال النوع الانسانى .

يقصـــد كانط بهذه الوسيلة التى علينا تخيلها .. ما لدى الانسان من ميول اجتماعية ولا اجتماعية ، وبالتـــالى فان ترداد الانسان بينها هو الذى يشكل أو يوجه مجرى التاريخ .

ومن هذا المنطق يمر الناس من حالة الهمجية الى الحضـــارة **بمرحلتين ..** أولاهما انتقال من حالة الطبيعة الى حالة **مجتمع متحضر** يجمع بين أعلى الحـــريات الممكنة وبين أقصى تصميم وضمان لتحديد هذه الحرية بطريقة تسمح **بتعايش كل فرد مع الآخرين** ، وثانيهما **اقامة اتحـــاد فيدرالى لهذه الأمم المتحضرة** يتمتع بسلطات على جميع أعضائه .

وبهذا لا يقنع كانط بالتاريخ فى الماضى ، وانما يقفـــز به متنبئا له بمستقبل .. على ضوء ما ارتآه واجبا أن يكون .. ومن ثم يعرض مارو عن كلماته لأنه يعيش حاضرا يختلف تماما عما تنبأ به الفيلسوف .

كذلك الأمر مع ترجو فى قوله عن التاريخ بأنه دستور لتجارب الأمم .. حلوها ومرها ، وأن الجنس البشرى ما هو الا مجتمع واحد ، وأنه دائم السير الى الرقى باحدى وسيلتين.. عمل وانتاج فى هدوء ، أو وثبة الى مستوى أرقى فى ثورة باعتبارها من طبائع الأشياء .. ومن ثم يتحقق عن ذلك ارتقاء عقلى وآخر اجتماعى وعدالة فى التشريع . الا انه **يلتزم أيضا بفكرة المراحل التدرجية** ، لكنه يحصرها فى **ثلاث ..** تغلب على أولاها السمة **الدينية** ، وعلى ثانيتها المسحة **الفلسفية** ، وعلى ثالثتها روح **التجربة..** ومن ثم يقع فى الخطأ الذى وقع فيه السابقون .

وقد يقول فيلسوف أقوالا مقبولة عقـــلا لكنها لا تقبـــل التطبيق على الواقع .. حتى لو طبقها هو من وجهة نظره .. وذلك مثلما فعل **هردر ..** فالتاريخ عنده حصيلة **الفعل المتبادل بين قوتين ..** احداهما خارجيـــة تتمثـل فى **البيئة الانسانية ،** والأخرى باطنية يمكن تعريفها بأنها **روح الانسان** او الشعوب المختلفـة التى تنقسم اليها الأنواع الانســـانية المتجانسة ..

وعلينـــا لـكى نفهم تاريخ اى شعب ان نفهم المحيط العام الجغرافى والمناخى ، ومعنى ذلك أن محاولة تفسير تطور هذه الشعوب جميعهـــا تفسيرا كاملا ضرب من المحال .

لكنه عندما شرع فى تطبيق هذه النظرة .. برزت واضحة **روح التعصب ، فلم ير أمامه من مثال للانسانية المفترضة غير بنى جلدته الألمان،** واضطر الى تقسيم الشعوب طبقا لدورة وجد نفسه منساقا اليها .. هى الطفولة والشباب والرجولة والشيخوخة .. قياسا على الدورة الحيوية للانسان ، ومن ثم صنف الشعوب فى كتابه الكبير Magnum Cpus المعروف باسم **((أفكار لتاريخ فلسفى للانســـان)) .فجعـــل الشعوب الشرقية ممثلة لطفـولة الانســـانية** الأولى ، وجعل من **المصريين والفينيقيين ممثلين لطور شباب الانســـانية** ، ومن **اليونانيين طور الرجولة** التى يتوافر لها الحيـــاة والحـــركة والايحـاء ، ثم جعـل من عهـــد **الرومان طور الشيخوخة** لأنهم عبدوا القوة ولم يعبدوا العقل.

واظننا نلمس مدى التضارب والاختـلاف فى وجهات النظر حول القوة والعقـــل ، وحول تقـويم الامبراطوريات الرومانية أو الفـارسية البائدة .. اختـــلاف جذرى بين ما قرأناه من آراء الفلاسفة .. لأنهـا حادت عن طريق العام الذى لا يخدع أو يخطىء .

العقل يحكم العـالم

فهل نهج مفكر عقلى مثل **هيجل** منهج العام فى فلســـفته للتـــاريخ ؟ .. هاهو يقـــول : ... ((الفكرة الوحيدة المصاحبة للفلسفة عند تأمل التاريخ هى الفكرة البسيطة للعقل ، أى أن **العقل يحكم العالم .. ومن ثم فان تاريخ العالم هو عملية عقلية)) .**

وذلك معنـــاه أنه يمكننا حبك رواية ذات أهمية لوقائع تتكون منهـــا ، وانه يمكننا كذلك ذكر أسس ودوافع هذه الوقائع .. حتى نخرج بصـــورة عقلية لتاريخ هـــذا العالم . فالمؤرخ الفلسفى — على أساس هذا المفهوم — ينظر الى اكتشـــاف أسرار معنى ومغزى التاريخ بأكمله ، واظهار كيف يعمل العقل فى مجـــال التاريخ ، ومن أجل ذلك ، عليــــه أن يعتمد على نتـــائج

التاريخ التجريبي كمادة اولى ، وعليه أن يوضح التاريخ « بالسعى وراء رفع المضمون التجريبي الى مرتبة الحقيقة الضرورية » ، ذلك التاريخ الذي يتركز مفتاحه في فكرة الحرية وتطورها في الواقع .. فيحاول هيجل أن يستمد من هـذا الواقع سندا لفكره .. فيجد أن حضـارات الصين وبابل ومصر كان الطغيان والعبودية فيها هما القانون .. أما الحرية فكانت مقتصرة على فرد واحد هو الملك ، ثم يجد أن العالم اليوناني الروماني قد احتفظ بتنظيمات العبودية .. لكنه مد نطاق الحرية كحق للمواطنين .. الا انه كان مجرد ادعاء لأنها لم تكن حقـا لجميع الأفراد ، كذلك يجد أن الشعوب الألمانية لأوربا الحديثة قد اتخذت صراحة فكرة الحرية .. ومع ذلك لم تتحقق كاملة في نظمهم . ومعنى ذلك أنها فكرة آخذة في التقدم .. وهذا هو المسـار العقلي للتاريخ ألا وهو التقدم ، ولذلك فانه يكمـل نظريتـه عن القوى المحـركة للتغير التاريخي بقوله .. في الامكان تنفيذ الخطة الكبرى للعقل بمعاونة العواطف الانسانية فقط .

محـاولة تغيير العالم

فأين القانون العلمي من هذا الديالكتيك في النظرية الهيجلية ؟ .. ان مارو لا يجـد محيصا عن تركها ، ليلوذ من قال « ان الفلاسفة السابقين قد حاولوا فهم العالم فقط ، ولكن المسألة هي كيف نغيره » الا وهو **ماركس .. ذلك لانه أراد أن يجعل دراسة التاريخ معتمدة على أساس علمي ..** بمعنى عدم تفسير الظواهر التاريخية بطريقة غيبية ، وانما بمفهوم عملي . وعلى هـذا فالمذاهب المتضمنة لتلك المفاهيم المتغيرة تاريخيا لا يمكنها التعبير عن قيم أو وقائع خالدة .. ذلك لأن الواقـع الخـالد هو نمو سيطرة المجتمع الانساني على نفسه وسيطرته على الطبيعة بالتقدم العلمي .. وما المجتمـع الانساني الحقيقي الا البروليتاريا ، فحينما تنتصر .. وحتما سيحدث ذلك .. ستنمحي الاختـلافات وتنمحي اداة القهـر المتمثلة في الدولة ، ولا تبقى غير التميـزات التكنولوجية التي يمكن تسويتها بين الخبراء من غير لجـوء الى قوة . **ولذلك يرى ماركس أن أي عملية خاصة بالتفسير التاريخي .. لابد أن تنبني في الأصل على الأساس الاقتصادي الذي حدث فيه هذا التغيير الذي يتطلب التفسير .**

وهنا يضع مارو قلمه متسائلا .. ألا يعثر على عالم صادق يبحث بجـدية ودأب في المنهج الذي تستقيم به دراسـات التاريخ ؟! هل في الامكان معرفة موضوعية للتاريخ الانساني بعيدة عن أصحاب وجهـات النظر ؟! .. قد تتركز عوامل الاختـلاف بين السابقين في أهوائهم الخاصة تجاه أفراد أو طبقات لهؤلاء الأفراد ، أو في تحيزهم لوطن أو طبقـة أو دين ينتمون اليه ، أو في تصارع نظري حول تفسير التاريخ، أو ربما في تصور كل منهم لطبيعة الانسان .. ومن ثم يخضع كل منهم لمعتقدات أساسية في الأخلاق .. فاذا ما وصلنا الى حصر هذه العوامل .. أيصـبح في الامكان تطهير البحث التاريخي من شوائبها ؟! .. يبدو أن هـذا لا يكفي .. اذ لابد من تحـديد مجال هذا البحث وبلورة الهدف منه .. لكن ما يطمئن كل طامح الى تحقيق موضـوعية التاريخ .. هو أن التقدم العلمي في سائر العلوم سيساعد حتمـا على تقـديم الوسائل الدقيقة لضبط الحقـائق التاريخية في الماضي وفي الحـاضر فيما بعـد .. ومما يزيد الاطمئنان اكثر أن الهـدف المجمع عليه من دراسة التاريخ هو الانسان وفكره .. لا عواطفه أو انفعالاته أو حتى الكون المحيط به .. •

لذا فانه لا يبقى من جهد أمامنا نبـذله الا ازاء تحديد مجال بحثنا التاريخي .. وتحديد المجال هنا ينصب على الواقعة التاريخية .. هل هي حقيقة تاريخية خالصة من الأساطير ومن ثم تكون جزئية منفصلة عن خرافات سائدة وقتها وعن المؤرخ نفسه ؟.. أم هي يقين تاريخي مستخلص من عدة حقائق تاريخية خالصة ، وكان للمؤرخ فيها دور الاستصفاء .. فقارن بين المختلفات منها ، وجمع بين المتشابهات في أنماط عقلية ، ثم حللها في ضوء حصيلته العلمية الخـاصة بقوانين وظروف هـذه الحقائق المكتشفة .. ومن ثم خـرج من كل هـذا بما يشبه القانون المنبثق عن هذه الظـروف ،

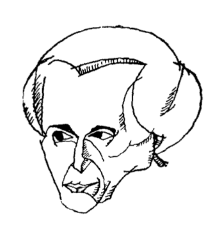
والمطبق على ما سوف يماثلها ؟ .. ان استطاع المؤرخ ان يفعل هذا .. فلا يصح أن ينسى وهو يشرع فى كتابة ما توصل الى اكتشافه .. أن يتمثل تعاليم **كروتش فى كتابة التاريخ كتابة جمالية** .. كتابة تدور حول الروح باعتبارها الوجود الحقيقى .. هى العالم بما يحتويه من خبرة بشرية بشتى أنواعها فى عام الجمال أو المنطق أو الاقتصاد أو الأخلاق .. ومن ثم فعلى المؤرخ ان أراد أن يتفلسف .. أن يعتبر الفلسفة نسقا يعرض به التاريخ ومناهج بحثه.. بشرط الا يعتبر كل **التاريخ تاريخا معاصرا لعقله هو** .

حتمية النتائج الانسانية

لذا فاننا نجد أن مارو يناقش كلا من **كولنجوود وتوينبى وبرتراند رسل** مناقشة هادئة .. حول ضرورة النظرة العلمية التاريخية التى يمكن بمقتضاها أن نقول بحتمية نتائج انسانية على ضوئها فى ظل شروط وظروف محددة ..

فهو يتناول شعار **كولنجوود** لفكرته عن التاريخ ، المعروف بعبارة ((**كل التاريخ تاريخ فكر**)) ، ويسلم معه بأن المؤرخ لا يشاهد الوقائع التاريخية ، ولكنه يشاهد وثائقها وأوثارها ..

ومن ثم فانه فى محاولته فهم هذه الأحداث والوقائع بنفاذه الى أعماقها والى الخيط الذى يسلسل ترابطها وتعاقبها .. لا يعتمد على فكره وحده أو أفكار من سبقوه من المؤرخين والمعاصرين له ، وانما يستعين بمنجزات العوم الأخرى مثل الزراعة والكيمياء والعمارة وطبيعة الأرض ومكونات المناخ ، بل يستعين بحفريات تفصح عن معتقدات الانسان وتقاليده فى فهم التطور التاريخى لها .. ومن ذلك يستطيع أن يتحقق من بعض الوقائع التى تستعصى على الفهم .. مثل الحجم السكانى للمجتمعات التاريخية وتطورها من الاتساع الى الضيق أو العكس ، وما أثر ذلك على المجرى التاريخى لهذه المجتمعات فى قوتها وفى ضعفها .. ولا تتمثل العقبة أمام المؤرخ فى سبل ذلك الا فى القصور والعجز عن استحضار أدلة مندثرة تملأ الكتابة التاريخية بالثغرات ، لكن علاج هذه العقبة لا يتمثل فى ملكة التخيل التى يشترطها كولنجوود فى عالم التاريخ ، وانما العلاج يتركز فى توسيع لآفاق معلوماته العلمية فى البحوث الأكثر اكتمالا وتقدما .. والا ظل الأمر وقفا



١ . كانت

على الشطحات الخيالية وذاتيات المؤرخين .. وهذا هو عين ما وقع فيه كولنجوود .. اذ لم يستطع الاعتماد على الخيال القبلى الذى نادى به ، فانزلق الى تجربته الشخصية المحدودة والى عموميات التاريخ .

ولهذا فان مارو لا يريد أن يغمط كولنجوود حقه .. فيقول ان نظريته ممكنة بالنسبة للسير وتاريخ السياسات والحروب ، لأنها قد تكون مقصودة ومدبرة فيبرز فيها عنصر التفكير المرسوم .. أما ما عدا ذلك فخاضع حتما للتلقائية المجتمعات وتعدد مجالات نشاطاتها .

وبهذا المستوى الفكرى يناقش مارو فلسفة توينبى التاريخية .. ويبدأ من مسلمته القائلة « الأسبقية والتبعية الزمنيتان لهما دلالة ذاتية تافهة ، أو بالأصح لا دلالة لهما الا فى محيط حضارة واحدة محددة ، أما عند مقارنة حضارات مختلفة بعضها .. فالعنصر الزمنى لا علاقة له بموضوعاتها فى غالب الأحيان .. وعادة ما يكون مضللا ، أما فى المعنى الفلسفى .. فستظل الحضارات كما كانت من قبل معاصرة لبعضها البعض .. لأنها جميعا من نبع الأسرة الانسانية بأجيالها المتعاقبة ، وما الفروق فى الأعمار بينها غير فروق تتناهى فى الضآلة اذا ما قورنت بالعهد الطويل الذى عاشته هذه الأسرة الانسانية الخالدة » .

معنى هذا أن **الحضارة عند توينبى هى الوحدة الوحيدة** الصالحة للدراسة التاريخية ، وبهذا شرع فى **مؤلفه « دراسة التاريخ » ذى العشرة أجزاء** ، فى تحديد معالم احدى وعشرين حضارة فى الماضى والحاضر ، وعزل من ملامحها ما اعتقد انه متكرر فى تاريخها .. لكنه من الملاحظ أن توينبى فى أجزاء مؤلفه الأولى قد قام بدور عالم الاجتماع الذى ينهج المنهج التجريبى فى بحثه عن عوامل نشأة وتدهور الحضارات ، لكنه فى الأجزاء الأخيرة منه يخضعها للاجابة عن سؤال واحد تردد من قبل بين فلاسفة التاريخ .. **هو ما معنى التاريخ ان كان له معنى** ؟.. لذلك فان اجاباته طوال هذه الأجزاء تتركز حول اكتشافه لهذا المعنى الذى تمثل فى الغاية والمبرر الكامنين فى العديد من الكوارث التى حاقت بحضارات مندثرة .. هذه الكوارث لا تستهدف غير اعداد الناس وتهيئتهم لتقبل أوضاع ونظم دينية علوية قد تكون فى عالم الغيب . ومن ثم فان هذه **الحضارات تمر بأطوار أربعة هى التحدى والاستجابة** ثم **الانسحاب والعودة** ، وهذا ما مرت به حضارات بائدة مثل الحضارات اليونانية والرومانية وحضارات أمريكا الوسطى والجنوبية ، وما سوف ينتظر الحضارة الغربية أيضا .. ومن ذلك نلمس أن توينبى من قانونه عن التغير التاريخى للحضارات قوة التنبؤ بالمستقبل ..

وهنا الخطأ المنهجى فى وجهة نظر توينبى.. فهو بدأ بالنظرية كعالم اجتماع ، وبحث عن أسانيد مؤيدة لها من شواهد حضارية فى التاريخ .. فجاء استشهاده ذاتيا .. تتضح فيه شخصيته التى تخضع بعض الوقائع لها .. فيتناولها بالتعبير أحيانا وبالتجاهل أحيانا أخرى ..

ومع ذلك **فينسب له الفضل فى تقديمه للدراسات التاريخية أضخم عدد من العينات** الحضارية ، التى توجه نظر المؤرخين الى مجالات اعتادوا تجاهلها مثل الحضارات الشرقية عامة والمصرية على وجه الخصوص .

ولا يبقى أمام مارو غير **برتراند رسل** .. ذلك العالم الرياضى ، والفيلسوف العقلى ، والباحث **فى التاريخ من زاوية الفكر الاجتماعى والسياسى** ، وهو فضلا عن ذلك نال من الشهرة العالمية ما جعله من أعلام **الدفاع عن العقل والحرية** ، وأول الدعاة المعاصرين **للسلام** والحفاظ على الحضارة العالمية .. فهو امام مارو مسلح بعقلية العالم ومنهجه ، ومزود بفكريات متعددة الجوانب الثقافية .. لكنه يتساءل .. هل آن لعلم التاريخ أن يكتمل ، فيحتضنه عالم الرياضة ليفلسفه ؟.. هذا مما لا شك غير متوافر للتاريخ بعد .. فالواقع العلمى يؤكد أنه لم يتخط بعد طور تقعيد منهج ينظم ويقنن مباحثه . فان كان الأمر كذلك .. فهل نحس بفجوة تباعد بين عالم الرياضة وبين أصول آرائه فى تاريخ الانسانية؟!. اننا عندما نراه يرجع انحدار الانسان من سلالة القردة .. نقول انه من مؤيدى علمية نظرية التطور ، لكننا عندما نجده يقول ان هذه القردة قد تمكنت من ايجاد حل ديموجرافى لمشكلة كثافتهم بالهجرة والحرب .. ينتابنا العجب . وأصبح المستقبل الانسانى مضمونا للقردة التى هاجرت الى الحقول والسهول .. فسارت على أقدامها واستخدمت أيديها ، ونمت أمخاخها درجات سمحت لها بقدر من الذكاء على مدى ملايين السنين .. حتى صار هو الانسان الأول الذى توصل الى ترويض الحيوانات واستعاضته برعيها عن صيدها ، ثم زرع فى مصر وبلاد النهرين ، ودخل بعدئذ الى عصر الكتابة التى فتحت أمامه أبواب الحضارات حتى الآن . ومن ذلك نرى أن قصة التطور هذه لم يكن ينقصها التعاقب العقلى أو التسلسل المنطقى ، فهى تفتقد حقا الدلائل المادية عدة كل عالم فى بحث علمى محترم .

ثم ان رسل يدعو الى ايجاد حكومة عالمية تشرف على العالم اجمع وتصرف أموره ، بل انه يغالى فى الدعوة لها الى حد امكان اللجوء الى العنف أو الحرب لتحقيق وجود مثل هذه الحكومة .. بحجة انها هى الوسيلة الوحيدة لاقرار السلام فى العالم وحل مشكلات السكان والتعصب العنصرى والصراع المذهبى .. ويؤيد وجهة نظره هذه بقانون التسلسل الطبيعى الذى قرت به البشرية على مدى التاريخ ؟ والذى يبين أنها تطورت من الأسرة الى القبيلة فالأمة ثم تحالف الأمم العالمية كلها .

وهنا يقع راسل صاحب العقلية العلمية فيما وقع فيه سابقوه .. فيفترض للانسانية عامة دورة تمر بها دونما سند أو دليل ، ويتجاهل فى ذلك طبائع المجتمعات الانسانية

بما لهـــا من عادات وتقاليد ، ويتنكر لعنصر القومية كحقيقة تنشأ حولها كل المجتمعات .. بل انه يخالف دعوته الى السلام بسماحه للدولة العالمية أن تشعل حرب توحيد أمم العالم .. وراسل فى تأييده لمثل هـــذه الدولة القوية بممارسة وجودها يشبه فى ذلك دعوة بوليبوس الميجـــاليولى فى غياهب التاريخ الرومانى .. **وهذه لا شك ردة بالفكر الى الوراء .**

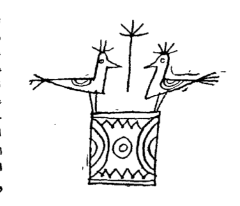
تقويم علمية التاريخ

وما علينا بعد ذلك كله ـ فى رأى مارو ـ الا أن نطرح فلسفة التاريخ جانبا الى حين ، ولنأخذ على عاتقنا **تقويم علمية التاريخ** .. ومع ذلك فهو يدرك تماما تميز مادة البحث التاريخى عما عداها من بحوث علمية ، فهو ـ كما يقول ـ « يعالج معدنا شديد الصـــلابة صعب المراس يحتاج الى أعلى درجات الحرارة الصـــادقة .'. لتخلص فى تطويعه للدراسة ، أو اخضاعه لنظرية من النظريات .. ذلك هو الانسان الذى حير أعظم العقول ، وخطأ أرجح الآراء » ...

لكن مارو يتركنا بعد موقفه النقدى هذا فى موقف الحيرة المنهجية .. فهو يعترف بل يوصى كل باحث فى تقـــويم تاريخ الانسان أن يعتنق الديالكتيك والحتميـــة التاريخية لأنهما أقرب الى التفسير العلمى لمســـــار التاريخ ، حتى لا ينحرف الى متاهات التأمل والشطط .

جمال بدران

من الكوخ إلى التفتيش



ســـبق للأديب القصصى حسن محسب أن قدم منـــذ ثلاث سنوات مجموعة قصص قصـــيرة بعنوان « **الكوخ** » أبرز ما فيها أنها مجموعة قصص قصيرة وليست شيئا آخر .. و « **الكوخ** » هى المجموعة « البكر » للكاتب على الرغم من أن مجمـــوعة أخرى هى « **لحظة حب** » قد سبقتها الى النشر بست ســـنوات .. ففى « **الكوخ** » رؤية واضحة للقصـــة القصيرة ومفهوم متبلور عنها .. فضلا عن المعالجـــة العصرية والأسلوب المعجـــون بالروح المصرية الصميمة النابعة من جوف القرية أحيانا ومن قاع المدينـــة أحيانا أخرى وأحيانا أخيرة من قلب العاصمة .. القاهرة .

أما « **التفتيش** » فليست لـــه شخصية محددة .. فالكتاب ينقسم الى أجـــزاء ثلاثة .. الجزء الأول بعنوان « المنفى » وهو عبـــارة عن رواية قصيرة تقع فى أربعـــة فصول صغيرة وفى أماكن متعـــددة ، كما تستعرض شخصيات مختلفة ومواقف متباينـــة .. والجزء الثانى يحمل عنوان الكتاب « **التفتيش** » وهـــو عبارة عن «**خماسية اذاعية**» أو خمس قصص ليست قصيرة ، لكل منهـــا عنوان جانبى ويجمعها جو واحد هو جو الريف ومصدر واحد هو التراث الشعبى .. فمن التراث الشـــعبى اختـــار الكاتب سيرتى « **أبو زيد الهـــلالى** » و « **الزيناتى خليفة** » ولكنه عالجهما معالجة عصرية تخدم الأفكار التى يسعى الى تأكيدها من خلال السير أكثر مما تحكى السير نفســـها .. ويضم الجزء الثالث « **قصصا أخرى** » يصل عددها الى سبع قصص تحافظ جميعهـــا على جوهر القصة القصيرة وتبرز منهـــا آخر قصة وهى « **عباس ومنصور** » التى تقارن بين نظرتين أو جيلين من أهل الريف .. جيل قديم كان يرحل الى القاهرة هربا من تخلف القرية وكسادها وجيل جـــديد يتطلع الى أسوان ويرى فيها خيره ومكسبه بعد أن ازدحمت العاصمة ولم تعد تحفل بالوافدين اليها من القرى .. وبعد أن يحقق عباس نجاحه فى أســـوان يدعو والد منصور ابنه الهائم على وجهه فى القاهرة بالاتجاه الى أسوان أرض الخير الوفير .

واذا كنا قد قلنا : « ان المجاميع القصصـــية التى تظهر فى أدبنـــا من انتاج الشبان لا تشكل موجات فى تيار أكبر ينتظمها ولا هى دوائر صغيرة فى حركة أعرض وأعمق وانما هى فى أسعد الأحوال انفعـــالات فردية تعبر عن أصحابها أكثر مما تعبر عن اتجاه أدبى غامر وتصدر عن ذواتهم أكثر مما تصـــدر عن الوجدان الجمعى بعامة » .. فان تناول السيرة الشـــعبية ومعالجتها معـــالجة عصرية كما فعل حسن محسب تجعلنـــا نستثنيه من هـــذا الحكم الى حد كبير وكبير جدا » .

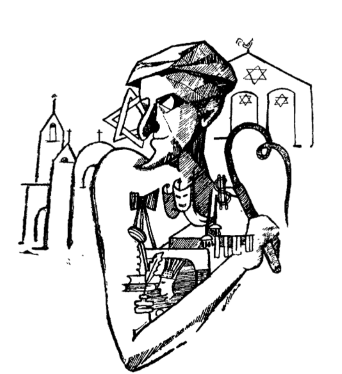
الصهيونية و الرأى العام الأمريكى

عبد الواحد الإمبابى

- لقد استطاع اليهود أن يشكلوا فى أمريكا دولة داخل الدولة ، وأن ينتزعوا أهم مراكز التوجيه والقيادة الحقيقية ، سواء فى ذلك الأجهزة الرسمية على مختلف مستوياتها أم غيرها من التنظيمات والمؤسسات الجماهيرية .

- بدأت القيادة الصهيونية فى أمريكا تمارس سياسة الرقابة المحكمة على كل ما ينشر فى الولايات المتحدة من كتب ومطبوعات ، فتجيز منها مالا يتعارض مع وجهة نظرها ، وتعمل فى ذات الوقت على ترويج كل ما يخدم قضاياها .

- لقد تمكنت الحكومة الخفية ـ الصهيونية ـ من أن تكون لها رقابة كاملة على الصحف والراديو والتليفزيون والمسرح والسينما وكثير من المؤسسات التى تؤثر عللى الرأى العام الأمريكى بما فى ذلك الكنائس المسيحية .



حتى عام ١٨٨٠ لم يكن عدد اليهود فى أمريكا يتجاوز ربع المليون نسمة جاء معظمهم من أوربا وأسبانيا والبرتغال ، ولم يكن لهم أى تأثير واضـــح فى الحيـــاة السياسية أو الاجتماعية أو الفكرية داخل المجتمع الأمريكى . وكانوا قد أنشأوا من قبل فى عام ١٨٤١ أول معبد يهودى استخدمت فيه لأول مرة آلة موسيقية هى الأرغن تصاحب المصلين أثناء القاء تراتيلهم الدينية . وفى الصلاة الأولى التى أقيمت فى هذا المعبد وقف الدكتور **« جوستانوف روزونيسكى »** يخطب قائلاً : « ان هـــذا الكينس هو معبدنا وهذه المدينة هى أورشيلمنا ، وهذه الأرض الطيبة هى أرض ميعادنا » .

وظل هذا الاتجاه يسيطر على أفكار الجالية اليهودية فى أمريكا حتى بعد انعقاد مؤتمر بال فى سويسرا . ففى عام ١٨٩٦ اجتمع أعضاء المجلس اليهودى الأمريكى وقرروا معارضة الحركة الصهيونية باعتبارها وجها سياسيا يحمل فى مضمونه دعوة خطيرة تتهدد وضع الأقليات اليهـــودية التى تعيش داخل كل دولة ، خاصـــة الولايات المتحدة الأمريكية ، ويومها أصدر أعضاء المجلس تصريحا جاء فيه

« ان صهيون كانت حقيقة وطننا العزيز فى الماضى ولكنها لم تعد الآن سوى ذكر مقدسة ولن تكون بحال محط آمالنا فى المستقبل لأن أمريكا هى ارضنا وصهيوننا » .

واستمر موقف يهود أمريكا ــ أو بعبارة أكثر دقة موقف الغالبية الساحقة منهم ــ ازاء الحركة الصهيونية الجديدة موقف الرفض والاستنكار طوال الفترة الأخيرة من القرن التاسـع عشر حتى ان الجـريدة اليهـــودية **« الاسرائيلى الأمريكى »** نشرت فى عام ١٩٠٤ مقالا أكدت فيه اصرار معظم الصحف اليهودية التى تصدر فى أمريكا على معارضة هذه الدعوة السياسية الغريبة وذكرت فى نهاية هذا المقال أنه لا يصح أن يوجد فى أمريكايهودى واحد يحرص على مصلحته الذاتية يغامر بالوقوف الى جانب هذه الدعوة .

دولة داخل الدولة

وفى بداية القرن العشرين أخذ عدد اليهود المهاجرين من أوربا يتزايد باستمرار حتى أصبحوا يشكلون فى عام ١٩٠٧ جالية مستقلة وصل عـــددها ــ كما قدرته الاحصائيات يومذاك ــ الى ١٫٧٧٥٫٠٠٠ يهودى . ومع هؤلاء النازحين الجدد وفدت العناصر الصهيونية المتطرفة التى تحولت الى قوة قيادية سرعان ما سيطرت على قطاع كبير من أعضاء الجالية اليهودية فى الولايات المتحدة وخلقت منهم جبهة سياسية ، كانت على الرغم من قلة عددها بالنسبة لمجموع السكان ذات ثقل واضح فى توجيه كل التيارات التى تحكم حياة الشعب الأمريكى . ثم أخذ هذا النفوذ الصهيونى يتعاظم مع الضغط المتلاحق لموجات **الهجرة اليهودية الجديدة** التى تعرضت لها الولايات المتحدة أثناء الحرب العالمية الأولى وبعدها ، ثم خلال سنوات الحرب الثانية وبعدها كذلك حتى أصبحوا يقدرون ــ طبقا لمـــا جاء فى الكتاب السنوى الأمريكى لعام ١٩٦٠ ــ بحوالى ٥٫٠٦٦٠٫٠٠٠ أى بنسبة تصل الى ٣٫٨٪ من مجموع السكان .

ولقد استطاع هؤلاء اليهود فيما بعد أن يشكلوا فى أمريكا دولة داخل الدولة ، وأن ينتزعوا أهم مراكز التوجيه والقيادة الحقيقية ، سواء فى ذلك الاجهزة الرسمية على مختلف مستوياتها أم غـــيرها من التنظيمات والمؤسسات الجماهيرية التى ترتبط بحياة الناس اليومية . ولقد سبق أن تعرضنا فى المقال الذى نشرته مجلة الفكر المعاصر فى عددها الصادر فى شهر سبتمبر ١٩٦٧ لنفوذ هذه الجماعة داخل الأحزاب السياسية الأمريكية وكيف استطاعت من خلال هذا النفوذ أن تدفع بالمسئولين الأمريكيين الى ارتكاب أكثر من حماقة عرضت مصلحة البلاد القومية لمواجهات خطيرة كانت ولا تزال حتى اليوم موضع النقد المرير من جانب العناصر الأمريكية المعتدلة .

وعلى الرغم من أن أخطبوط السيطرة الصهيونية يمتد ويتشعب ليحكم قبضته فى عنف على عنق الحياة الامريكية فى كل بعد من أبعادها فان هناك ميدانا عبأت الصهيونية له كل امكانياتها المادية والفنية لأنه من غير شك أهم كل الميادين وأكثرها فعالية فى تشكيل الرأى العـــام وكسب التأييد المطلق لأى موقف تريد الصهيونية تأكيده . هذا الميدان هو **ميدان الثقافة والاعلام** ، وليس هناك من ينكر ــ وهى حقيقة علمية مقررة ــ أن التحكم فى مواقع الثقافة بوسائلها المختلفة والأعلام بأجهزته المتعددة فى أى مجتمع من المجتمعات هو الوسيلة السريعة القـــادرة على صياغة وتهيئـة الجماهير فكرا وعاطفة ، وهذا ما يؤكده **أولدس هكسلى** حين يقرر **« ان الذين يسيطرون على وسائل الاعلام ومراكز الثقافة هم الذين يوجهون عقول الناس ومصائرهم »** .

وقد نجحت العناصر الصهيونية فى أمريكا فى الاستيلاء على أهم هـــذه المواقع ، ومن ثم أصبح تشكيل الراى العام الامريكى عملية تحتكرها هذه العناصر دون أن تسمح بظهور أية منافســـة أخرى يمكن أن تلعب دورا مضادا . ومن المعروف تاريخيا أن الحركة الصهيونية قد حاولت طوال الفترة التى امتدت حتى نهاية العقد الأول من القرن العشرين أن تؤكد نفوذها الايديولوجى على العقل الأوربى ولكنها لم تستطع أن تحقق من المكاسب فى هذا الصدد ما حققته فعلا خلال سنوات قليلة على الأرض الأمريكية ، ولعل ذلك راجع ــ كما يقول بعض الكتاب ــ الى جهل اغلبية الشعب الأمريكى بحقيقة القضايا الدولية وعدم اكتراثهم بفهم ما يدور خارج حدود الولايات المتحدة .

لقد تحولت السيطرة الصهيونية على العقل الأمريكى الى ما يشبه الرقابة الحـــديدية التى كانت كما وصفها **« جون بيتى »** فى كتابه **« الستار الحديدى حول أمريكا »** « أسلوبا رهيبا يمارســـــه أعدء أمريكا وحضارتها لاخفاء الحقائق عن شعب الولايات المتحدة سواء عن طريق أجهزة الحكومة أم عن طرق أخرى غير حكومية » .

لقد فرض الصهيونيون فعلا سيطرتهم الكاملة على أهم أجهزة الاعلام والثقافة .. وكالات الأنباء والصحافة والاذاعة والتليفزيون والمسرح والسينما والكتب ودور النشر ، بل امتدت هذه السيطرة الى كل مجالات الحياة الفكرية فى امريكا حتى غدت معظم المؤسسات التعليمية والدينية خاضعة هى الأخرى لتوجيهاتهم وسياساتهم ، **وبهذا لم يعد المواطن الامريكى يرى الأشياء ، حتى فى داخل بلده الا من خلال منقار صهيونى خالص .**

الاستراتيجية والتكتيك فى الدعاية الصهيونية :

وينطلق العمل الصهيونى فى مجال الاعلام والثقافة من استراتيجية تم تخطيطها ووضع أسسها بل وربما تفصيلاتها كذلك فى **البروتوكول الثانى عشر من بروتوكولات حكماء صهيون** ، فقد رسم هذا البروتوكول منهج العمل الذى يجب أن تلتزم به الحركة الصهيونية كأسلوب قادر على تحقيق السيطرة الكاملة لها فى الميدان الفكرى بكل أبعاده .

١ ــ وكالات الأنباء :

ولما كانت وكالات الأنباء هى المصـــدر الرئيسى الذى تستقى منه أجهزة الاعلام أخبارها ومعلوماتها فقد حرص اليهود فى أمريكا على وضع كل هذه الأجهزة تحت رقابتهم واشرافهم اما بامتلاكهم لها امتلاكا كليا أو بالمساهمة فى رءوس أموالها أو باشراك عدد كبير من الفنيين منهم فى أهم فروعها وأعمالها . ومن بين الوكالات الأمريكية اليهودية الخالصة توجد هذه الوكالات :

1 — American Jewish Press.
2 — Jewish Telegraphic Agency.
3 — Seven Artists feature Syndicate.
4 — News from world Jewish Congress.

وتعد وكالة رويتر التى أنشــأها اليهودى المعروف **جوليوس رويتر** من أهم أجهزة الأخبـار الخاضعة للنفوذ الصهيونى .

ومن الملاحظات الغريبة أن اسرائيل لا تملك وكالة أنباء واحدة بينما تملك الحركة الصهيونية حوالى ثلاث عشرة وكالة فى مختلف أنحاء العالم ، معظمها فى أمريكا بالذات وهذا تطبيق صارم لأحد بنود البروتوكول الثانى عشر والذى يقول ما نصه بالحرف الواحد :

« لن يصل أى بيـــان أو رأى الى أيدى الجمهور الا تحت اشرافنا ، ولقد حققنا هذه الغاية حتى الآن الى حد أن الأنباء العالمية تقوم وكالات أنبائنا بتلقيها ونشرها » .

٢ ـ الصحافة :

يأتى بعد ذلك دور الصحافة فى أمريكا ، ومعظمها ان لم يكن كلها يعتمد فى تمويله على المصادر الصهيونية ، اما عن طريق المساهمة فى رءوس أموالها واما عن طريق أجور الاعلانات السخية التى تدفعها الهيئات والشركات اليهودية .

ويمتلك اليهود فى الولايات المتحدة وحدها ٢٢٤ صحيفة تمثل حوالى ٣٦٪ من مجموع الصحف التى تصدر هناك ، وبعض هذه الصحف تظهر باللغة العربية لمخاطبة اليهود النازحين الى أمريكا من مختلف أنحاء العالم العربى ـ وقد اجريت دراسة تحليلية على ٦٠ صحيفة امريكية فظهر ان ٣٧ منها تنشر يوميا ثلاثة أعمدة على الاقل عن اسرائيل والصهيونية الى جانب ثمانى صحف كانت تنشر اقتراحات بأعمال غير قانونية لصالح الصهيونية .

وفى الفصل السابع من كتاب « **كم تساوى اسرائيل ؟** » وعنوانه « **دماء ومخاوف** » يحكى المؤلف « **ألفريد ليلنتال** » جانبا من قصة السيطرة الصهيونية على الصحافة الامريكية وكيف انها بلغت من الارهاب حدا جعل كل الصحف تتردد أكثر من مرة فى كتابة اية كلمة حرة تعبر بها عن موقف عادل ترى فيه الصهيونية مساسا بسياستها وخططها ، فاذا **ما حدث أن تجرأت احدى الصحف الأمريكية بنشر ما تتصور انه حق عن قضية العرب سرعان ما تنهال عليها التهديدات من كل مكان بحرمانها من الاعلانات اليهودية بعد تهديدها طبعا بادراج اسم كاتب المقال فى اللائحة المشئومة واعتباره من أعداء السامية** ، هذا الى جانب الآلاف من الرسائل وبرقيات الاحتجاج التى تتقاطر من هنا وهناك .

وقد حدث فى عام ١٩٤٦ أن علقت صحيفة « **النيويورك تايمز** » لافتات على حوائط مدينة نيويورك كتبت عليها العبارة التالية موجهة اياها الى قرائها « ننقل اليكم الأخبار دون تحيزا أو خوف بعيدين عن سيطرة أى حزب أو طائفة أو مصلحة خاصة » وحاول رئيس التحرير يومذاك مستر « **آثر سولز برجر** » ـ وكان حتى تلك اللحظة يهوديا لم يتعاطف بعد مع الحركة الصهيونية ـ أن يؤكد لقرائه هذه البطولة الصحفية الجديدة فكتب كلمة افتتاح جاء فيها « اننى أكره أساليب العنف التى يلجأ اليها الصهيونيون ، فهم فى هذه البلاد ـ الولايات المتحدة ـ لم يترددوا لحظة واحدة فى استخدام شتى الوسائل لاخماد أصوات الذين يعارضونهم فى الرأى ، ولهذا فأنا أحتج على هذه المحاولات التى يقصد منها خنق أصوات الذين يقولون كلمة حق » .

ولم تكد هذه الكلمة تظهر فى صحيفة « **النيويورك تايمز** » حتى قرر اليهود مقاطعتها واعلان الهجوم عليها بطريقتهم الخاصة حتى اضطرت فى النهاية الى أن تركع ذليلة خاضعة تحت أقدام الصهيونيين . ومن الغريب والمضحك فى ذات الوقت أن صحيفة « **النيويورك هيرالد تريبيون** » الجمهورية والمنافسة للنيويورك تايمز الديموقراطية انتهزت فرصة الوضع الحرج الذى تمر به منافستها فراحت تعلن تأييدها للصهيونية فى أبرز صفحاتها لكى تكسب قراء النيويورك تايمز اليهود والبالغ عددهم حوالى المليونى قارىء ، وقد ذهبت فى تأييدها هذا الحد الذى جعلها تتخلى ـ ولأول مرة فى تاريخها ـ عن تقاليدها المعروفة فى الوقوف الى جانب السياسة البريطانية لتحل محلها مناصرتها التامة للصهيونية .

وحدث أيضا أن وقف الدكتور **هارى جيد** عميد كلية بروكلين يلقى خطابا يحذر فيه المسئولين الأمريكيين من مغبة وخطورة تحيزهم الى جانب اسرائيل دون الاهتمام بمصالح أمريكا العليا فى الشرق الأوسط استراتيجيا واقتصاديا فانبرت كل صحف نيويورك تشن حملة عنيفة وقاسية عليه ووصفته النيويورك بوست بأنه نازى يعمل على تشجيع العرب على الاعتداء على اسرائيل ، وحين حاول الدكتور أن يرد على هذه الحملة الظالمة لم يجد صحيفة واحدة تقبل أن تنشر له هذا الرد .



وتلجأ الصهيونية بحكم سيطرتها على الصحافة الامريكية الى ممارسة أساليب أخرى غير الارهاب والحرب الاقتصادية فتعمد – مثلا – الى تحوير الاخبار أو اهمال المقالات التى يكتبها الصحفيون الى الجرائد التى يعملون بها ، ومثال ذلك ماحدث عندما توفى القائد الألمانى الفليد مارشـــال « **فون ماكترن** » فقد وصفته وكالات الأنباء العالمية بأنه « **ابن فلاح مستاجر أرض** » ورأى يهود أمريكا أن نشر الخبر بهذه الصورة قد يوحى الى القـــراء الأمريكيين بأن ألمانيا دولة ديموقراطية بدليـــل أن رجلا ينتمى الى أسرة متواضعة من أبناء الريف قد أهلته مواهبه الذاتية لكى يصـــبح قائدا عظيما فى جيش بلاده فأسرع الصـــحفيون الصهيونيون الى تحوير هذا فى الخبر واعادة صياغته على النحو التالى « **ابن مالك أرض بسيط** » كما نشرته صحيفة أخرى « **ابن ناظر زراعة ثرى** » . -

ويذكر « **جون بيتى** » أن صديقا له من مراســـلى الصحف الأمريكية اشتكى له أكثر من مرة من أن معظم رسائله التى يبعث بها للنشر تلقى مصيرها دائما فى سلة المهملات بعد أن تقوم الصحيفة بكتابة رسائل جديدة تضع عليها توقيعه لأن ما يكتبـــه لا يعبر عن وجهـــة النظر الصهيونية .

وهكذا يتحرك الصهيونيون حركة مرسومة داخل ميدان الصحافة الأمريكية فى ضوء ما تضمن البرتوكول الثانى عشر من تعليمات صارمة بهذا الشأن تقضى على أن « واجبنا أن نجذب الرأى العام نحو أهدافنا ، وحين يتوهم الثرثارون أنهم يرددون رأى جرائدهم الحزبيـــة يكونون فى الواقع يرددون رأينا الخاص ، ولكى يستطيع جيشنا الصحفى أن ينفذ هذا البرنامج يجب علينا أن ننظم صـــحافتنا بعناية فائقة » .

٣ – الاذاعة والتليفزيون :

واذا كانت الصحافة وسيلة هامة من وسائل التأثير التقليدية على الرأى العـــام فان الاذاعة والتليفـــزيون باعتبارهما أكثر حداثة قد يكونان أعمق أثرا على المواطن العادى الذى يفضل فى الغالب الكلمة المسموعة والصورة المرئية لأنهما لا يكلفانه مجهودا قد لا يكون بحكم ظروف عمله مستعدا لبذله ، ولانه ينظر اليهما عادة على أنهما من وسائل الترفية والتسلية ، ومن هنا تأتى فعالية وخطورة هذين الجهازين فى التأثير على الرأى العام ..

وقد ادرك الصهيونيون فى أمريكا هذه الحقيقة فوجهوا اليهما اهتماما بالغا وصل فى النهاية الى سيطرة شبه كاملة على فروع العمل فيهما ابتداء من الوظائف الادارية حتى مجال التأليف والكتابة ، **واستطاعت جمعية « محاربة التشـــهير باليهود » وهى من أقوى وأخطر الجمعيات الصهيونية على الاطلاق فى امريكا أن تفرض على محطات الاذاعة والتليفزيون فى جميع أنحاء الولايات المتحدة رقابة شديدة وصارمة وذلك عن طريق شراء ولاء كبار المسئولين فيها واغراء الكتاب والفنانين بتقديم الموضوعات التى تخدم مصالح السياسة الصهيونية** بصرف النظر عن أى اعتبار آخر ، وقد جاء فى الكتاب السنوى اليهودى لعام ١٩٤٥ – ١٩٤٦ فى الفصل الخاص بنشاط الخدمات العامة ما نصه : **« ان علينا أن نملأ كل برامج الاذاعة والتليفزيون فى أمريكا بفلسفتنا التى يمكن التعبير عنها فى الأوبرات والأخبار وحتى التعليقات الرياضية »** .

ولقـــد أصبح معروفا أن نائب رئيس شركة الاذاعة والتليفزيون وكذلك مدير مؤسسة فورد للاذاعة والتليفزيون وأيضا مدير الشئون العامة للاذاعة والتليفزيون فى شركة كولومبيا قد تحولوا جميعـــا الى عملاء مأجورين لجمعية محاربة التشهير باليهود بل ان سلوكهم فيما يتصل بتنفيذ تعليمات هذه الجمعية يعكس خضوعا مريبا لسياسة قد تكون متعارضة فى كثير من الأحيان مع المصلحة القومية الحقيقية للشعب الأمريكى . وقد اعترف الرئيس السابق **دوايت أيزنهاور** بهذا الواقع المر وذلك فى خطابه الذى ألقاه فى اليوم الثانى عشر من شـــهر أغسطس ١٩٥٨ عن قضايا الشرق الأوسط حين صرح بأن الولايات المتحـــدة الأمريكية تقوم بعمليات اذاعية من النوع المسمى بالراديو الأسود وقال يومها **« اذا كنا قد أخطأنا فى هذا الشأن فاننـــا على استعداد لاصلاح هذا الخطأ »** . ولم يكن الأمر متعلقا بايزنهاور لأنه لم يكن فى استطاعته أن يحرر جهاز الاذاعة فى بلده من ثقل الضغط الصهيونى الرهيب .

٤ – المسرح والسينما :

ودورهما فى نظر الحركة الصهيونية لا يقل شأنا عن أى أى جهاز آخر من أجهزة الاعلام والثقافة من حيث تأثيرهما البعيد فى خلق رأى عام متعاطف معها . ولقد كان تسلل الصـــهيونية الى هذا الميدان فى أمريكا يعتمد على تحقيق سيطرة متكاملة تمتد لتغطى شبكة العمل فى كل زاوية من زواياه – ادارة وتمثيلا وتأليفا ونقدا واخراجا – والذين **قاموا بدراسة الحركة المسرحية والسينمائية المعاصرة فى الولايات المتحـــدة يؤكدون أن نسبة كبيرة من دور المسرح والخيالة يمتلكها يهود أو على الأقل يشتركون فى جزء كبير من رؤوس أموالها** وهى ظاهرة واضحة فى مسارح برودواى بالذات وقد مكنتهم هذه السيطرة من اغراق السوق المسرحى والسينمائى بروايات تتناول جانبـــا أو آخر من جوانب

التاريخ اليهودي المزيف لايهام الرأى العام الأمريكي بصحة ما يرجونه من أفكار خاصـــة بالوطن الموعـود فى فلسطين وتجانس العنصر اليهودي كشعب له حقـــه التـــاريخي والانثروبولوجي في أن يحافظ على وحدته وكيانه الذاتي وهذا ما تجلى بوضوح فى فيلم « **سليمان وملكة سبأ** » وكذلك فى « **الوصــــايا العشر** » و « **الانجيل** » و « **بن هور** » و « **يوميات آن فرانك** » الذى نالت عليه الممثلة « **شيلى ونترز** » جائزة الأوسكار .

وعملت الدعاية الصهيونية فى أمريكا على تصوير أحداث الصراع التى جدت بين يهود اسرائيل وبين العرب خلال الفترة التى امتدت بين عام ١٩٤٨ حتى الآن وأبرزتها على المسرح والشاشة لتقدم للمشاهد الأمريكي فى شكل درامى دعاية ملفوفة تستهدف خدمة الأغراض الصهيونية من ذلك مثلا فيلم « **الخروج** » الذى يعرض حادثة وقعت فى عام ١٩٤٨ خلاصتها فى بساطة أن الباخرة اليهودية « **اكسودس** » كانت تنقل عددا من المهاجرين اليهود غير الشرعيين الى فلسطين ، فاعترضتها فى عرض البحر قوة بريطانية مسلحة مما أدى الى وقوع صدام بين الفريقين كانت نتيجته بعد معركة استمرت ثلاث ساعات كاملة قتل ثلاثة أشخاص وجرح ٢١٧ آخرين وقامت القوة البريطانية بعد ذلك بترحيل الأعداد الباقية الى جزيرة قبرص تمهيدا لاعادتهم الى مواطنهم الأولى .

هذه هى الحادثة كما وقعت ، ولكن الدعاية الصهيونية لم تشأ أن تمر هذه المناسبة دون أن تستفيد منها فكان أن صورتها فى فيلم سينمائى كتبه « **ليون يوريس** » مستخدما خلفية تاريخية فرضها على القصـــة باعتساف وافتعال ونشطت الدعاية الصهيونية فوزعت منـــه أربعة ملايين نســـخة ، ولم تترك دارا من دور السينما الأمريكيـــة الا وعرضته فيها ، وكان التأثير الذى تركه موضوع هـــذا الفيلم على نفوس المشاهدين الأمريكيين عميقا لدرجة أن كثيرا منهم كانوا يخرجون من السينما بعد مشاهدته مباشرة وينتظمون فى مظاهرات تتجه الى القنصـــليات والمنشآت البريطانية فى نيويورك وفى غيرها من المدن الأمريكية لتحطمها بالحجارة وكتابة العبارات العدائية على جدرانها .

ليس هذا فحسب ، بل ان للصهيونية فى مجال المسرح والسينما فى أمريكا سلطة التحكم فيما يعرض وما لا يعرض من الانتاج الفنى على المشاهدين هناك ، فقد استخدمت كل نفوذها لمنع عرض فيلم « **أوليفر تويست** » المأخوذ عن قصة الكاتب الانجليزى « **تشارلز ديكنز** » لأنه يضم شخصـــية يهودية ممقوتة . وحالوا كذلك دون عرض مسرحية « **تاجر البندقية** » **لشكسبير** لأنهم يعتبرونها تشهيرا باليهود . وعلى الرغم من الضجة الهائلة التى أحدثها كتاب المسرح ونقاده من الأمريكيين المعتدلين معترضين فيها على منع عرض هذه المسرحية التى تعد من روائع الأدب العالمى ، فقد نجحت العناصر الصهيونية بالفعل فى حرمان رواد المسرح الأمريكي من مشـــــاهدتها ، ويومها كتب الناقد الأمريكي المعروف « **جورج ليمان ليتردج** » مهاجما هذا الموقف المزرى « هناك شيء واضح هو أن مسرحية « تاجر البندقية » ليست وثيقة ضد السامية ، ولم يكن شكسبير يهاجم الشعب اليهودي عندما جعل « **شيلوك** » وغدا فى المسرحية ، والا أمكننا القول بأن شكسبير كان يشهر بالمغاربة والاسبان والايطاليين وأهل فينسيا والدانمركيين والبريطانيين والاسكتلنديين حين كتب مسرحياته التى وقعت أحداثها فى تلك البلاد أو كان أبطالها ينتمون الى تلك الشعوب » .

ولليهود فى أمريكا أســـلوب غريب فى ترويج الفيلم أو المسرحية التى يريدون اذاعتها فأدباؤهم يكيلون المديح بعضهم لبعض ويحققون لبعضهم دعاية واسعة لا يستحقونها ويكون لهذا التعصب والتكتل أثر كبير فى رواج الكاتب وشهرته دون أن يستحق من ذلك شيئا ، فاذا أخرج مؤلف قصتين أو رواية سرعان ما يظهر النقاد يهللون لهذا الانتاج الجديد ويصفونه بأنه حدث العام وبذلك يستدرجون غيرهم من كتاب الصحافة الفنية الى ترديد ما يروجونه وكثيرا ما ينال مؤلف مسرحى أو سينمائى دعاية واسعة على عمل كان يستحق من أجله أن يلقى فى زوايا النسيان بينما يهمل غيره لأنه لا يسخر قدراته الفنية فى خدمة أغراض الدعاية الصـــهيونية رغم أن انتاجه قد يكـــون جديرا بالتنويه والتقدير ..

وامعانا فى التضليل وابعادا للشبهات عن حقيقة دورهم الدعائى يلجأ اليهود فى بعض الأحيان الى مؤلفين من غير اليهود يتمتعون بين مواطنيهم بشهرة واسعة ومكانة رفيعة فيجزلون لهم الأجـــر ويطلبون اليهم الكتابة فى موضوعات



تحقق لهم أهدافهم ، وبالمثل يستخدمون هذا الأسلوب مع الممثلين والمخرجين .. وهكذا تمكن اليهود من وضع المسرح والسينما فى أمريكا فى أيديهم ، ومن خلال هذه الوسائل الاعلامية والثقافية الخطيرة استطاعوا أن يصنعوا الرأى العام الذى يقف الى جانبهم ويتأثر بدعايتهم .

٥ ـ الكتب ودور النشر :

والكتاب وسيلة أساسية وهامة من وسائل التثقيف والتأثير على الراى العام ، ومن هنا كان اهتمام الحركة الصهيونية فى أمريكا بفرض الرقابة عليه وتوجيه موضوعه عملية حيوية تستحق أن يوجه من أجلها جهدا مناسبا .

ولم يكن اليهود فى حاجة الى وضع خطة جديدة لهذه الرقابة لأن البروتوكول الثانى عشر من البروتوكولات الصهيونية قد تضمن فى بنوده نصا تفصيليا يحدد خطة العمل بهذا الخصوص « علينا أن نضاعف الضريبة على الكتب التى تقل عدد صفحاتها عن ثلثمائة صفحة ، لأن هذا الاجراء من شأنه أن يدفع بالمؤلفين الى نشر الكتب الكبيرة الحجم التى لا يتهافت عليها الجمهور فى العادة بسبب ارتفاع أثمانها وهنا تتاح لنا الفرصة لنشر الكتب الرخيصة التى تعلم الجماهير من خلالها أفكارنا ومفاهيمنا وسنعمل على تخفيض الضرائب على أدب التسلية لأنه أدب ليس له موضوع خاص ، وعلى الناشر أو الطابع أن يحصل من السلطات على ترخيص مسبق بطبع أى كتاب حتى يكون فى مقدورنا أن نلم بكل مؤامرة تحاك ضدنا ويكون فى وسعنا أن نوجه ضربتنا الى رأس المؤامرة بالاحتياط لها هذا ومسئولية المؤلفين أمام القانون ستضعهم فى قبضة يدنا ، ومن سولت له نفسه مهاجمتنا فلن يجد ناشرا يقوم بنشر انتاجه » .

وتطبيقا لهذا المخطط الرهيب بدأت **القيادة الصهيونية فى أمريكا تمارس سياسة الرقابة المحكمة على كل ما ينشرفى الولايات المتحدة من كتب ومطبوعات ، فتجيز منها مالا يتعارض مع وجهة نظرها وتعمل فى ذات الوقت على ترويج كل ما يخدم قضاياها وأفكارها** من قريب أو من بعيد بينما تتصدى من ناحية أخرى لأى كتاب ترى فيه هجوما أو نقدا مباشرا أو غير مباشر عليها ، ولها فى كل موقف من هذه المواقف أساليب وطرائق ملتوية تنتهى بها فى الغالب الى تأكيد سلطتها فوق كل الاعتبارات .

ولكى تكون قبضتها محكمة ودقيقة على ميدان التاليف ركزت كل قواها داخل دور النشر والطباعة حتى أصبحت معظم هذه الدور على حد تعبير جون بيتى « مؤسسات صهيونية تغمر سوق الولايات المتحدة بطوفان هائل من الكتب التى تشايع الدعاية الصهيونية ، وبعض هذه الدور تتخذ لنفسها ـ تمويها ـ أسماء براقة تخفى من ورائها حقيقة الدور التخريبى الذى تقوم به للقضاء على حرية الكلمة فى أمريكا .

وعن طريق دور النشر تمكنت الحركة الصهيونية من **التسلل أيضا الى طلبة الجامعات** والمعاهد العليا ، فقد حدث فى عام ١٩٦٢ أن دفع المجلس الصهيونى الامريكى الى بعض دور النشر المتخصصة فى توزيع الكتب الجامعية مبلغ ٣٨ ألف دولار لكى تنشط فى ترويج كتب دعائية للصهيونية بين الطلبة ، وثبت من تقرير اللجنة الفنية لمجلس الشيوخ الأمريكى أن خطورة هذه الكتب تكمن فى ان احدا لم يشك فيها على أساس أنها دراسات علمية موضوعية غير دعائية .

وقد أتاح لهم نفوذهم على دور الطباعة أن يتحكموا فى نوعية ما ينشر من مؤلفات فى أمريكا فقد حدث أثناء الحرب العالمية الثانية أن قل عدد النسخ المطبوعة من مسرحية « **تاجر البندقية** » لشكسبير ، فكان طلبة وأساتذة الادب الكلاسيكى فى الجامعات الأمريكية يشكون من هذا النقص الواضح ، وتبين بعد ذلك أن مصدر هذه الأزمة راجع الى أن اليهود من أصحاب المطابع ومديريها قد استطاعوا اقناع المسئولين فى الحكومة (وكان الحزب الحاكم آنذاك هو الحزب الديموقراطى المعروف بميوله الصهيونية) باذابة لوحات النحاس (الكليشيهات) الخاصة بالكتب التى لا داعى الى طبعها فى الوقت الحاضر ـ وكانت هذه المسرحية من بينها ـ لتوفير مادة النحاس للأغراض الحربية ، ويومها علق الأستاذ **ج . ف أندرسون** ، أحد أساتذة الأدب الانجليزى فى الجامعات الأمريكية على هذه الحجة الساذجة بقوله « ان كل النحاس الذى أذيب فى الولايات المتحدة لا يكفى للذخيرة معركة صغيرة واحدة » .

فاذا ما تركنا دور النشر والطباعة التى حاول اليهود السيطرة عليها بوسائلهم المختلفة باعتبارها المرحلة الأولى والأساسية فى عملية أخراج الكتاب وترويجه على نطاق واسع بين القراء وانتقلنا الى ميدان آخر ، له صلة وثيقة بقضية التأليف والكتاب ، وأعنى به تقييم العمل الفنى عقب ظهوره مباشرة ـ اذ كان قد أفلت من رقابتهم ـ وهى مسئولية علمية دقيقة للغاية وجدنا اليهود ـ بعيدين عن كل موضوعية وأمانة يستغلون هذه الوظيفة فى ترويج واذاعة كل ما يرون فى نشره خدمة لأهدافهم أو على الاقل عدم معارضته مع سياساتهم ، وهذا ما أشار اليه **أستاذنا المرحوم عباس محمود العقاد حين قال فى كتابه « الصهيونية العالمية » « انهم يستعدون لترويجها والدعاية بمن يجندون من صفوفهم من حملة الأقلام المأجورة لخدمتهم ، ويظهر منها**

ما يظهر ويختفى منها ما يختفى مقدرا على حسب الأجواء المهيأة له ، وكل ذلك يجرى فى غفلة عن بواعثه الخفية » .

ولعل السبب فى ذيوع شهرة بعض الكتاب الأمريكين من أمثال « چيمس ماكدونالد » و « ريتشارد كروسمان » و « صمويل ويلز » و « روبيرت ناثان » وآخرين غيرهم ، وان كان مستواهم الفكرى أقل من المتوسط ، ان لم يكن دون المستوى العادى هو تعاطفهم مع الصهيونية فى كل ما يكتبون وانحيازهم الى جانبها ، الأمر الذى جعل المشتغلين بالنقد فى الصحف من اليهود يهللون لكتاباتهم ويكيلون* لهم المديح بلا حساب . ويأسف الفريد ليلنتال لمثل هــذا السلوك الخطير ويصفه بأنه السد المنيع الذى يحول دون فهم صحيح لحقائق الفن والعلم .

وعلى النقيض من ذلك تماما موقفهم من كل كتاب يلمحون فيــه أثر الكلمة حق تقال فى جانب العرب أو تحذيرا للأمريكيين من مغبة الخضوع للنفوذ الصهيونى على حساب المصلحة القومية لشعب الولايات المتحدة .

هكذا حملت الصحافة الأمريكية حملة شـــعواء على البرفيسور « ميلر باورز » الأستاذ بمعهد « ييل » للاهوت وأبرز علماء التوراة فى الولايات المتحدة لأنه دعا فى كتابه « فلسطين قضيتنا » الى خطورة استخدام العنف أسلوبا لحل النزاع بين العرب واليهود ، ووصفته الصحف بأنه « خائن لقضية أبناء دينه وأنه من المارقين المعادين للسامية» كما وصفت مجلة « أرض ولدت ثانية » وهى مجلة أمريكية مسيحية الكتاب بأنه « مفكك الأجزاء وبعيد عن الحقائق ومحشو بالمغالطات ، وكان على الناشر أن يرفض نشره لأنه يعتبر من سقط المتــاع » وفى أواخر عام ١٩٦٥ ظهر كتاب بعنوان « **تدهور اليهودية فى زماننـــا » للــكاتب اليهودى « موشى مينوحين** » والد عازف الـكمان الشهير « يهودى مينوحين » وكان هـــذا الكاتب حتى وقت ليس بالبعيد صهيونيا من اعتى غلاة لحركة الصهيونية وأبرز قادتها ، ثم تحول بعد دراسة عميقة لتاريخ قضية الصراع بين العرب واليهود واحتمالات مستقبل هذا الصراع الى واحد من أشد المعارضين لها بعد أن **أدرك أن الصهيونية حركة سياسية تمثل أخطر تهديد على اليهودية وانها دعوة متعصبة تعمل على عزل اليهود عن المجتمع العـــالمى لتغلق عليه أبواب مجتمع متعصب ضيق** . ويروى موشى نفسه قصة الحرب التى شنتها عليه العناصر الصهيونية فى أمريكا ، فيذكر أنه لم يجد دار نشر واحـــدة تقبل أن تنشر له هذا الكتاب رغم ما قدمه لها من عروض مغرية حتى اضطر فى النهاية الي طبعه على نفقته الخاصـــة ، كما يذكر عنف الهجوم الذى استقبلت الصحف به ظهور الكتاب بعد صدوره وكيف أن مجلة (Denver) خصصت اكثر من مقال فى عدد واحد لتركيز حملة قاسية عليه ، وعابت على المؤلف توجيه كل هـــذا الجهد للدفاع عن العرب الشيوعيين جلادى اليهود ، كما اتهمته الممالة لعرب الشرق الأوسط الذين وجدوا فى هذا الخائن مأجورا لم يجد غضاضة فى أن يضع كتابا دعائيا يستغلونه لمصلحتهم .. ويحـــكى موشى مينوحين تجربة شخصية مرت به اذ يذكر انه ذهب يوما الى اكبر مكتبة فى كاليفورنيا لشراء نسخة من كتاب « **خيانة » الذى ألفه « بن هشت** » وهو أيضـــا يهودى كان من أنشـط الدعاة الصهيونيين ثم تحول ضدها ، وسرعان ما حضر اليه مدير المكتبة ليقول له بالحرف الواحد « هذا الكتاب ضد السامية وهو كتاب غير أخلاقى ونحن لا نبيعه حتى ولو كان يحمل اسم كاتب يهودى لامع ومشهور مثل بن هشت » .

واذا كنا قد ذكرنا هـــذه الوقائع القليلة فليس ذلك الا حرصا منا على تجنب التطويل وما ذكرناه لا يعدو ان يكون مجرد أمثلة ونماذج تعكس لنا فى وضوح صورة حقيقية لما تمارسه العناصر الصهيونية من نفوذ طاغ على ميدان التأليف والنشر فى الولايات المتحدة .

٦ ـ المؤسسات الدينية والتعليمية :

بقى بعــــد ذلك أن نتحدث عن مجال آخر لم يتورع الصهيونيون عن التسلل اليه لاستكمال سيطرتهم التامة على العقـل الامريكى وتشـــكيله . **فالكنيسة المسيحية فى الولايات المتحدة موقع رات فيه الحركة الصهيونية هدفا استراتيجيا بالغ الأهمية بالنسبة لأيديولوجيتها** ، ذلك لأن تردد المسيحى الأمريكى على الكنيســـة فى المناسبات الدينية المختلفة مظهر تقليدى يعبر عن احساس متوارث لدى كل الأمريكيين بحقيقة الدوافع التى القت بأجدادهم من المهاجرين الأوائل الى هذا العالم الجديد ، **فقد نزح** معظمهم الى هذه الأرض فرارا من الاضطهادات الدينية التى



كانوا يتعرضون لها فى مواطنهم الأولى داخل القارة الأوربية ومن هنا كانت ظاهرة اعتزاز الأمريكى الأبيض بكنيســــته المسيحية ، وان كان هذا الاعتزاز فى الواقع قد تحول الى مجرد عملية آلية يمارســـها المسيحى الأمريكى كنشاط اجتماعى فارغ من أى عمق روحى ..

وقد لا تهمنا هذه المسألة فيما نحن بصدد الحديث عنه الا بمقدار ما نود الاشارة اليه هنا وهو دور الكنيسة كموقع من أهم مواقـع التجمـع الشعبى يمـكن من خلاله الالتقاء المباشر بالجماهير العريضة وامكانية التأثير بسهولة على أكبر عدد ممكن منهم ..

ولقد تمكنت الحركة الصهيونية بأساليبها الملتوية من التغلغل فعلا الى هذه المواقع على الرغم مما هو معروف تاريخيا من العداء التقليدى بين اليهود والمسيحيين ، وهو عداء لم تغفل الكتب المقدسة ايراد حقيقة اسبابه ودواعيه ، فالتوراة التى زيفها اليهود والتلمود تحفلان بنصوص لا حصر لها حول احتقار اليهود لغيرهم من الطوائف الدينية الأخرى التى هى فى نظرهم جماعات من الكفرة (الجوييم) يجب اهدار دمائهم وحقوقهم وممتلكاتهم ، كما تحفل كذلك بنصوص عديدة تنكر الاعتراف بالسيد المسيح وترفض التصديق بالاناجيل الأربعــــة ، كما أن الانجيل من ناحية أخرى لا يخلو من النصوص التى تشـــير الى وحشية اليهود وخيانتهم المتكررة مع المسيحيين والمصــير التعس الذى ينتظرهم نتيجة ذلك .

غير أن عملية التكيف مع المواقف التي تقتضيها ظروف التكتيك لم تكن بالمسألة التى تشغل أذهان الصهاينة كثيرا حتى ولو كان فى هذا تضحية بمفاهيم دينية استقرت فى عقولهم طويلا .. **لقد حاولوا استقطاب ولاء رجال الدين المسيحى لهم فى امريكا** ــ كما فعلوا كذلك فى بلاد أخرى ــ عن طريق الجمعيـــات السرية ذات الشعارات الانسانية المزيفة ، والتى كان من اهمها **الجمعيات الماسونية ونوادى الروتارى** لكى يصلوا من خلالهم الى التأثير على الجماهير من داخل الكنائس المسيحية ذاتها ، ولكن نجاحهم عن هذا الطريق كان محدودا ، خاصة بعد أن فطن الفاتيكان الى خطر هذه الجمعيات والأندية ، وأصدر مرسوما من المجلس الأعلى المقدس بعدم السماح لرجال الدين بالانضمام اليها وبالذات نادى الروتارى حماية للعقيدة المسيحية ... فكان على اليهود أن يفكروا فى أسلوب آخر تجلى فى خدعة بلغت الذروة فى زيفها وبهتانها ووضعوها واجهة لتضليل الكثيرين من رجال الدين المسيحى فى أمريكا ... لقد اقاموا ما أسموه بالهيئة الامريكية المسيحية الفلسطينية كيلا يشك احد على الاطلاق فى نشاطها اليهودى المستتر ، وادعت هـــــذه الهيئة بأنها ستعمل على حماية المسيحيين فى فلسطين ... ومنذ انشاء هذه الهيئة وحتى الآن لم تتحرك مرة واحدة للدفاع عن عمليات الاضطهاد والابادة التى شنتها اسرائيل ضد المسيحيين فى أى مكان من فلسطين ، بل لم ترفع صوتها بكلمة واحدة للاحتجاج على الهجمات الكثيرة التى قام بها اليهود على رجال الدين المسيحى وكنائسهم ومدارسهم وارسالياتهم فى اسرائيل ، ولم توجه حتى مجرد كلمة لوم الى حـــكومة اسرائيل حين قامت بنبش قبور الكاثوليك فى حيفا والاعتـــداء على دير القديس يوسف الكاثوليكى واحراق الكتب الدينيـــة المسيحية فى يافا وتل أبيب علنا فى الشوارع فى شهر أكتوبر من عام ١٩٦٢ .

لقد ثبت بما لا يدع مجالا للشك أن هذه الهيئة المسيحية ليست الا قناعا لنشاط صهيونى خطير يتحرك فى دهاء وخبث مستغلا مجال الكنائس المسيحية فى الولايات المتحدة لخلق رأى عام أمريكى تصنعه أجهزة الدعاية الصهيونية على هواها . ومن خلال هـــذه الهيئة استطاعت المنظمة اليهودية الأمريكية أن تفرض لنفسها سلطانا واسعا على جميع الكنائس المسيحية .. بروتستانتية وكاثوليكية ، وقد لعبت هذه المنظمة دورا بعيد الأثر فى الأوساط الدينية المسيحية فى امريكا .. دورا لصالح الحركة الصهيونية طبعا .. وقد كشف السيناتور فولبرايت حقيقة هـــذا الدور حين أعلن فى تقريره المشهور عن الوكالات السياسية والثقافية الاجنبية فى الولايات المتحـــدة منذ عدة سنوات نص التقرير السنوى للمجلس الصهيونى الأمريكى المؤلف من ١٢ بندا ، وأورد أنه كان فى البند الثالث حديث عن خلق قيادات دينيـــة فى المراكز الحساسة واقامة ندوات لرجال الدين المسيحيين عن اسرائيل واثارة مقالات ايجابية فى صحافة البروتستانت والكاثوليك لصالح الصهيونية والعمل المضاد لكل حديث عدائى فى تلك الصحافة ، ولم يكن المجلس يتصور أن تقريره هـــذا سيقع يوما فى يد فولبرايت .

وهكذا تتأكد سيطرة الصهيونيين الكاملة على الحياة الفكرية فى امريكا بفضل ما أصبحوا يتمتعون به من نفوذ واسع على أهم أجهزة الثقافة والاعلام ، وهذا ما صرح به السيناتور **وليم اجنر** حين قال فى عام ١٩٥٥ .

« لقـــد تمكنت الحـــكومة الخفية ــ ويقصد بهـا الصهيونية ــ من أن تكون لها رقابة كاملة على الصحف والراديو والتليفزيون والمسرح والسينما وكثير من المؤسسات التى تؤثر على الراى العام الامريكى بما فى ذلك الكنائس المسيحية » .

وهكذا يصدق ما قاله يوما أحد الكتاب من أن أمريكا لم تعد أكثر من مستعمرة صهيونية .

عبد الواحد الامبابى



ان هكسلى كعادته فى كل ما كتب من قصص ، لا يؤلف بين الحوادث ليسلى القارىء بالسرد والرواية ، أو لكى يحبك عقدة ثم يحلها بالبراعة الفنية ، وانما هو يكتب القصة لكى يجد فيها فرصة لبث الكثير من آرائه العميقة ، وتحليله للنفس البشرية المعقدة التى قلما ينم ظاهرها عن باطنها ... وهذه واحدة من أروع قصصه ... « العبقرى والمعبودة » .

أولدس هكسلى .. كاتب قصة عقلية

محمود محمود



هى قصة عالم من علماء الطبيعة ، تقدمت به السن ، وهاجمته الأمراض التى تهدد حياته **بالموت** . أفنى العمر بين الكتب والمخابر ، ولم تطقه زوجته الأولى فطلقها . حتى اذا ما بلغ النصف الثانى من العقد السادس من عمره ساقته الصدفة الى فتاة يكبرها بأكثر من ثلاثين عاما ، تعرف اليها فى احدى حفلات الجامعة التى كان يعمل فيها . وأعجب بجمالها وأعجبت بشهرته وعلمه ، فتزوج منها ، وتمت بينهما هذه العلاقة : علاقة الاعجاب والتقدير من الطرفين . هو بحاجة الى عطفها عليه ورعايتها له فى هذه السن المتقدمة ، وهى بحاجة اليه يهيىء لها بيتا ومكانة فى المجتمع . وقد انجبت منه ابنة كانت فى الرابعة عشرة من عمرها فى بداية القصة ، وابنا فى نحو العاشرة من عمره ، وكلاهما لا يزال يختلف الى المدرسة . هى عاطفية شاعرة ، تسبح فى الخيال وتنظم الشعر ، وهو مولع باللعب الآلية يحلها ويركبها ، ويسيرها ويوقفها . وللأسرة خادمة عجوز تؤمن بالله وبالقدر ، تروى من الكتاب المقدس حكمته ، وتدعو ربها تستعين به فى كل موقف .

هذه هى الأسرة التى وفد عليها شاب فى الثامنة والعشرين من عمره ، يتابع دراسته العلمية على الأستاذ ، يتتلمذ عليه ، ويساعده فى البحث والدرس . وهو ينتمى الى اسرة دينية ، اذ كان أبوه قسيسا ، وأمه سيدة ورعة تقية ، تلقنه مبادىء الدين ، وتولع به أشد الولع .

ولقد آثر الأستاذ وأسرته أن يقيم الشاب معهم فى غرفة من غرف البيت .

وبهذه المجموعة من الأنفس البشرية تبدأ القصة ، وتأخذ حوادثها فى التطور والتشابك ، وتنتهى بطبيعة الحال ، الى **صور مختلفة من العلاقات الانسانية** . علاقة الأب بولديه ، وبزوجته ، وتلميذه ؛ وعلاقة الأم بالشاب وبزوجها وأطفالها ، وعلاقة الفتاة بالشاب ، وغير ذلك من صنوف العلاقات العائلية . وقد تعلق الشاب بأفراد الأسرة جميعا . يعجب بعلم أستاذه وشهرته اعجابا يبلغ حد التقديس والرهبة . ويرى فى الفتاة والفتى طفولة بريئة فيلاعبهما فى لطف ومداعبة . ولا ينظر الى ما تنظمه الفتاة من شعر كأنه تعبير عن شعور بل على انه عبث الطفولة باللفظ . أما الأم فيقدس فيها أولا مشاعر الزوجة والأم ، ثم تتحول هذه النظرة شيئا فشيئا الى نوع من الحب العنيف الذى لا يقاوم . ولا يدرك الزوج هذه العلاقة التى اخذت تنمو بين زوجته وتلميذه ، لأن الرجل **عالم بالطبيعة ، جاهل بالميول البشرية** . وكذلك الولد لا يدرك البتة شيئا من هذا الموقف المستحدث بين أمه وبين الشاب الدارس المقيم معهم تحت سقف بيت واحد . وأما الفتاة فهى فى سن المراهقة ، تبحث عمن تحب ، فيصدها طالب زميل لها فى المدرسة ، ولا تجد أمامها الا هذا الشاب المقيم معها فى عيشة واحدة . فتبثه مكنون قلبها ، وتروى له شعرها ، تتطلع الى الانوثة ، وتنتظر منه أن يبادلها حبا بحب ، فلا يرى هو فى ذلك الا عبث الطفولة ، فيشتد غيظها . ثم تدرك بالشواهد والدلائل ما بين الشاب وبين أمها ، فتأخذها الغيرة الشديدة من الأم ، والغضب والنقمة على الشاب .

ثم تمرض أم الزوجة فى بلد آخر بعيد ، فتضطر المرأة الى الرحيل عن زوجها لترعى أمها ، ويطول غيابها ، ويشق ذلك على الأستاذ فيقع فريسة للمرض ، ويحن الى جوار زوجته ، ولكنها لا تعود ، فتساور نفسه الشكوك فى مسلكها ، وتبرح بنفسه العلة ، ويشكو أمر زوجته الى تلميذه الذى يتلمس لها المعاذير .

وأخيرا تعود الزوجة بعد ما اطمأنت الى صحة أمها ، لتجد زوجها مريضا ، حبيس غرفته ، فتتاح لها فرصة تنمية العلاقة بينها وبين الشاب ، حتى تألف أن يضاجعها فى غفلة من زوجها وولديها . والعجيب أن الشاب يلذعه وخز الضمير ، لأنه يشعر بالخيانة لأستاذه ،



ولأنه يسلك سلوكا يتنافى والمبادىء التى تلقاها عن أبيه القسيس ولقنته اياها أمه الورعة التقية ، أما السيدة فمرتاحة الضمير ، لأنها ترى فى هذه العلاقة أمرا طبيعيا ما دام الزوج عاجزا . ثم ان فى راحتها البدنية ما يضاعف قدرتها على خدمة الزوج .

ويدخل الأستاذ فى دور النقاهة وينصحه طبيبه المعالج بالخلود الى الراحة فى بيته الريفى . فترحل الأسرة وضيفها الشاب الى الريف ، الأم والطفلان فى عربة ، والأستاذ والتلميذ فى أخرى . ويشاء القدر أن تحدث للعربة الأولى حادثة فى الطريق تودى بحياة الأم والولدين ، فتنحل بذلك كل أزمات العواطف . ويسلك كل من الأستاذ والتلميذ بعد ذلك حياة خاصة بعيدا عن الآخر . غير ان شبح الماضى وذكرياته لم تبرح ذهن الشاب فأخذ يرويها لصاحبه وهو فى سن الشيخوخة .

العبقرى والمعبودة

هذا هو هيكل قصة « **العبقرى والمعبودة** » **التى الفها الكاتب الأديب أولدس هكسلى** ، ويرمز فيها بالعبقرى للعالم الضليع فى علمه الساذج فى معرفته بالعلاقات البشرية ، وبالمعبودة لزوجته التى أحبها الشاب الى حد العبادة .

ولكن هكسلى ـ كعادته فى كل ما كتب من قصص ـ لا يؤلف بين الحوادث ليسلى القارىء بالسرد والرواية ، ولكى يحبك عقدة ثم يحلها بالبراعة الفنية . وانما هو يكتب القصة لكى يجد فيها فرصة لبث الكثير من آرائه العميقة ، وتحليله للنفس البشرية المعقدة التى قلما ينم ظاهرها عن باطنها .

وأول ما يثيره الكاتب من مشكلات هو **الفارق بين الواقع والخيال** . انه يوهم القارىء ان القصة واقعية . ومن ثم فان وقائعها غير معقولة ، ولو كانت خيالية لكانت الوقائع معقولة مترابطة ، لأن **حوادث الحياة تتأثر بالقدر ، ولا تخضع للمنطق** ، أما خيال الكاتب فهو ـ مهما يكن من أمر ـ من انتاج فكر بشرى ، يحكمه العقل ، ويتحكم فيه المنطق . **ولربما كان الواقع معقولا من وجهة نظر سماوية ، ولكنه ليس البتة كذلك فى رأى الانسان** . واذا كانت فى الرواية وحدة ولها أسلوب ، فوقائع الحياة تخلو من الوحدة ومن الأسلوب ، ولا تتفق مع خير ما أنتج العقل البشرى من أفكار . وان القصة لتكون أقرب ما تكون الى الواقع اذا ظن كاتبها انها أبعد ما تكون عنه . فقصة « **الاخوة كارامازوف** » على سبيل المثال حكاية لا معنى لها ، حتى انك لتكاد تقول انها واقع من الأمر . وليست كذلك القصص التى يعتمد فيها خيال الكاتب على حقائق العلوم ـ كالطبيعة ، أو الكيمياء ، أو التاريخ ، أو الفلسفة ، أو علم الاحياء . انها مما يقبله العقل حتى ليكاد القارىء أن يحسبها خيالا ليس له أساس من الواقع . ومن هذا القبيل حكاية الدكتور مارتن عالم الطبيعة الذى تدور حوله قصة « **الرجل العبقرى والمرأة المعبودة** » . انها من الحقائق الواقعة التى لا يصدقها العقل . حكاية يرويها الكاتب لمحدثه ليسبحا معا فى ذكريات من الماضى احتفاء بهذا اللقاء النادر بين الصديقين ، فيشعران كأنهما يحتسيان معا كأسا من الخمر المنعش اللذيذ . **فالمرء انما يفر من مرارة الحياة الواقعة الى ذكرياته ، كما يفر منها بالسكر والشراب . فالذكريات من المخدرات .**

وليست هى كما يزعم بعض الكتاب مبعث الفنون والآداب . انما هذه الفنون والآداب من بنات الخبرة المباشرة ، وليست من بنات الذكر . فذكر الماضى يفقدك التأمل . ونسيان الماضى يهبك الفكر . واذا أراد المرء أن يعيش فى كل لحظة من لحظاته فلابد له من أن يموت بالنسبة الى كل



لحظة اخرى غير الراهنة . **ولا مناص للكاتب الاديب من خبرة الحاضر وذكرى الماضى فى آن واحد منا** . انه مزيج مركب لا غنى عنه لأصحاب العقول الخصبة الممتازة .

بهذا التقدير لخبرة اللحظة الراهنة يسرد الكاتب قصة الدكتور مارتن واسرته وتلميذه . وكان الدكتور مارتن دائم الشكوى من العلة ، يدمن تعاطى الأدوية ، ولكنه عاش برغم ذلك سبعة وثمانين عاما ، وفى سياق حوار فى هـذا الصدد يتساءل المؤلف :

ــ هل كان الدكتور مارتن يعيش هذا العمر الطويل بغير دواء ؟

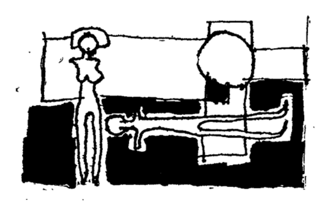
ــ هـذا سـؤال ليس له معنى . فنحن لا نستطيع أن نعيد الرجل بعد موته الى الحياة ونهيىء له عيشة جديدة لا يتعاطى فيها الدواء . ومن ثم فانه من المستحيل أ ن نعرف **مدى العلاقة بين الدواء وطول العمر** . ولما كانت الاجابة العملية مستحيلة ، فالسؤال لا يتضمن أى معنى . ومن أجل ذلك فان التاريخ لا يمكن أن يكون علما من العلوم ، لأنك لا تستطيع أن تختبر فيه صدق أى فرض من الفروض . ومن هنا كان الكثير ما تحتويه كتب التاريخ عبثا من العبث ، ولكننا برغم ذلك نطالعها نتلمس فيها طريقـا للخلاص من هذا الاضطراب الذى يحوط الحقائق المباشرة . وهو طريق غير سليم ، ولكنه على أية حال أفضل من الضلال .

مفهوم جديد للسعادة

وقد الف الشاب الدارس (**ريفرز**) العيش مع هذه الأسرة وأمسى بها سـعيدا . بين أن ضميره كان لا يفتأ يوخزه ، وهو لا يدرى لذلك سببا . وأخيرا علل **لهـذا الاحساس بفكرة** طريفة . ان البيت الذى نشأ فيه من البيوت الدينية المحافظة ، وهذا البيت الجديد لا يتمسك بالدين . فالسعادة مع آل مارتن معناها عـدم الاخلاص لأمه وأبيه . وفى شعوره بالسـعادة الجديدة ما يدل على ان الوقت الذى قضاه مع امه كان مليئا بضروب التزمت وبالاحساس المزمن بالذنب . أما الآن ــ مع هذه الأسرة اللادينية ــ فان ريفرز لم يكن سعيدا فحسب ، ولكنه كان كذلك شابا فاضلا ، بل ومتدينا بمعنى جديد للدين . فلأول مرة ادرك معنى هذه الألفاظ التى وردت فى الكتاب المقـدس : ((**النعمة**)) ، وقد امتلأت نفسه بها ؛ و ((**تجدد الروح**)) وكان يشعر به فى البيت الجديد دائما ، فى حين كانت حياته مع امه ركودا ومواتا . ثم ((**الايمان**)) و ((**الأمل**)) و ((**المحبة**)) . كان ريفرز فى حياته الجـديدة يؤمن بكل شىء ، فى الكون وفى البشر . أما الايمان بالمعنى القـديم الذى حرصت امه على بثه فى نفسه ، فشعور ساذج بدائى . وكان ريفرز ممتلئا بالأمل ، قوى العقيدة فى عجائب الدنيا . ومع الايمان والأمل كانت المحبة . فقد أحب أستاذه مع ما بينهما من فارق عقلى ، أحبه لأنه كان رجلا عظيما ، يشحذ الذكاء فيمن يعاشره . أحب ريفرز كل الكائنات . عرف الحب مع أفراد أسرة الدكتور مارتن كما لم يعرفه أى قارىء لكتب الاجتماع والسياسة . ولعل هذا هو ما أثار فى السنوات الطويلة التى قضاها مع أمه قبـل نفسه شيئا من القلق ، لأنه أخذ يشك فى قيمة اختلاطه بهذه الأسرة . لقد كان يعبدها عبادة الآلهة ، ولكن هل كان يحبها ! ان ريفرز فى الواقع لم يسعد ، ولم يحب ، ولم ينكر ذاته ، الا **بعد** ما هجر امه ليعيش مع أسرة الدكتور مارتن .

ثم يسرح ريفرز بذهنه ليذكر متع العيش مع كل فرد من أفراد الأسرة ، وفى معرض ذكرياته مع الفتاة (**روث**) يروى لنا طرفا مما كانت تولع به ، كفيرها من الأطفال . **الأطفال يولعون بالدمى والعرائس ، بالحـلوى ، بمداعبة أعضـائهم التناسلية . يولعون باخبـار الموت لأنها تثير المشاعر** . واحساسات الطفـولة دائما حادة . ما أشد ابتهاجهم بالفاكهة المخلوطة بالقشدة ، وفزعهم من السمك يقدم لهم طعاما ، والزيت يعطى لهم شرابا ! ما أشد فزعهم حينما يقف

الواحد منهم بين زملائه فى الدراسة يلقى قصيدة من الشعر طلب اليه حفظها ! ما أشد سرور الطفل اذا جلس الى جوار سائق العربة ، يرقب الطريق الطويل ممتدا أمام ناظريه ، والحقول الخضراء الى جانبيه . **ما أشبه عقل الطفل بمحلول مشبع من المشاعر . انه فى حالة توقع دائمة لكل ما يثير**



المشاعر . هذا الاحساس بالترقب عند الطفل قد توقظه أحداث من الخارج ، وقد يوقظه الخيال . الطفل دائم البحث عما يثير مشاعره ، مشاعر السرور ، أو الخوف — والخوف نوع من العبث وان يكن مقيتا . يروى ريفرز كيف كان يتمتع بالصور الخيالية التى يرسمها لنفسه عن الموت ، وعن مواعظ أبيه القسيس ، وكيف كانت الفتاة (روث) أيضا شبيهة به ، تحب الفزع وتسعد به — شأنها فى ذلك شأن كل فتاة صغيرة . انهن أقدر من الفتيان على تركيز « **المحلول المشبع من المشاعر** » . يذكر ريفرز كيف صعد ذات مساء فوق قنة تل قريب ، وكانت روث برفقته ، هى تتأمل السماء والنجوم ، وهو يحاول أن يجذبها من خيالها وتأملاتها بمعادلات رياضية عن النجوم والأفلاك . كان يحاول أن يرتفع بمستواها العقلى ، فهل أفلح ؟

كلا ، اذ انها ما فتئت تسترسل فى ذعر ميتافيزيقى من هذا الفضاء الشاسع الذى ترى وهذه العوالم التى لا يحصرها عد ، هذه الأزلية والأبدية فى الكون . كيف يستطيع المرء أن يتخلى عن هذا ليفكر بالأرقام وبالحساب ، ليفكر فى شئون البيت والحياة ، فى الزمن تحده الساعات والدقائق والثوانى ، فى ألوان اللباس ، وفى الدرجات التى تحصل عليها روث فى علم الجبر أو فى قواعد اللغة ! وفجأة وهذه الخواطر تدور فى رأس ريفرز ، وهذه التأملات تشغل ذهن روث يسمع صياح بومة فيتحول الذعر الميتافيزيقى الى شىء فيزيقى ، وان يكن مبهما ، الى قشعريرة مصدرها خرافة التشاؤم من البوم . وكانت روث تعلم انها خرافة ، ولكنها أرادت أن تشعر بالخوف ، وأن تعلل هذا الخوف وتبرره . وأخذت تقص لريفرز حكايات خرافية . وفى اليوم التالى عبرت عن كل ما دار فى الليلة الماضية من ذعر وخوف وتأمل وقصص فى قصيدة من الشعر أطلعت عليها ريفرز . ولكن — وهنا يعلق المؤلف على هذا الموقف — ما أعمق الهوة التى تفصل الابتداع عن الانطباع . **الابتداع محاولة للتأثير ، والانطباع احساس بالتأثر** . ان كل الناس — باستثناء الأفذاذ النادرين — يحسون احساس **شيكسبير** ، ويتحدثون كما يتحدث البائع أو المراهق أو الأستاذ فى الجامعة . وما أشبه ذلك بعكس الكيمياء القديمة . **فنحن لا نحول النحاس الى ذهب ، وانما نحول الذهب الى نحاس . ان الشعور العميق الذى تثيره الخبرة يتحول الى تعبير لفظى تافه . الخبرة ذهبية ، شاعرية بطبيعتها ، والتعبير يفسد هذا الشعور ، ويعرض الدنيا فى صورة رأينا فيها . ولما كانت آراء الناس متقاربة ، فى حين ان احساساتهم متباعدة ، فان التعبير عن مظاهر الدنيا يشبه أن يكون المضاعف البسيط للثقافة السائدة .**

اما حياة ريفرز مع أسرة مارتن فقد كانت كتحويل النحاس الى ذهب . فقد كان يعاون فى دراسة علم الطبيعة دون احساس بالذنب ، بل مع الاحساس بأنه يعمل لمجد الله فى السماء . لم يكن يعمل كأكثر علماء الطبيعة اليوم مقابل أجر وبتوجيه من حكومة تتعقبه المخابرات المركزية الأمريكية !

المرأة المعبودة

ما أكثر ما كان يحس ريفرز من متع ، وما أشد تنوعها مع كل فرد من أفراد الأسرة .



ولقد كانت هذه المتع تبلغ ذروتها عندما يأوى الأستاذ الى مكتبه للدرس فى المساء ، والأطفال الى فراشهم ، وتتم الخلوة بين ريفرز و (**كيتى**) زوجة الدكتـــــور . كانت تسحره بكل شيء ، بملامحها ، وكلماتها ، وحركاتها ، حتى بيديها . ما أقواهما ! ما أكثر قدراتهما ! انها ليست مجرد زوائد كما هى اليـــــوم عنـــــد الأوانس العصريات . يدان تدق بهما المسامير ، وتثبت بهما الأشياء فى مواضعها ، تدلك بهما ، وتضرب بهما عند الضرورة . يدان تصنعان الفطائر ، ولا تتعففان عن تفريغ القاذورات . وكل شيء فيها يتناسب مع صفات يديها .. وجهها وجه الفلاحة الصحيحة السليمة ، وكأنه قناع يخفى وراءه وجه آلهة معبودة . انها كبائعة اللبن ، ولكنها بائعة اللبن التى تثقفت فى الجامعة . لها نظرة ثاقبة فى كل مؤلف وكل كتاب يقرؤه ريفرز ويذكره لها . **فمثلا هـ . ج . ولز عندها يشبه حقـــــول الأرز الفسيحة فى بلدها كاليفورنيا ــ مساحات شاسعة من الماء ، سطحه لامع ولا يزيد عمقه عن بوصتين** . ورأيها فى **د . هـ . لورنس !** لقد أحبت كتبه الأولى ، وتمنت لو ان كل دارس للعلوم تثقف به بعد تخرجه من الجامعة .

وفى حديث لريفرز مع صاحبه الذى يستمع الى قصة حياته يقول عن مراحل نمو الانسان : انه فى أول الأمر كتلة من البروتوبلازم ، تتحول الى آلة تأكل وتتبرز ؛ ثم الى طفولة بريئــــة طاهرة ، ثم الى المراهقة ، فجمـــــال الشباب ــ الشباب الذى لا يدوم ، وسرعان ما يتكون الشحم على جسم الشاب ، ويسقط شـــــعر رأسه ، ويأخذ فى التحول التدريجى خـــــلال ما يقرب من أربعين عاما الى صورة من صـــــور الغوريلا . ويتم هذا التطور فى نحو سبعين عاما من المكائد والغش والخـــــداع .. وأســــباب المرح ــ اى مرح ! والقسوة ايضا . **ولا يخفف عن المرء وطأة الحياة الا جهله بالمستقبل ونســـيانه للماضى** ، أو على الأقل انعدام الاهتمام به .

وعندما سافرت الزوجة لترعى أمها المريضة اشتد ولع الابنة (روث) بالشاب الضعيف ، وكانت سنها قد بلغت السادسة عشرة ، فازداد تنبهها الجنسى ببروز ثدييها على صـــــدرها ، يكسبانها الزهو والخجل فى آن واحد ، والسرور البالغ مع الاحساس بالذنب . ما اعجز اللغة عن التعبير ! انك اذا لم تذكر ما يصاحب العواطف من تغيرات فى الجسم لا تستطيع وصف الحقيقة فى صدق . واذا ذكرت هذه التغيرات قيل انك رجل غير مهذب او شديد السخرية بالانسان . ان الحب مهما يكن رومانسيا لابد أن تصحبه ذبذبات فى أطراف الأعصاب ، وغشاء المخ ، وفى الغدد وبعض أنسجة الجسم المتوترة اذا انهكت ذلك فأنت كاذب . وان أنت ذكرته وصـــــفوك بالبذاءة . وليس من شك ان ذلك يرجع الى فلسفتنا الخاطئة فى الحياة . وهذه الفلسفة هى النتيجة الحتمية للغة تفصل فى الفكر ما لا ينفصل فى الواقع . انها تفصل وفى الوقت ذاته تحكم وتقوم . من الأفكار المجردة مثلا « الطيب » و « الخبيث » . ومن الحكم القديمة « لا تحكم على غيرك حتى لا يحكم عليك » . غير ان طبيعة اللغة تأبى الا أن يدفعنا الى الحكم . **انما نحن بحاجة الى مجموعة جديدة من الألفاظ ، ألفاظ تعبر عن المعية (بمعنى الصحبة) الطبيعية** بين الأشياء ، فننشىء لفظة واحـــــدة مثلا تعبر عن الظاهرة ((**الشـــــعورية البدنية**)) التى تحدث للانسان . **اننا بغير هذه الألفاظ لا نستطيع أن** نصف ما كان ينتاب روث وهى فى سن المراهقة . وكل ما نســــــتطيعه فى ذلك أن نتخبـــــط فى الاستعارات . محلول مشبع من المشاعر يتبلور من الخارج أو الداخل ، ألفاظ وحوادث تقع فى الحســــــاء السيكوفيزيقى فيتجلط فى كتل من المشاعر والعواطف تصـــــدر عنها الأعمــــــال . ثم تحدث التغيرات فى الغـــــدد ، وتظهر الاثداء الفاتنة تحملها الطفلة فى صدرها فى شيء من الزهو والارتباك .

ان محلول المشاعر المثارة يتعزز بنوع جديد من الحس يشع من أطراف الاثداء ويتخلل الجلد وأطراف الأعصاب ، ثم الى النفس ، الى ما تحت الوعى أو ما فوقه ، الى الروح . وهذه العناصر السيكولوجية المتوترة المستحدثة فى الشخصية تضفى نوعا من الحركة فى محلول المشاعر المثارة ، وتجعلها تتدفق فى اتجاه معين ــ نحـــــو دائرة الحب ، وهى دائرة لم يرسم لها محيط بعد ، ولم تتميز .

وفى هذا التيار الدافق من المشاعر المتجهة نحو الحب تلقى الصدفة مجموعة متنوعة من عوامل التبلور ــ ألفاظا ، وحوادث ، والمثـــل الذى يضربه الآخرون ، والتخيلات الخاصـــــة والذكريات ، وغير ذلك من الحيل العـــــديدة الا تستخدمها الأقدار لتحدد بها مصير الفرد ، ومعذرة للقارىء ان كان فى هذا التحليل شيء من الغمـــــوض ، فان ذلك يرجع الى ان الدوافع البشرية ذاتها معقدة اشد تعقيد .

ولقد كان من سوء حظ روث أن قرأت في الأدب مشاعر المراهقات ، في الوقت الذي كان جسمها يتطور نحو حقائق جديدة ، فكان من الطبيعي نتيجة لهذه الثقافة الجديدة أن تتزين وأن تتحلى كالنساء قبل الأوان ، بل أن تحب حبا عنيفا قبل النضوج ، وأن يكون موضـــع حبها الشاب المقيم معها في بيتها برغم ما بينهما من فارق في السن ، فهي في نحو السادسة عشرة وهو يناهز الثلاثين .

الرجل العبقــري

ما أكثر المتناقضات الظاهرية في حيـــــاة الانسان ، غير ان الدوافع اليها هي في كل حين غريزية طبيعية ! هذا التناقض في سلوك روث كان أيضا قائما وبصـــورة أقوى في حياة أبيها الرجل العالم . انك لتحسب انه لا يقتنى الا كنوز العلم ، ولكن – ذات مساء أثناء غياب زوجته في شيكاغو لترعى أمها في مرضها ، حينما ساورته الشكوك في سلوكها – عمـــد الرجل الى بعض مقتنياته في خزانته الخاصة . ولشد ما كانت دهشة ريفرز عندما اطلع على هذه المجمـــوعة العجيبة من الأشياء . مسدس ، وصندوق يحوى مجوهرات كيتي زوجته ، وستة صناديق تحتوى على الأوسمة الذهبية التي أهدتها الى هـــذا الرجل العظيم جمعيات علمية مختلفة ، ثم ملفات ضخمة من الأوراق ، وأخيرا هذه الكتب : ستة مجلدات من ((**سيكولوجية الجنس**)) ونسخة من كتاب ((**فيليسيا**)) تأليف أندريه نيرسيه ، ومؤلف مصور لا يعرف كاتبه ، عنوانه ((**مدرسة الأنسة فلوجي لتهذيب السلوك**)) وكلها كتب في الأدب الجنسي المكشوف ، وكلها – كما يسخر الكاتب – خلف صورة زفاف الأستاذ الى زوجته !

عجبا ! أستاذ يقرأ الأدب المفضوح ، وزوجة تنحرف في السلوك ، وفتاة تعشق وهي قبل سن النضوج شابا يكبرها في العمر بسنوات عدة !



ثم عادت كيتي الى بيتها ، ولكن هل هي كيتي التي عرفها ريفرز قبل الرحيـــل ؟ لقد غيرتها الحمى والسهر . فقدت اهتمامها بالثقـــافة ، وبالحياة الاجتماعية ، والحياة المادية ، وان بقيت كما كانت ممرضـــة مخلصة لزوجها ، تفكر في مرضه ... وفي موته ! كيف تستجيب للموت المرتقب . ان المريض اذا اشتدت به العلة قد يبلغ به حدا يبقى فيه من نفسه جانب لا يحزنه البتة أن يموت ، مهما كان دفاع الشخص في سبيل الحياة حارا . هذا الجانب يؤثر أي شيء على هذا الشقاء ؛ هذا الكابوس الجاثم الذي يحيل المرء الى مجرد كتلة من اللحم تتألم وتتوجع ! وقديما قيل ((**اعطني الحرية أو اعطني الموت**)) ، أما في حالة المريض فالحرية والموت شيء واحد . الحرية تعني الموت ، تعني متابعة الســـعادة بالنسبة للمريض لا للمرض الذي يحبه . ليس لكيتي الحق في ترف المـــوت ، في الخـــلاص – بالاستسلام – من الحبس في حجرة المريض ، ومن واجبها أن تواصل الكفاح حتى حينما يكون من الواضح الجلي ان المعركة خاسرة ، أن تواصل الأمل حتى ان كان كل ما حولها يبعث عـــلى اليأس ، أن تدعو الله حتى بعد ما تبين لها ان الله ليس معها ، حتى في اللحظات التي تنكره فيها ولا تؤمن بوجوده . اثقلها الحزن والتشاؤم ولكن لا مناص لها من التظاهر بالسرور والتفاؤل . فقدت الشجاعة ولكن عليها أن تشجع . لم تعد تحتمل العمل والسهر ، ولكن لابد أن تعمل وأن تسهر . لا تستريح . دائما على أهبة . لابد أن تعطي وتعطي حتى بعد افلاسها .

كانت كالغريق يتشبث بشخص ينجيـــه ، فتشبثت بضيف الأسرة ريفرز ، ولم ير بد من الاستجابة ، فكانا يقضيان الليالي معا في سرير واحد كما يقضيها الزوجان . **لم تغب هـــذه العلاقة البشرية عن كثير من مؤلفي القصص ، ستندال ومرديث ، وأناتول فرانس و د . هـ . لورنس** ، كل منهم يفهم الحقيقة على أحـــد وجهين ، ولا ندري أيهما أقرب الى الصواب : هل هو السلوك الجنسي لأنثى الانسان ، أم أن ينابيع اعماق الحيـــاة يجب أن تمتزج بطهارة العاطفة ؟

النعيم والجحيم

عجيب أمر هذه العلاقة بين الذكر والأنثى . في الليلة التي التقى فيها الشاب لقاء جنسيا مع زوجة الأستاذ كان منطق الحوادث يقتضيها أن تكون في ثوب الحداد لأن أمها وزوجها كلاهما على

سرير الموت ، ويقتضيه أن يواســـيها بحكم فلسفية . ولكنهما لم يكونا حين التقيا هذا اللقاء من عالمنا هذا او فيه . كانا في عالم آخر ، **عالم العرى واللمس والامتزاج ، عالم مظلم لا مجال للحديث فيه ، عالم الرؤى والخيال ! المسألة كأنها مس الملائكة . وكان هو في بداية الأمـر**



مترددا ، يخشى أن يفتح فاه بكلمة ، أو يمد يده فيخالف ما في رأسه من قواعد الأخلاق ، أو على الأصح ما في رأس أمه ، وما اشد دهشته عندما وجد أن خرقه للمثل الخلقي الأعلى عاد عليه بنشوة من اللذة ، بحنان لم يكن يحلم به من قبل . ولقاء هذا العالم الآخر الليلي ، تمثل له العالم الذي يعيش فيه بالنهار ، العالم الذي ينظر الى مثل هذه العلاقة على انها اجرام . كيف يخدع تلميذ أســـتاذه ؟ وكيف تخدع زوجة زوجها ! **نعيم الليل هو جحيم النهار** ، وملائكة المساء ليست ســـوى شياطين الشهوة والزنا بالنهار .

النعيم والجحيم ، الملائكة والشياطين هي ما نعبر عنه اليوم بالحوافز والدوافع والعلاقات الجنسية غير الزوجية . هل هي خير أم شر ؟ المستقبل وحده سوف يكشف لنا عن الحقيقة . ومهما يكن من أمر **فان الحكم الخلقي من الناحية اللفظية ليس سوى الاصرار على سوء استخدام اللغة** . ما هي الأسس اللغـــوية للأخـــلاق ؟ **« سافل ، دنيء ، خبيث »** . وهذه هي الكلمات التي أزعجت ضـــمير ريفرز وهو يرقب كيتي مستغرقة في النوم بعد ما فعل فعلته . والنوم هو أيضا من العالم الآخر . بل انه لعالم آخر أبعد من عالم اللمس . لقد انتقلت معبودته من الحب الى النوم . من عالم آخر الى عالم آخر أشد بعدا . وهذا الوجود في ذلك العالم الآخر البعيد هو الذي يضفي على المحبوب وهو نائم صفة تكاد أن تبلغ حد القداسة ؛ **القداسة مع العجز ، اليس ذلك هو ما يعبد الناس في المسيح وهو طفل** ؟ وذلك هو ما ملأ ريفرز في ذلك الحين بحنان يفوق التعبير . ومع ذلك فهو **« سافل ، دنيء ، خبيث »** . يا لهـــا من ألفاظ مقيتة ! عجبا ! كيتي في عينيه مقدسة من عالم آخر ، لا تخضع لأوصاف الألفـــاظ ، سيئة كانت أو طيبة . ومع ذلك فالطنين في اذنه لا يفتر مرددا له هـــذه الألفاظ « ســـافل ، دنيء ، خبيث » .

ولكن الانسان روح وجسد ، وليس المسيح عند المسيحيين الا روحا تجســـدت . والنعمة الالهية ، روحانية حيوانية انسانية ـ أوجه ثلاثة من لغز واحد . والانسان الامثل هو الذي يفتح نفسه للأوجه الثلاثة . غير ان واقع الأمـــر في الحياة هو أن اكثرنا يبعد نفسه عن هذه النعم الثلاث ، أو يفتح نفسه لواحدة منها فقط ، وهي لا تكفي ، بالرغم من أن ثلث الرغيف أفضل من الجوع الكامل . ولو ان كيتي حرمته من نعمة الحيوان لما عادت سوى شبح لا حيـــاة فيه . ولكنها بهذه النعمة ربة معبودة ، هل هي بسلوكها هذا حقيرة او عظيمة !

انك تستطيع أن تجعل من أي شخص عظيم اضحوكة . ذلك يتوقف على طريقة وصفه ، من ظاهر سلوكه ، بغير عطف وباستعمال لغة عنيفة غير شاعرية . أوديب ، او الملك لير ، اوغاندي ، أو حتى يسرع . الحكاية **المضحكة في حيـــاتنا تكون في عين المتفرج ، ولا تكون قط في المثلين . فما يضحك المتفـــرج قد يكون للممثل تراجيديا أو دراما . وربما كان ما يضحك المتفرج علـى حكاية ريفرز مع كيتي هو بعينه مصدر آلامه من انقسام في نفسه بين الحب والواجب** ، بين الاغراء يقاومه ثم ينساق له بشكل فاضح ، بين مسرات يستمتع بها مذنبا ويندم عليها فيما بعد بحرارة ، بين قرارات طيبة يصـــدرها ، ثم يهملها ، ثم يصدرها مرة أخرى فتجتاحها شـــهوة عارمة لا تقاوم .

الانسان والآلهـــة

هذا هو الفارق بين ريفرز الانسان وكيتي الآلهة المعبودة . هو منقسم الشخصية ، وهي متكاملة ، يفعل الفعلة ويندم عليها ، وتفعلها أمرا طبيعيا ، **ان طوايا الآلهة لا صراع فيها ، اما حياة الانسان فجدل متواصل . الشهوات في ناحية ولذعات الضمير في ناحية اخرى** ، زوابع لا تعرف السكون ولا تهدأ . ان ما كان ريفرز في حاجة

اليه بعد هذا السلوك الذى سلك هو جرعة من لغة طيبة فيها تبرير يقابل بها أثر الفاظ « السافل ، والخبيث ، والدنىء » . أما كيتى فاللغة ، طيبها وخبيثها ، لم تكن تزعجها . كل ما كان يهمها وجودك فى ذلك العالم الآخر الخلاق — عالم الحب والنوم . المهم أن تجد نفسها مرة



أخرى فى حالة من حالات النعمة الالهية ، وأن تجدد نشاطها وحيويتها لكى تؤدى لهنرى زوجها واجبا وخدمة . الحكم على طبق الحلوى يكون بمذاقه لا وصفه فى كتب الطهو والتدبير المنزلى . ومذاق السلوك الذى سلكته كيتى هو الاستمتاع والامتاع ، واستعادة القدرة على أداء الخير والفضيلة ، والارتفاع من المستوى المنخفض الذى يتردى فيه الموتى الى مستوى الأحياء الرفيع ، ويا له من مذاق طيب . ومن ثم فهى تقبل على هذه الوجبة الشهية ، ولا تتكلم وفمها ممتلىء بالطعام — ان ذلك ليس من حسن الأدب ، كما انه لا يمكنك من استساغة الطعام . ما أعمق الهوة بين مسلك كيتى فى صمتها المقدس ومسلك ريفرز فى ثرثرته مع نفسه ، مما أفسد عليه لذة الطعام بوصفه له بالمتعة المحرمة ، وبالذنب يعلمه ويقترفه .

هذه العلاقة بين كيتى وريفرز عادت أخيرا بالمعجزة ، بعودة الأستاذ هنرى الى صحته ، فأسعد ذلك تلميذه شيئا ما ، لأنه كان سببا غير مباشر فى حدوث المعجزة . فلولا خيانته لأستاذه مع زوجته لما استطاعت الزوجة خدمة الزوج وأنتهت بذلك حياة الرجل . فالشر الذى ارتكبه ادى الى الخير — وفى هذا شىء من تبرير الذنب . ومع ذلك فقد كان يزعجه أن يكون الاتزان لكيتى والحياة لهنرى على حساب شىء وضع كالذى حدث ، شىء « سافل ، دنىء ، خبيث » كارتواء الأجساد من الناحية الجنسية .

المتناقضات البشرية

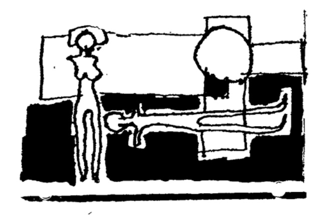
هذه بعض المواقف فى قصة أولدس هكسلى « الرجل العبقرى والمرأة المعبودة » وبعض ما علق به الكاتب فى غضون القصة على حوادثها من آراء فلسفية ، وتحليل نفسى عميق .

ولعل مما يلفت نظر القارىء المتمعن هذه **الصورة القوية التى رسمها الكاتب للمتناقضات فى حياة الناس مما لا يكاد يصدقه اى انسان . ولكنها حقيقية النفس البشرية اذا عريناها عن ظاهر سلوكها .**

هل يمكن أن يدخل فى الحسبان أن رجلا عبقريا ، وأستاذا جامعيا ، وباحثا عالميا ، ينفق اكثر وقته فى العلم والدراسة يحتفظ الى جوار كتبه الثمينة ورموز التقدير التى أهدتها اليه الجمعيات العلمية بكتب أخرى فى الأدب الفاضح يقرؤها هى أيضا فيستمتع بها وتؤثر فى سلوكه وفى آرائه ومعتقداته فى العلاقات الزوجية والعلاقات البشرية !

وهل يتصور الانسان الساذج ان امراة فى شرخ الشباب تحب زوجها حبا جما ومن اجل هذا الحب ذاته تخونه مع غيره — لا فيما تحسب هى ولكن فيما يحسب الناس وعلم الأخلاق — ولا ترى فى ذلك الا امرا طبيعيا ما دام زوجها مريضا بحاجة الى رعايتها والى السهر الى جواره !

وهل يدور بخلدك ان الشاب الدارس يغرم بزوجة أستاذه ، وهى تكبره سنا ويعزف عن



ابنة الأستاذ وهى فى مطلع الشباب . لأن الأولى فى حقيقة الأمر فيها صـــفات المراة الناضجة . أما الثانية فمراهقة بكل ما يحمل هذا الوصف من معان . **الحب عندها شعر وخيال ، لا واقع ولا جسد !**

وهذه المراهقة عينها لا تغار من أحد الا من أمها !

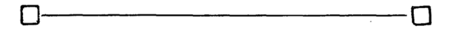
هذه من حقائق الحياة ، ومن خفايا النفوس ، التى ان ذكرتها فى حديث لم يصدقك الناس ، وان قراتها فى رواية قلت ان ذلك من القصص الخيالى . كلا يا عزيزى القارىء ــ هذه حقائق مرة من حقائق النفس الأمارة بالسوء .

وما أروع ما وصف به هكسلى صـــفات الطفولة فى الابن الأصغر تيمى ولعبه واهتماماته ، وصفات المراهقة فى أخته ، والشباب فى ريفرز ، والأنوثة الناضجة فى الزوجة ، والشيخوخة فى الدكتور مارتن . كل مراحل الحياة بكل خصائصها فى هذه القصة لهكسلى **وكأنها كتاب فى علم النفس التطبيقى .**

وفى ذهن كل منا صورة عن الرجل العبقرى ، وعن المرأة المعبودة التى يقدسها الرجل . ولكن هكسلى يشرح فى قصته هذه العبقرية ، وهـذا التأليه ، ويخرج بصورة اخرى تقلب لنا أفكارنا الساذجة وتبصرنا بالحقيقة والصواب .

وذلك فى أســلوب رائع وثقافة عريضة ، لا يستسيغها الا القارىء المثقف واسع الاطلاع .

محمود محمود



ثورة كافكا

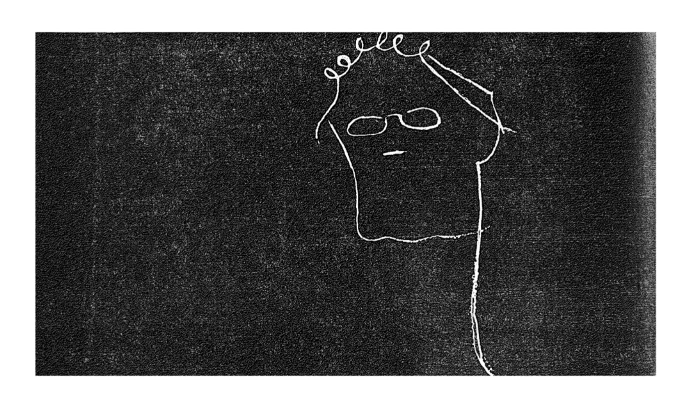


عن دار جاليمار للنشر صدرت فى الشهر الماضى «مراسلات فرانز كافكا» فى ٥٩٨ صفحة ، وهى الرسائل التى بعث بها كافكا طوال التسعة عشر عاما التى سبقت موته ، (فيما بين عامى ١٩٠٢ ــ ١٩٢٤) الى أصدقائه المقربين .. أوسكار بوباك فليكس ويلتش ، روبرت كلوستوك ، وماكس برود ، فضــلا عن شقيقته اوتلا وبعض ناشرى كتبه ورواياته .

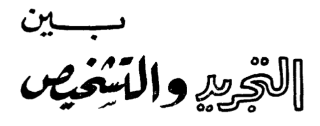
والذى نطلع به من هذه المراسلات أن كافكا كان مخلصـــا مع نفسه بنفس المقدار من الحماسة التى كان مخلصا فيها مع كل شىء ... مع أفراد اسرته ، مع رفاق عمله ، مع كتبه ومجـــلاته وحروف الجمع فى الطبعة التى كان يختارها لكتبه ، وكذلك نوع الورق ولونه ، وأخيرا الملابس التى يرتديها سواء فى الأماكن العامة أم فى المناسبات الخاصة .

ويحـكى كافكا فى هذه المراســلات انه حدث له ذات مرة حين حاول أن يلقى بنفسه من النافذة بعد المناقشات الحادة التى دارت بينه وبين أبيه ، حين طلب منـــه أن يحل محل زوج اخته فى ادارة المصنع ، ويقول كافكا مستعيدا هذا الحادث : « كنت أجد الموت أرحم من هذه المهمة السخيفة الشاقة » . ويحكى أيضا فى هـــذه المراســلات أنه أضــطر الى ترك خطيبته (ف . ب) فى أغسطس عام ١٩١٧ لانهـــا آلمته ذات مرة أمام الآخرين ، وهو الذى لا يؤلم أحدا ويكره أن يؤلمه أحد .

ولكى نقف على كل صغيرة وكبيرة فى هذه المراسلات ، فان قراءتها فى ذاتهـا ، وقراءة المقدمة التى كتبها « مارت روبير » أيضـــا ، وكذلك الملاحظات التى دونها صديقه الأثير ماكس برود كل هذا لا يكفى ذلك لأن لكل من هذين الكاتبين مارت روبير ، وماكس برود كتابين مكملين لهـذه المراسلات كتاب الاول بعنوان « كافكا » وكتاب الآخر بعنوان «فرانز كافكا» . على أن الرسالة التى تلخص كل هذه المراسلات هى تلك التى كتبها كافكا لأحد أصدقائه فى ٥ من يوليو ١٩٢٢ يصف فيها عملية الخلق الفنى بأنها « النزول الى القـــدرات الغامضة والغوص فيها واستخراج ما فيهـــا من كنوز » كما يصفها بأنها « ثورة أو انفعـــال عقلى » . على أن اروع ما يختم به كافكا هذه الرسالة هو قوله : « كانت حياتى أســعد من حياة الآخرين ، أما موتى فسيكون مخيفا أكثر من موت الآخرين » .



سيف وانلى



أحمد فؤاد سليم

- ان سيف ليس صانعا محترفا ولكنه فنان ، والأصح من ذلك أنه فنان أكثر من أن يكون صانعا ، ولعل هذا هو السبب فى أنه بقى يافعا فى تاريخنا الفنى الحديث ، وتميزت أعماله بقدرتها على البقاء والاستمرار .

- وهو من الطراز الولوع بماهية حضوره فى العمل الفنى ، ولذا فهو يحرص على فلسفة الشكل ، ليس من خلال صياغات محصلة فى الطبيعة وانما من واقع صياغته الخاصة ، حتى ينتهى الى بلورة تستوى مع فلسفة أو وجهة نظر .

- العمل الفنى عند سيف ليس فى كونه محتوى لوحدة ترتبط عناصرها بعلاقات ، وانما السطح كله وحدة تخلق فى ذاتها نوع نسيجها ، ولذا فالشكل عند سيف هو السطح جميعه ، مجموعا مع العناصر باسرها .

ليس في مقدورنا أن نتناول حركة الفن المعاصر في مصر — حتى ولو في سطر واحد — بدون أن نذكر اسم فنان مثل **سيف وانلي** . ولقد يبدو في ذلك من الحماس ما يصدم ، للوهلة الأولى ، على ان ما سأحاول أن افعله قدر الطاقة هو أن ابرز أسباب هذا الذي قد يوصف بالحماس في جوانبه الموضوعية الخالصة .

وما اقصده بحركة الفن المعاصر هنا ، ليس الحركة الفنية المحدثة التي تعتمد في هذه الآونة على الفنانين الأحياء ، وانما اعني — وربما هذا هو ماقصدت اليه بالفعل جريا وراء غاية الحقيقة — الحركة كلها ، تلك التي تبدأ على الأقل بصفة رسمية اعتبارا من سنة ١٩٠٨ ، وهو تاريخ انشاء مدرسة الفنون الجميلة حتى اليوم ، ومن ثم فهي تضم اذن هذه الأسماء اللامعة التي ترددت كثيرا مثل **مختار ، ومحمود سعيد ، ومحمد ناجي ، ومحمد حسن ، وراغب عياد ، ويوسف كامل ... وايضا صلاح طاهر .**

ويحسن أن اقرر منذ البداية ، انني لم اضع في حسابي هنا ان اقدم سيف من خلال نشأته أو تنقلاته أو رحلاته أو اصدقائه ، تلك المنابت التقليدية التي لاتخدم الوحدة الفنية قدر ماتخدم الوحدة التاريخية .

وانما اخترت الطريق الأصعب . هـذا الطريق الأصعب هو الفن الذي يقدمه سيف . هذا الحشد الهائل من الأعمال الذي هو بالضرورة كاف لجعل المحقق النظيف يقضي عنده وقتاطويلا في التأمل والاندهاش .

ولقد اردت أن أكون بعيدا حتى عن وصفه ؛ وبحسب ما قدرت فليس في نيتي انأقول عنه انه يتلفع بهذا الهدوء العاصف . وانه مصمت كالحديد من الظاهر ولكنه يغلي كالمرجل . أو انه مطبق الشفتين لايبوح بما يعذب أو بما يفرح . أو انه ليس طليق الحديث كأولئك الذين يتقنون الحديث . أو انه محدد المعالم بحيث يصعب على الذاكرة أن تخلعه أو تنحيه . أو حتى أنه متواضع ، وحبيب ، حبيب لدرجة أن هذا الجريان الخاطف من النقاء لا يلبث أن يجتذبك بلا وساطة أو فهم أو تفسير .

سيف والاصرار : —

على ان ما احب ان اضعه موضع النظر ، هو أن سيف يتميز بهذا الذي يمكن ان نطلق عليه لفظ ((**الاصرار**)) — فالأشياء التي تختزن عند سيف **لا** تتحول فيما بعد الى عرى جامد للتوليفات المسبقة ، بل تتحول الى اشكال مقنوعة بما أسبغ عليها من الخلق ، ومن هنا فان ما قصدته بالاصرار ، عنيت به **القدرة على تحويل الشيء الى اقصى ما يهيئه امتداده من عافية أو الى ابعد ما يسديه لنا نموه الذاتي بدرجة تكفي لتعويضنا عن الواقع الحالي ، ومستقبل موثوق به .**

ولعل هذه الميزة عند سيف هي احد العناصر التي أحب أن أصفها بأنها ضرورية وهامة .. فهي تكاد تصل الى أن تكون شكلا عضويا فيه يمكن لمسه . حتى أن الحياة اليومية ذاتها لا تتحول بداخله الى ضجر ، وانما الى تلهف فعال نحو المقبل أو الى المقبل ، وبالتالي الى عناد ، أي الى رغبة تجيش حتى تصل الى درجة الاصرار . فهو اذن عناد ليس فيه من التسلط قدر ما فيه من الوضوح اللامحدود ، ومن الشبع .

ان ذلك يعني في الواقع ان سيف لم يفقد هذه الحاسة الضرورية التي تنفجر عن الدهشة .. تلك التي تعوز معظم فنانينا ، كما تعوز عندنا اغلب مشاهدي الفن .. وما اهدف اليه هو أن سيف ما زال يمتلىء نضرة وحياة فحواسه كلها شديدة اليقظة والوهج ، **وهو يكشف عن رؤيا تظل على الرغم من جميع ما تمر به من مخاطر عذراء ، بحيث يرجفها كل شيء وبحيث يدهشها كل شيء . وبحيث ينخلع الانفعال عنها طليقا من القاعدة والقيد ، أو هو على الأقل يبدو كذلك مفرط ما تمتلىء به الرؤية عنده من مخاطر تقف على مشارف العفوية ، أو تقترب من الوقوع في الخطأ المحبب ..**

ومن هنا فان سيف ليس صانعا محترفا ، ولكنه فنان . وبأصح من ذلك فان سيف فنان اكثر من أن يكون صانعا ، ولعل هذا هو السبب في أنه بقي يافعا في تاريخنا الفني الحديث ، وتميزت أشياؤه بقدرتها على البقاء الدائم .

ومن ثم فأن هذا الخلط الفاجع من جانب مشاهدي الفن الرسميين وغير الرسميين بين **الفن والصنعة** ، الى درجة تمجيد الصنعة في أغلب الوقت لم يكن الا حائلا مؤسفا لدواعي الخلق لدى كثير من فنانينا ، غير انه بالنسبة لسيف ما كان يمكن أن يعطله ، أو يحجزه ، ولحسن الحظ كان العناد قد اعطاه ما هو كاف لتوطيد مواهبه في طريق الاصرار ، وتغليب الفن على كل اعتراض .وعلى كل ، فانه من السهل تقسيم حياة سيف الفنية الى مراحل ، على أنني من وجهة نظري الخاصة ارى أن ذلك تهديف

غير صائب وغير سليم ، فلقد رأيت خلال حياتي مع لوحات سيف انه ليس من العدل ، وبالتالى فأنه ليس من الموضوعى أن يكون هذا التقسيم مقطوعا به ، ففى الوقت الذى يمكن أن يكون فيه هذا الافتراض قريبا من العلم ، فانه وبنفس المقدار أو اكثر بعيد عن الفن .

ولذا ساحاول ان اقف عند بعض العلامات المميزة ، من بين اعماله الخصيبة ، ليس بقصد تقسيم سيف الى مراحل ، وانما بقصد الكشف عنه بوسيلة الرؤية الشاملة .

سيف والمثالية : ـ

ثمة نقطة اخرى ، من المهم ان اقف عندها ـ تلك هى الخاصية الأساسية التى أخذت تصطبغ بها أعماله منذ البداية حتى آخر لوحاته الحالية ، ولعلنى اقصد بها ـ مع التجاوز فى معانى الكلمات ـ المثالية . فلقد ظل سيف شديد الاخلاص للمطلق ، هذا المطلق الذى خلص فى العصر الحديث الى أن يكون مثاليا ، بمعنى عدم انغماره فى قضايا واشكالات العصر . على أنها ليست هذه المثالية التى تفرض الثورة ، ولكنها مثالية تقف مع المبدأ المحصل وترفض حينئذ ما عداه . **ومن هنا فلقد استطاع سيف أن يقف على زاوية هامة فى اللون ، وعلى شاعرية لها خاصيتها الوطيدة فى الشكل ، على ان ذلك كله لم يكن كافيا لتفادى بعض الخسارات .**

ومن ثم فاننى قصدت بالخسارة هذه الغربة التى نجدها أحيانا بين المضمون المثالى ، وبين المعالجة الشديدة العصرية ، أى اللامنطق بين المطلق واللامطلق . اكثر من ذلك بين الحالم والواقعى .

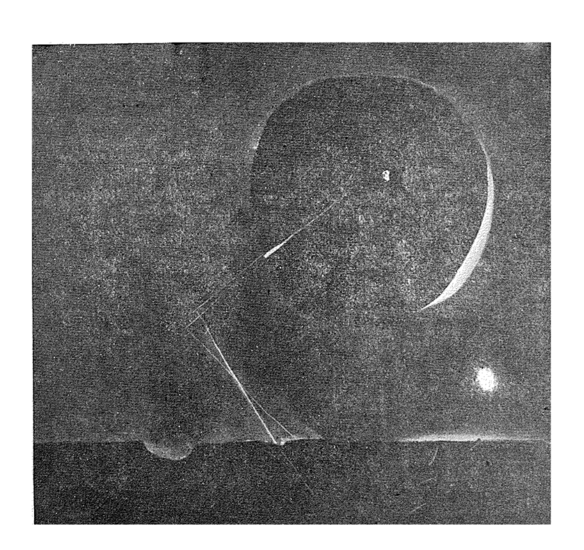
ولعل ذلك يبدو اوضع ما يكون فى لوحته الجميلة الموحية (**الكنارى يغنى للقمر**) حيث بدت المعالجة عصرية ، محدثة ، تصطبغ احساسا وشعرا ، حول دائرة كبيرة صفراء امتلكها سيف بكافة نواصيها . غير ان المضمون ، أو هذا المثالى الصوفى عند سيف ، والذى تمثل فى شكل الكنارى ، قد وقف حائلا أمام المشاهد ربما دون بلوغ الهدف ، وربما دون محاكاة النظر .



وجه الفنان بريشته

ومع أن ذلك قد يكون اقل وضوحا فى لوحته ((**غزو الفضاء**)) ، الا اننا اذا نحينا اسم اللوحة جانبا ليبدى لنا الشكل على مستوى حوار دائم بين النور وبين الظل ، بين مساحة بيضاء غائرة وبين كتلة سوداء تمسح السطح مسحا ، وتصنع لها بعدا وثقلا . ولكنه على كل حال يظل صراعا ، صراعا بين النور وبين الظل ، أو بين الأبيض والأسود . وبوضوح كاف فهو صراع بين الخير وبين الشر ، على مساحة مربعة لها حداثتها ، وبعناصر مستوحاة من اشكالات القرن العشرين ــ وفيما هو باد فى دائرة سوداء كالخوف تتوسط صدر اللوحة ، منكسرة بمستطيل أسود باسفل اللوحة قادر على اضفاء التوازن فى الأركان الأربعة **باسرها** ، بينهما الأبيض كالسهم الحارق الذى يعرف الطريق من المستطيل الى منتصف الدائرة ــ فاذا نحينا ما هو فكرى جانبا لبدى لنا الشكل فى حد ذاته موصوفا بمميزات الضرورة ، وكأنما قد كان موجودا هكذا فى ضمير الناس ، ومنتشرا كالحقيقة فى اشكال الحياة .

غزو الفضاء



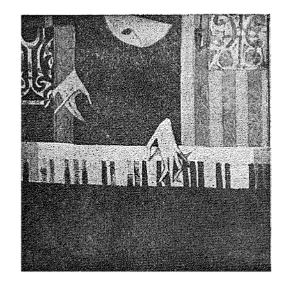
الشكل عند سيف ومحمود سعيد وناجى : ـ

وان ذلك ليشدنا الى اقرار هذه الحقيقة .. وهى **أن سيف وانلى فنان شكل** . واذا جازلنا ان ندقق اكثر ، فهو **فنان الشكل الرصين** . واقصد بالشكل هنا القدرة على التأليف . واقصد بالتأليف الابتكار . واقصد بالابتكار اصالة التصميم . فالعمل الفنى عند سيف ليس فى كونه محتوى لوحدة ترتبط عناصرها بعضها مع بعض بعلاقات ، وانما السطح كله وحدة تخلق فى ذاتها نوع نسيجها ، ولذا فالشكل عند سيف هو المسطح جميعه ، مجموعا مع العناصر **بأسرها**، ولو اقتضى الأمر فهو فى بعض لوحات سيف يرتبط احيانا بنوع مساحة اللوحة ذاتها ، والى هذا المدى يتكيف مدلول الشكل والتصميم عند سيف ، ومن هذه النقطة يقف مثلا **محمود سعيد** على اختلاف كبير ، بينما نعثر فى **محمد ناجى** على نتائج مثيرة ، وأوضاع يحسن أن تصحح .

فالشكل عند محمود سعيد كان مرتبطا بمنطق الشكل فى عصر النهضة الفنية . وباختصار شديد فهو تكتيل المساحات القاتمة فى الخلفية لخدمة وحدة الشكل المنفصلة موضوعا وفكرا . وهى غالبا هذه الموضوعات التى تتوازى مع الحواديت ، ولا تليق صياغتها فى أحسن غاياتها بدون لغة الكلام . ومهما يكن باديا للوهلة الأولى أن محمود سعيد كان مصريا وواقعيا ، عندما رسم الفلاحات على البحر ، والمراكب ، والحمير .... الخ .. الا أن المصرية هنا كانت مظهرية بعيدة غاية البعد عن التوغل فى صميم المشاعر الخبيئة .. ، أن ذلك لا ينفى عن محمود سعيد الاقتدار ، وفى الوقت ذاته لا ينفى عنه انه لامة من العلامات المميزة للفن المصرى الحديث.

أن المقارنة هنا مع سيف ليست اذن مقارنة فى الصياغة أو الأسلوب ولكنها مقارنة فى المفهوم ، ومن ثم فأن سيف فى لوحاته **((حاملات الجرار))** و **((الفلاحات))** مثلا ، **لم يكن يعنيه الوقوف عند إضفاء القيمة على ما هو وصفى ، وانما استكناه الجوهر ، الذى لادليل يرشد اليه غير هذا القدر من الانتماء العميق بينه وبين الأشياء من حوله** .. هذا القدر الذى هو الامتصاص حتى الشبع ، ولذا **فالبحر** عند سيف ليس هو المياه والأمواج الهادرة ولكنه الدائرة ، حيث لا تستقر العين على مكان ، أو يرتاح مستوى النظر الى ركن أو متواز أو مستقيم أو الى عمق تقف فى سبيله حدود أو معالم . والمركب عند سيف ليس هو المركب الذى نعرفه فى رسوم محمود سعيد أو محمد ناجى ... وانما هو

هذا الحبيس المطلق بين ثلاثة اضلاع ينفطر من بينها شكل المثلث . **واللون** عنده ليس هو الأصفر مثلا لكى تكون الشمس شمسا ، أو الأزرق لكى يكون البحر بحرا ، أو الاورجوانى لكى يكون الغروب غروبا ، أو الشروق شروقا . ولكنه هو هذا المزيج **بأسره** ، القادر على أن يبتكر من بين بعضه البعض لون له قوة الاصطفاء والاختيار ، هو فى الحقيقة خلاصة هذا الزواج العجيب بين الأصفر والأزرق والاورجوانى ، ـ وكيف لا يعدل ذلك معنى الشعر بعدا واثرا ؟ .



عازفة البيانو

وبينما نجد فى محمود سعيد هذه القدرة الضافية على تلمس شخوصه بكل تفاصيلها التشريحية الصعبة ، منكسبا عليها هذا البنى المنتظم الدرجات حتى الأصفرار ، نجد أن الأمر عند محمد ناجى يختلف عن ذلك اختلافا كبيرا ، اما بالنسبة لسيف فان الأمر اكثر من أن يكون اختلافا ، انه هوة سحيقة كالعدم بين الشىء ، واللاشىء أو بين القيمة واللاقيمة . وبصفة عامة **فان ناجى لا يحمل فى اعماله وجهة نظر ، ولعل ذلك يعود الى دافعين هامين : ـ**

اولهما .. كونه غير قادر على احداث شكل ، واقصد هنا بالشكل التصميم .

وثانيهما .. هو الانفصال بين الوحدات فى مزيج اللون والخط بحيث يكشف عن ركاكة وانفصام ، .. ولأمر أو لآخر ، فهو تابع أليف مخلص للمدرسة التأثرية الفرنسية ، مع غبن لها ، وتجاوز عليها .

ولعنى قد طرحت هنا هذه المقابلة بين هؤلاء الثلاثة متلمسا كشف النقاب عن سيف بالنسبة لحركة الفن المصرى الحديث ، وحتى نتعرف بصدق بعيد عن كل عرض ــ كيف كان محمود سعيد احد البدايات المميزة للحركة الفنية المصرية الحديثة ، أما بناؤها الأول فهو سيف وانلى .

سيف والمصرية : ــ

ومع ذلك فلا يخلو الأمر من عديد من المزاعم الظالمة التى يطلقها بعض النقاد والفنانين ، أولها واهمها هو ان سيف فنان أوربى ، والمقصود بهذا الزعم ان سيف ليس مصريا . أما الثانى فهو أن سيف فنان لا تحتضنه مدرسة فنية بذاتها ، ومعنى ذلك انه متخبط بين اتجاهات عديدة لا ترتبط فيما بينها بخيط ، أو اتصال .

ومن وجهة نظرى الخاصة فلست أجد مناصا من رفض هذه المزاعم ، وترفعا عن وصفها بالظلم ، لا أجد مفرا من دمغها بالجهل الفنى .

فلقد كان على المدقق دائما الا يتناسى ان سيف وانلى سكندرى قبل كل شىء ، وهذا الجانب وحده يكفى لكى نعرف ان الاسكندرية ليست هى القاهرة ، ومن ثم فليست القاهرة هى ((**المصرية**)) ، ان المصرية هى فى تعبير الفنان المصرى عن شحنات تصطرع مع بيئته وتتآلف مع بعضها . أى أنها الصدق كله ، مضروبا فى الابتكار ، ومجموعا مع الاصالة ، ومتساويا مع العصرية .. **وكون سيف وانلى قد استمد تعبيره الخاص عناصر لغة القرن العشرين فى فن التشكيل ، فليس ذلك عيب يؤخذ عليه ، وانما هى ميزة تحسب لخاطره .**

ومن حسن الحظ فلقد كان البحر دائما هو القاسم المشترك فى أعمال سيف بشكل شامل ، وكذلك المراكب والقلاع والشباك والصيد والصيادين والسمك والضوء الصافى واللون المزدهى ، هذه الوسائط التى تمخضت أخيرا عن دوائر لا نهاية لها ، وعن مثلثات عديدة القواعد ، وألوان شديدة البهاء حتى الصوفية .

ومهما يكن من أمر فلقد كان سيف مخلصا هذا الاخلاص المنطلق من مفردات الصدق الفنى ، مخلصا فى التعبير عن هذه اللانهائية العشوائية التى تمسح بحر الاسكندرية العميق ، ولعل لوحة ((**الأحزان**)) الرائعة التى أنهاها سيف فى شتاء سنة ١٩٦١ وهى تحمل اسم **السيمفونية** السادسة الحزينة **لتشايكوفسكى** ، كفيلة فى تكويناتها المثلثية البليغة بدحض كل زعم ، وهى تزدحم فى حقيقتها بالقلاع المتداخلة ، وبالشباك التى ما تليث أن تبين حتى تغيب مرة بعد أخرى ، كما لو كانت تغيض فوق مساحة حية



عارية



متحركة كالبحر لا يسكت له موج ، ولا يعرف فى الزمان حدودا أو مستقرا .

ومن ثم فكون سيف يتسم بالعصرية والجرأة فى معالجاته الفنية لا يجوز أن يكون داعيا لطرح المصرية عنه ، بل هى له وأيضا هى منه .

وعلى الرغم من أن سيف تنقل بين مدارس عديدة فى معالجاته ، الا اننا لو نحينا جانبا النظرة التقليدية ، تلك التى تستنبط منطق الترابط من واقع الوحدات المتكررة ، لوجدنا أن سيف قد عمد فى الواقع عن طريق هذا اللاوعى المنفطر عن الصدق المنظم ، الى وضــع بصمته التى لا تخطئها العين ، تلك التى قد تكون خطا واصلا كالشعر بين دائرة ومستطيل ، أو بين أضلاع مثلث مرتكز على فضاء ، أو بين مساحات تعج بالهواء ، أو هى تعج بالنفس ، فهو البحر دائما منفتح عليه من كل اتجــاه لا يعرف له طلوع أو مهب .

سيف والعارية : ـ

ولعل أحد الأحداث الفنية الهامة التى بدات فى القاهرة هو المعــرض الخاص السادس عشر الذى أقامه المركز الثقافى التشيكوسلوفاكى لأعمال سيف وانلى الحديثة ، تلك التى تبدأ على التقريب ما بين عامى ١٩٦١ ، ١٩٦٧ باستثناء لوحــة « **السيرك** » التى انتهى منها عام ١٩٤٧ .

وأهم ما يتميز به هذا المعرض هو مجموعة العاريات التى بلغت أربعين لوحة فنية تطرح جسم المرأة على العين كالقضية المعقدة ، من خلال وجهة نظر شديدة النفاذ ، وقوية الأثر .

ومع ان العارية بالنسبة لسيف حقل شديد الحداثة ، اذ لا يدلنا تاريخه الفنى على معالجات هامــة لجسم المراة **الا ان اللوحات الأربعين المعروضة تكفى للتعرف على ما لهذا الفنان من طاقة ، وما هو عليه من اقتدار .**

ولقد كنت سعيد الحظ اذ شاهدت مجموعة سيف الكاملة عن العــارية والتى تبلغ أكثر من مائتئ لوحة متوســطة الحجم فى مرســمه بالاسكندرية . « لقد كانت حمى » ـ ، « كانت هى الرغبة التى تصل حتى درجة التحدى لكى ارسم جسد المراة » .. ، « أخذت ارسم حتى فوجئت بالورقة الأخيرة بيضاء ، بينما الأشكال مرسومة على عينى ، وعندئذ توقفت » .

سيف ووجهة النظر : ـ

ومهما يكن الأمر ، فلقد كشفت هــــذه المجموعة الهامة من العاريات عن جانب فى سيف كان خبيئا ومختفيا . ولقد أكدت هذه المجموعة هــذا الطريق الصلب الذى لم يخطئه سيف قط ، وهو « **وجهة النظر** » . فهو من هذا الطراز الولوع بماهية حضوره فى العمــل الفنى . ولذا فهو حريص طول الوقت على فلسفة الشكل ليس من خلال صياغات محصلة فى الطبيعة ، وانما من واقع صياغته الخاصة ، وعن طريق علاقات وطيدة الترابط فى المساحات ، حتى تنتهى فى آخرها الى بلورة تستوى مع « فلسفة » .. ، أو « وجهة نظر » .

وهو هنا عــلى خــلاف بالنسبة لبعض التجريديين ، الذين لا يرون فى علاقات الجمـال على الاطلاق ، الا ماهية فى حد ذاتها وربما بالتالى وجهة نظر . ومن ثم فقد كانت عاريات سيف مجرد عناصر لها صفة الفورية فى السقوط على المساحة ، ولا تخرج أهميتها من كونها ذاتها ، وانما من علاقاتها بالأشياء الأخرى ، ومن هنـا فلقد انمحت الأنوثة كخاصية فى تشاريح المراة ، بينما اندفعت الحياة الدافقة فى عــلاقات بين جسد المــراة ودائرة الشمس ، أو بينها وبين خطين مستقيمين متقاطعين ، أو بينها وبين خط الأفق البعيد الضائع أو بينها وبين الآلــة الموسيقية ، أو بينها وبين الحجر ، أو حتى بينها وبين الموديل الخشبى لفساتين النساء .

فاختلاف سيف هنا عن محمود سعيد مثلا فى العارية هو اختلاف فى الأسلوب وفى التناول وفى الجوهر . وهو ليس مجرد اختلاف ولكنه تفوق يعلو عن أن يقارن ، فاذا أخذنا فى اعتبارنا فنان مثل **يوسف كامل** ليس فقط باعتباره أحد معاصرى سيف وانلى ، وانما باعتباره فى رأى عديد من نقادنا التقليديين **أحد روادنا فى الفن** المصرى الحديث ، لسقط منا الحساب ، ولباتت المقابلة بينهما ظلما وافتراء .

هذا هو سيف وانلى . الماثل كالعملاق فى فننا المصرى المعاصر . المعلم ، القنوع ، المغنى ، الذى يستوى كالقصيدة .

كنت قد فكرت طويلا بينمــا انا أكتب عن سيف وانلى ــ فى فنان مثل رمبرانت العظيم ، ومع الفارق الأكيد بين الأســتاذ والتلميذ ، أسفت ، عندما عرفت ان ما كتب عن **رمبرانت** حتى الآن يزيد على ثلاثة آلاف كتاب ، وعنــدنا سيف وانلى بلا كلمة ، .. وبلا جائزة تقدير ، .. وبلا كتاب .

أحمد فؤاد سليم

الاتجاه الواقعي في السينما الهندية

« ساتياجيت راي »

عالم آبو



يوسف شريف رزق الله

اتيحت مؤخرا لعشاق السينما فرصة الاستمتاع بمشاهدة فيلم يعد من أعظم الافلام الهندية ، بل لن نكون مغالين ان قلنا من أروع ما شاهدناه منذ زمن بعيد .. ذلك هو فيلم « **باتر بانشالى** » أو « **انين المر** » للمخرج « **ساتياجيت راى** » الذى عرض بالقاهرة خلال الاسبوع الثانى لأفلام الدول الصديقة . وبهذا الفيلم تأكد لنا أنهم قادرون هناك فى الهند على انتاج واخراج أفلام ذات مستوى رفيع على خلاف ما لمسناه فى البعض من أفلامهم الاخرى من طبقة « **سانجام** » و « **سوراج** » و « **جانجلى** » .

وتحتل الهند المركز الثانى بين دول العالم فى الانتاج السينمائى . ففى عام ١٩٦١ أنتجت اليابان ٥٢٠ فيلما مقابل ٢٩٦ فيلما أنتجتها الهند و ٢٥٠ فيلما خرجت من استديوهات الولايات المتحدة الأمريكية .. وأكثر من نصف الانتاج الهندى ينطق باللغة الهندية والباقى بلهجات محلية مختلفة .. ويوجد فى الهند ٤٥٠٠ دار عرض يرتادها يوميا أكثر من مليونى شخص وهذا الرقم على ضخامته لا يمثل فى الواقع ، فى بلد تعتبر السينما فيها وسيلة التسلية الوحيدة ، سوى أقلية ضئيلة من السكان ذلك أن أهالى القرى محرومون فى معظمهم من مشاهدة السينما .

وتتركز صناعة السينما الهندية أساسا فى « بومباى » .. أما فى « كلكتا » فتنتج الأفلام البنغالية .. وهناك أيضا مركز للانتاج السينمائى فى « مدراس » .. ولكل من هذه المراكز مميزاته الخاصة وان كانت غالبية الانتاج محدودة اما فى تقليد الأفلام الأمريكية أو اعادة اخراج قصص الأفلام الهندية التى لاقت نجاحا ، بلهجة مختلفة ومع ممثلين جدد ، بعد ادخال تعديلات طفيفة عليها .

وهناك قصة تقليدية ـ معادة ومكررة ـ كثيرا ما تعتمد عليها الأفلام الهندية ، هى قصة ذلك « الفتى » الذى يلتقى ب « فتاة » والتى تنتهى عادة ، بعد كر وفر وانتصار على القوى الشريرة ، بجمع شمل الحبيبين دون أن يتناول الفيلم معالجة أية مشكلة اجتماعية أو غيرها .. وفى هذه الأفلام نرى البطلة تتميز بنبل الأخلاق وصبر بالغ ازاء ما يدبره لها القدر .. أما البطل فكثيرا ما يكون من ذلك النوع الذى لا يجد من يفهمه ، بحيث لا تكون الهاوية التى تردى فيها من جراء الخمر أو الجريمة الا بنتيجة لن تدوم للظلم الذى يقاسى منه .

ويعيب الأفلام الهندية طولها المروع اذ يمتد عرض غالبيتها الى ما يقرب من ثلاث ساعات ، ولتحقيق هذا الهدف يلجأ المخرجون الى خلق أحداث جانبية لا تمت الى

ساتياجيت راى



الحوادث الرئيسية بصلة ولا تؤثر عليها اطلاقا بل يمكن حذفها فى المونتاج كلية .. كما أنهم يعملون علي اقحام الكثير من الأغاني والرقصات التى ليس لها أية رابطة بحدوتة الفيلم أو أحداثه .

ساتياجيت راى

و « **ساتياجيت راى** » الذى نال جائزة خاصة فى مهرجان برلين فى العام الماضى « **تقديرا لجهوده فى ميدان السينما** » ولد عام ١٩٢١ بمدينة « كلكتا » فى أسرة أنجبت أكثر من أديب وفنان .. فقد كان أبوه مؤلفا ورساما ، كما كان جده مؤلفا وموسيقيا وفضلا عن ذلك صديقا حميما لـ « **طاغور** » شاعر الهند الكبير .. وما أن بلغ « ساتياجيت » الثانية من عمره حتى توفى والده واضطربت أحوال أسرته المالية ، فانتقلت أمه الى كنف أخيها وترعرع الطفل فى منزل خاله .. وبعد أن أتم « ساتياجيت » علومه الثانوية ، قرر دراسة الاقتصاد فى جامعة البنغال وحصل منها على بكالوريوس العلوم الاقتصادية فى عام ١٩٤٠ .

ونظرا لشغف « ساتياجيت » بالرسم منذ نعومة أظفاره ، فقد عزم بعد هذا على دراسة الفنون الجميلة فى « **جامعة طاغور** » ، تلك الجامعة التى أنشأها الشاعر الهندى وكان مازال حتى ذلك الحين على قيد الحياة .. وعندما تخرج فيها بعد سنتين ونصف التحق كمصمم فى أحد مكاتب الدعاية وظل يتدرج فى وظائف هذا المكتب حتى وصل فى بداية عام ١٩٥٣ الى منصب المدير الفنى فيه .

وكان « ساتياجيت » قد تعلق بالسينما خلال دراساته الثانوية والجامعية وأحبها بكل حواسه .. وفى عام ١٩٤٧ أنشأ فى كلكتا جمعية للفيلم .. وكثيرا ما شوهد وهو يحضر عرض الأفلام الممتازة للمرة الرابعة أو الخامسة ويدون ملاحظاته عليها .. ومما يذكر فى هذا المجال أنه شاهد فيلم « **المدرعة بوتكمين** » **لسيرجى ايزنشتاين** أكثر من عشرين مرة .. وفى نفس هذا الوقت كان « ساتياجيت » يقرأ كل ما كتب عن السينما باللغة الانجليزية وخاصة مؤلفات « **بول روثا** » والمخرج الروسى « **بودوفكين** » .. ومن الكتب التى تركت فى نفسه أثرا عميقا كتاب « **حاسة الفيلم** » لـ « **أيزنشتاين** » .

وفى تلك الفترة من حياته كان « ساتياجيت راى » كلما سمع عن تحويل قصة من القصص الهندية الى فيلم سينمائى يتولى قراءة هذه القصة ثم يقوم بعمل سيناريو لها ويقارنه بالسيناريو الذى تم تنفيذه على الشاشة .

وبينما كان « ساتياجيت » يلقى نظرة على الاعلانات المبوبة فى احدى صحف « **كلكتا** » ذات يوم من أيام سنة ١٩٤٩ قرأ الاعلان التالى : « مطلوب فتاة هندية للقيام بدور ثانوى فى أحد الأفلام . نرجو الاتصال بالسيد « **جان رينوار** » بفندق ايسترن » .. وهكذا اكتشف « ساتياجيت » أن « رينوار » قد جاء الى البنغال وكان ذلك لتصوير فيلم « **النهر** » .

ويقول « ساتياجيت راى » عن لقائه الاول بالمخرج الفرنسى الكبير : « توجهت لزيارته حيث يقيم بالفندق ، وقدمت اليه نفسى بوصفى من هواة السينما ومؤسسى جمعية الفيلم ، فأحسن استقبالى .. وعاونته فى اجراء بعض الاختبارات السينمائية لعدد من الفتيات البنغاليات ، ثم طلب منى مساعدته فى البحث عن بعض أماكن للتصوير الخارجى قرب كلكتا .. وقد تحادثنا وتناقشنا فى مسائل السينما وأذهلته معلوماتى عن الأفلام والمخرجين » .

وكان « **رينوار** » قد كتب سيناريو فيلمه « **النهر** » قبل مجيئه الى كلكتا ، فعندما قرأته تبينت فيه ما أثار استيائى ، وعرضت الأمر عليه فأخبرنى أنه عندما كتب السيناريو كانت معلوماته عن الهند قليلة ، ثم قام باجراء التعديلات اللازمة فيه .. غير أنى لم أتمكن للأسف من متابعة تصوير الفيلم نظرا لارتباطى بالعمل فى مكتب الدعاية .. وفى احدى مقابلاتى لـ « رينوار » رويت له قصة « **باثر بانشالى** » فأعجب بها وشجعنى على النزول بها الى ميدان الاخراج » .

الاتجاه الى الواقعية

وفى عام ١٩٥٠ أوفد مكتب الدعاية « ساتياجيت » الى لندن للعمل فى فرعه هناك .. وفى انجلترا أتيحت له الفرصة لمشاهدة أهم الأفلام السينمائية العالمية .. وقد امتدت اقامته فى لندن لخمسة شهور شاهد خلالها ما يربو على مائة فيلم .. **ويعتبر فيلم « سارق الدراجات » للمخرج « فيتوريو دى سيكا » ــ وهو من أهم أفلام مدرسة الواقعية الايطالية الجديدة ــ من أكثر الأفلام تأثيرا على « راى » ، وعنه يقول : « لقد أدهشتنى تجربة دى سيكا من ناحية التصوير فى شوارع روما والاستعانة بممثلين غير محترفين ، وايقنت أننا نستطيع أن نطبق فى البنغال تلك التجربة التى قاموا بتنفيذها فى ايطاليا بالرغم من صعوبات تسجيل الصوت »** .

وعقب عودة « ساتياجيت » من لنـــدن قرر ان يخرج **« باتر بانشالى »** بأسلوب مدرســـة الواقعية الايطالية . وكتب أول معالجة للقصة عام ١٩٥٠ ثم عرض الفكرة على عدد من المنتجين . يقول « راى » :

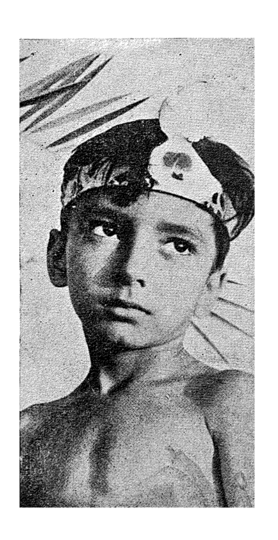
« ورغبة منى فى كسب ثقتهم كنت قد ضمنت السيناريو ما يقرب من ٥٠٠ رسم .. بيد أن الأمر بقى بلا نتيجة اذ لم يثر المشروع اهتمام أحد المسئولين . ومن ثم فقد عولت على اخراج الفيلم مع صديقين من الهواة مثلى هما : **« سوبراتا ميترا »** الذى أصبح فيما بعد مديرا لتصوير أفلامى و **« بانسى شاندرا جوبتا »** الذى قام بتصميم جميع ديكورات هذه الأفلام .. وشرعنا فى اجراء بعض التجارب بكاميرا ١٦ مم لنتأكد من مقدرتنا على العمل .. كنا نصور فى الشوارع .. فى الريف .. بل فى كل مكان يصادفنا ، وذلك من باب التمرين .

وعندما استوقفنا عن قدرتنا على العمل أخذنا نبحث عن كيفية انتاج الفيلم وتبين لنا أننا سوف نحتاج لما لا يقل عن ٢٠,٠٠٠ روبية .. ولما كنا لا نملك هذا المبلغ فقد صرفنا النظر عن المشروع مؤقتا .

وما أن حل عام ١٩٥٢ حتى قررت اخراج الفيلم مهما كلفنى الأمر من مال وجهد .. كانت لدى وثيقة للتأمين على الحياة تنازلت عنها مقابل ٧,٠٠٠ روبية وبدأنا التصوير مستعينين بممثلين غير محترفين .. لقد اكتشفت الفتاة الصغيرة فى احدى المدارس والمرأة فى متجر كانت تعمل فيه .. ولم أكن وقتئذ قد استقلت من عملى بعد ولذا فقد اقتصر التصوير على يومى السبت والأحد .. كما أنه لم يكن فى مقدورنا عمل مونتاج لما قمنـــا بتصويره ولذا لم نطلع أحداً عليه .

وفى سبيل متابعة اخراجى فيلم **« باتر بانشالى »** قررت بيع بعض كتبى عن الفن مضـــافا اليهـــا مجوهرات أمى وزوجتى .. وهكذا حصلت على ٤,٠٠٠ روبية أخرى .. وتوصلنا الى عمل مونتاج أولى صامت لما قمنا بتصويره مما أعطانا فيلما يستغرق عرضه ٤٠ دقيقة .. وبذا استطعنا أن نعْرض عملا لم نلجأ فيه للديكورات أو الممثلين أو الماكياج ولم يكلفنا كثيراً من المال .

ومع ذلك فان هـــذا الفيلم الصغير لم يساعدنا على العثور على منتج .. فاضطررنا للتوقف عن العمل قرابة ســـنة من الزمن ، وتملكنى اليأس ففكرت فى التخلى عن المشروع .. وفى تلك الأوقات العصيبة تعرفت عن طريق أحد أصـــدقاء والدتى بالدكتور « روى » وكان رئيسا لوزراء البنغال .. وما أن شاهد فيلمنا حتى وافق على منحنا اعانة قدرها ١٠,٠٠٠ روبية ــ تلتها مبالغ أخرى صغيرة تسلمناها على دفعات متباعدة ــ لتمكيننا من الاستمرار فى العمل .



ولم أكن قد فرغت بعد من اخراج الفيلم عندما شاهد احد رؤسائى وهو د . ر . نيقولسون بعض أجزاء منـــه فأعجب بها أيما اعجاب وقرر منحى أجازة طويلة حتى أتفرغ لتكملة الفيلم كما عزم على المساهمة ماديا فى انتاجه .

وبعد مضى سبعة شهور تم عرض الفيلم وهو فى صورة شبه نهائية على أعضاء الحكومة ولما تبين لهم أن خاتمته يشوبها نوع من التشاؤم طلبوا منى اضافة مشهد اخير يعطى فكرة عن التقدم الحالى فى الريف البنغالى .. فرفضت القيام بذلك متذرعا بحجة عدم وجود مثل هذا المشهد فى القصة الأصلية وقلت لهم انى لا أقبل ادخال اى تعديل على رواية تم نشرها قبل حصول الهنـــد على اســتقلالها ..
وقد كان لى ما أردت ووافقت الحــكومة — وهى منتجة الفيلم — على عرضه لأول مرة فى عام ١٩٥٥ .

وحجزنا احدى دور العرض الكبيرة فى كلكتا لمدة ستة أسابيع .. ولم يلاق الفيلم نجاحا يذكر فى بداية الأمر ولكن ما أن بدأ الأسبوع الثـــالث للعرض حتى تهافتت الجموع الغفيرة على مشاهدته . وبذل مدير الدار مساع كثيرة لاستمرار عرض « **باتر بانشالى** » فى داره بعد الاسبوع الســـادس وكاد ينجح لولا تعاقـــده السابق مع المنتج « فازان » على عرض أحد أفلامه الضخمة . وفى صبيحة اليوم الأول من الاسبوع السابع طرق « فازان » باب منزلى وكان قد شاهد « باتر بانشالى» لتوه فى عرض خاص وأخذ يحدثنى عنه بحماس بالغ وقد أغرورقت عيناه بالدموع من فرط تأثره .. وفهمت منه أنه لو كان شاهد فيلمى فى وقت مناسب لاصـــدر أوامره بارجاء عرض فيلمه .. وعرض « باتر بانشالى » فى دار أخرى بكلكتا لمدة سبعة أسابيع .. كما قوبل بنجاح منقطع النظير حيثما تم عرضـــه فى أرجاء البنغال وعديد من المدن الهندية مما أتاح للحكومة استرداد كل ما كانت قد قدمتــه لى من مال .. **وايقنت بعد هذه** التجربة أنى أستطيع تكريس طاقتى وكل جهدى للسينما فقررت الاستقالة من شركة الدعاية التى كنت أعمل بها » .

باتر بانشالى

تروى لنا أحداث فيلم « **باتر بانشالى** » — او « **أنين الممر** » — الذى نال جائزة « **العمل الانسانى** » فى مهرجان كان عام ١٩٥٦ — قصة أسرة فقيرة تعيش فى أحضان ريف البنغال .. عائلها هارى رجل غير واقعى ، عانى متاعب الفاقة طوال حياته .. مشكلة ترجع أساسا الى كونه لم يتخط مرحلة الطفولة .. فتراه يحلق فى آفاق الخيال وهو يحلق بالثراء (انه يطلب من ابنه فى مشهد من الفيلم أن يتهجى كلمة « ثراء ») وبكتابة مسرحيات ذات اتجاهات حديثة من شأنها أن تجعل مديرى المسارح يتهافتون — على حد تعبيره .. على اقتنائها .. وقصارى القول أن « هارى » رجل خيالى ولا يريد مجابهة الحقيقة وواقع الحال .

أما الأم فى هذه الأسرة فهى عمودها الفقرى الذى تقوم عليه .. انها ملتصقة تماما بالواقع وهى لا تترك لخيالها فرصة للجموح .. لقد صبرت خمسة عشر عاما على أمل أن ترى زوجهـــا يحقق بعض أحلامه ، وأضحت لا تثق بمشاريعه اليوم .. اننا نراها فى المنزل تحمل على كاهلها أعباء ثقالا .. تقوم بتأنيب طفليها بل تصفعهما اذا ما ارتكبا عملا يستوجب التأديب ، ولكنها تحنو عليهما وتحبهما حبا جما .. (المشهد الرائع الذى تجذب فيه الأم ابنتها من شعرها بعد أن اتهمتها الجارة بسرقة عقد .. ثم تنهال عليها ضربا وتطردها من البيت .. ولا تلبث أن تنخرط بالبكاء وترسل ابنها بعد فترة (اعادة أخته) انها أقرب الى قلبى طفليها من « هارى » اذ أنها تشعر بالحرمان الذى يقاسيان منـــــه .

ويعتبر « باتر بانشالى » من أهم الافلام التى اتخذت من عالم الطفولة ميدانا لها .. فقصة الفيلم انما هى اساسا قصة طفلين فى مواجهة قوى الصراع من أجل الحياة ..
« آبو » يصغر أخته سنا .. انه يمرح هنا وهناك دون شعور بالمسئولية .. يسرق من علبة اخته بعض أوراق مفضضة ليصنع لنفســـه منها تاجا كالتــــاج الذى رآه على رأس أحـــــد الممثلين بالفرقة المسرحية التى هبطت قريتهم .. وترسله أخته الى والدهما مرتين لطلب بعض النقود .

أما « دورجا » الابنـــة فتجمع بين صـــفات الطفلة والمرأة .. ونراها منطوية على نفسـها .. انها تعانى الكثير من هذا العالم الذى لا تجد لها مكانا فيه بسبب فقرها .. وفى احدى لحظات الغضب تشعر بثورة عارمة ضد الظلم الذى تنوء تحت وطأته من جراء وضعها الاجتماعى فتمتد يدها بالسرقة الى عقد ابنة الجارة الثرية .. وفى النهاية لا تجد مفرا من الاستسلام للموت (تعرض نفسها لخطر الاصابة بالحمى بسبب الأمطار) .

لقد جاء « آبوا » و « دورجا » الى الحياة فى أسرة معدمة ولذا فقد قضى عليهما أن يواجها مرارة وقسوة الحياة منذ نعومة أظفارهما .. انهما محرومان من أشياء كثيرة ومن ثم فكل جديد يشد انتباههما ويثير حب الاستطلاع لديهما : نظرة ذهـــول من « آبو » أمام العرض المسرحى ، وقوله

مشدوها عنـــد فرقة العازفين يوم زفاف ابنـة الجارة الثرية .. ثم رغبتهما الملحة فى مشاهدة القطار الذى يرمز للمدينة والهروب من الواقع .

وفى ذات يوم تفاجأ « دورجا » وأخوها بالموت على قارعة الطريق .. لقد ماتت العمة العجوز التى كثيرا ما سرقت لها « دورجا » الفاكهة من حديقة جارتهما .. لقد رحلت الى الأبد ولم تعد سوى جثة هامدة .

ويسافر الأب (هارى) الى « بنارس » لاجراء بعض مراسيم التدشين .. وتمر أيام وشهور خلالها احـــوال الأسرة سوءا فوق سوء .. وتضطر الأم لبيع بعض اوان فضية لمجابهة بعض مطالب المعيشة .. وأخيرا يصل خطاب من « هارى » يقول فيـــه : « لقد ابتسم لى القدر .. سأعود خلال خمسة عشر يوما » وهنـــا تمتزج الموســيقى التصويرية ببعض المناظر الطبيعية (بركة من الماء تطفو على سطحها وريقات الأشجار بينما تمرح هنا وهناك مجموعة من الفراشات) تعبيرا عن الفرحة العارمة التى غمرت قلب الأم وطفليها .. **ياله من مشهد شاعرى !!** وما تلبث الريح أن تهب على غير انتظـــار .. وتتلبد الســماء بالسحب والغيوم ، وتهطل الأمطار .. وتسقط « دورجا » صريعة الحمى من جراء مسيرها تحت الأمطار المنهمرة ، ثم تسلم الروح .

ويعود الأب من رحلته ليجد بيتا تهدم بعضه وزوجة يعصر فؤادها الألم والحزن العميق .. ويقـــدم لزوجته « ساريا » كان قد اشتراه لابنتـــه .. وفجأة يعلو لحن موسيقى حزين يعبر عن المأســـاة التى يعيشها الزوجان فيجهشان بالبكاء .. وفى النهاية تحزم الأسرة متاعها القليل وتقرر الرحيل الى « بنارس » بحثا عن حياة أفضل .

الحياة والزمن والموت

وليس من المطلوب أن نبحث فى فيلم « باتر بانشالى » عن سيناريو كتب بدقة ولا عن بناء درامى بالمعنى المألوف .. فما الفيلم ، أولا وقبل كل شىء ، الا صورة من التأمل فى الحيـــاة والزمن والموت .. فالقصـــة هنا تختفى وراء الشخصيات .

وفى هـــذا الفيلم يستعرض « راى » الهنـــد على حقيقتها .. لا تلك الهنـــد الزائفة التى رأيناها فى أفلام « ســانجام » و « سوراج » و « جانكلى » بل الهند التى تعانى من الجـــوع والفاقة والبؤس والمرض فى الكثير من ولاياتها .. ان نظرة « راى » للهند هى بمثابة نظرة الفنان الذى يحاول التعبير عن مشكلات بلاذه بكل ما أوتى من طاقة واحساس .. قد [illegible] هذا التعبير بالقسوة ، ولكن لا مفر من ذلك اذا ما أردنا النظر الى الواقع الأليم بعين نافذة لعلنا نتوصل الى ايجاد علاج فعال له .

ومن الملاحظ أن « راى » لا يحرك الكاميرا أو يغير من زوايا التصوير الا فى أضيق الحدود .. أى بالقدر اللازم لخدمة الفرض الذى يهدف اليه .. **ولم يخش بأسا من تكرار بعض المناظر العـــادية مثل طهو الطعام ومشاجرات الطفلين واغتسال « آبو » .. فقد أراد بها أن يشير الى رتابة الحياة التى تعيشها هذه الأسرة الريفية** . ويلاحظ أيضا ان غالبية مشاهد الفيلم قد صورت فى لقطات متوسطة ، ولم يلجأ « راى » الى اللقطة القريبة أو الكبيرة الا حين دعت الضرورة الى ذلك أى عندما بلغت الشخصيات فى فيلمه قمة التوتر الداخلى : وجه الأم خلال عمليـــة الوضع .. وجه « هارى » عندما يعلم بوفاة ابنته .. وجه « آبو » عندما يفاجأ بالعمة العجوز ميتة على الطريق ..

هذا ولم يلجأ مدير التصوير « سوبراتا ميترا » (الذى تولى تصوير ١٢ فيلما من أفلام « راى » الأربعة عشر) الى الصور الجميلة التى لا تهدف الى شىء .. بل استغل البيئة والطبيعة والعناصر المحيطة بها الى أبعد الحـــدود فجاء تصويره لحيـــاة الأسرة الريفية واقعيا وصادقا .. وفى بعض الأوقات كانت تبرز وسط هـــذه المشاهد الواقعية تكوينات شاعرية توحى بدلالة معينـــة (مشهد المستنقع الذى دبت فيه الحياة فجأة اثر وصول خطاب « هارى ») .

وفيلم « باتر بانشـــالى » فيلم صامت فى الكثير من أجزائه .. صامت حيث ليست هناك ضرورة للحوار وحيث الصورة توحى بما يريد المخرج ان يعبر عنه .. ويمكن القول أن لغة الفيلم الحقيقية هى الموسيقى .. وهى من تأليف **« رافى شانكار »** الذى وضع الموسيقى التصويرية لغالبية أفلام راى .. وفى الكثير من مشاهد « باتر بانشالى » كانت الموسيقى هى الوسيلة الأولى للتعبير ، مثل المشهد الذى يدرك فيه « هارى » حقيقة ما حدث من وفاة ابنته .. لقد استغنى « راى » هنا عن الحوار واستعاض عنه بلحن موسيقى حزين ليعبر عنه عن مدى اللوعة التى تعتصر قلبى الوالدين .

الذى لا يقهر

وقد شجع النجـــاح الذى لاقاه « باتر بانشـالى » ساتيا جيت على اخراج فليمــه الثـــانى **« أباراجيتو »** أو **« الذى لا يقهر »** وفيـــه يتابع حياة الأسرة الصغيرة بعد انتقالها الى مدينة « بنارس » ..

« هارى » الأب يكسب قوت الأسرة من اجراء المراسيم الدينية وقراءة الكتب المقدسـة .. الزوجة تدير شئون المنزل المتواضع .. بينما « آبو » (عشر سنوات) يمرح فى المدينة مغتبطا بما يكتشفه كل يوم من جديد .. ويموت الزوج فجأة فتضطر الأرملة الى العمل كطاهية عند احدى الأسر الثرية .. وتعود بعد فترة من الوقت مع « آبو » الى القرية .. وبعد سنوات يقرر « آبو » الرحيل الى كلكتا للدراسة .. وهنـــاك يعمل فى احدى المطابع الى جانب

المواظبة على متابعة المحاضرات فى الكلية .. ويتردد « آبو » على القرية من وقت الى آخر لزيارة أمه .. وذات يوم يفاجأ بوفاتها .. وينفجر باكيا .. ويعود الى كلكتا وقد أصبح وحيدا فى عالم لا يرحم .

وعرض « أباراجيتو » فى مهرجان فينيسيا عام ١٩٥٧ حيث نال جائزة « الأسد الذهبى » ، كما حصل « راى » على جائزة اتحاد الصحافة الدولى عن فيلمه هذا . ويروى « ساتياجيت » : « سألنى أحد الصحفيين فى فينيسيا عما اذا كان « أباراجيتو » يعد الجزء الثانى من ثلاثية . فأومأت بالايجاب دون أن تكون فكرة الثلاثية قد طرأت على بالى حتى تلك اللحظة . وبعد حوالى عامين سألنى الرئيس الراحل « نهرو » ذات يوم : « ترى ما الذى حدث لآبو ؟ » فأجبت : « فى الواقع يكفينى فيلمين عنه » ولكنه أصر على رأيه وأوعز الى بكتابة سيناريو لقصة « عالم آبو » ، وهكذا وجدت نفسى مضطرا لتكملة الثلاثية .

عالم آبو

وفى هـذا الجزء الأخير من الثلاثية نرى « آبو » وقد أنهى دراساته الجامعية ولكنه لا يجد عملا يشبع به رغباته .. فهو يحلم بأن يصبح مؤلفا يشار اليه بالبنان .. وذات يوم يصحبه صديق له الى حفل زفاف « ابورا » احدى قريباته .. ويصاب خطيب الفتـاة بنوبة جنون فجائية ، فيضطر « آبو » الى عقد قرانه عليها درءا للعنة التى قد تحل بها ــ كما تقول أسطورة قديمة ــ وبعد فترة هناء وجيزة تقضى الزوجة نحبها وهى على فراش الوضع . فيفقد « آبو » ايمانه بالحياة ويهرب من بلدته والحزن يملأ جوانحه .. وتنقضى خمس سنوات يأخذ « آبو » بعدها فى البحث عن ابنه .. وأخيرا يجمع القدر شملهما لتبدأ صفحة جديدة فى حياة « آبو » . وبذا تكتمل الدائرة وتختتم الثلاثية ب « آبو » وهو يحمل ابنه على كتفه كما كانت عمته العجوز تدلله وهو طفل فى مهده .

هذه اذن هى ثلاثيـة « آبو » التى جعلت شهرة « ساتياجيت راى » تطبق الآفاق واسمه يتردد على السنة النقاد السينمائيين وجميع المهتمين بشئون السينما .. وختاما لا يسعنا ــ بعد أن طال انتظارنا اثنى عشر عاما قبل مشاهدة « باتر بانشالى » فى حفلة واحدة يتيمة ــ الا أن نأمل أن تتاح لنا فى القريب فرصة الاستمتاع بمشاهدة الجزئين الثانى والثالث من ثلاثية « راى » بل وجميع أعمال هذا المخرج العظيم البالغ عددها أربعة عشر فيلما والا نضطر الى الانتظار عشر سنوات أخرى .

يوسف شريف رزق الله

جورج سادول دائرة معارف للسينما



كان جورج سادول مؤرخا كبيرا للسينما ، واستاذا فى معهدالدراسات العليا السينمائية ، وحاصلا على شهادة الدكتوراه من أكاديمية العلوم فى الاتحاد السوفيتى ، كما كان ناقدا لركن السينما فى صحيفة الآداب الفرنسية ، وقد توفى فى أوج نشاطه فى الشهر قبل الماضى .

وقد ولد جورج سادول فى نانسى عام ١٩٠٤ ، وأقام فى باريس بعد أن فرغ من دراسـة الحقوق ، ولكنه ما لبث أن اهتم كثيرا بالسـينما وتاريخهـا الى درجـة انه سمى « بركة الفن السابع » . وقد عاش سادول المغامرة السوريالية ، ورافق أراجون الذى اتفق معـه فى آرائه السياسـية ، وكان سادول مثل أراجون رجلا حزبيا بينما كان نقده السينمائى غير خاضع لاتجاه سياسى بالذات .

هذا ويعتبر كتاب سادول « التاريخ العام للسينما العالمية » أثرا هاما فى الفن السـينمائى ، كما يعتبر كتابيـه « قاموس السينمائيين » و « قاموس الأفلام » تكملة هامة لهذا الأثر الكبير . أما كتاب « حيـاة شارلو » لجورج سادول فقد ترجم الى (١٦) لغة ، ولا يوجد ناقد سينمائى على اهتمام بهـذا الفن الجديد الا ولديه نسخة من هـذا الكتاب .

ولقـد كان جورج سادول بفضل مقالاته العديدة فى الصحف والمجلات الفرنسية ، فضـلا عن محاضراته الكثيرة فى المعهـد العالى للدراسات السينمائية ، كان أثرا لا يعوض فى تاريخ الحيـاة الثقافية عامة ، والثقافة السينمائية بوجه خاص .

نظير زيتون .. أديب المهجر الثائر

● « ان ألفا وثلاثمائة سنة تنظر اليكم من وراء جبال فلسطين وهضابها ، تنظر من وراء المعابد المسيحية والمساجد الاسلامية ، من وراء ثالث الحرمين ، ومغارة بيت لحم وكنيسة القيامة ، من وراء القبر المقدس والصخرة النبوية صخرة المعراج » .

● « ان ألفا وثلاثمائة سنة تنظر اليكم يا رجال العروبة وتناديكم ، وتردد على مسامعكم صدى صرخات صلاح الدين الأيوبى ، وتهاليل الأبطال وعويل المنكوبين ، فافيقوا على هذه الصرخات وهبوا الى نصرة وطنكم » .

عدنان الداعوق



لم تكن الرحلة التى قطعها ((**نظير زيتون**)) فى درب الحياة الطويل ، رحلة هينة سـهلة ولا يسيرة . بل ان المشقة والكفاح والداب المتواصل المستمر كان عنوان هذه الرحلة ..

وان اراد الدارس حياة هذا الانسان المكافح الدءوب .. ما يكلف وقتا وجهدا وبحثا عميقا . فلم تكن حياة ((نظير زيتون)) كحياة الآخرين ..

ولا كانت رحلته بمسافة تقصر أو تطول حسب الوجهة والمقصد .. بل **كانت حياته ، حيـاة مجموعة فى فرد .. وحياة فئة كثيرة فى شخص واحد** ، حتم على نفسه العمل من أجل الآخرين ، وحمل رسالة ضخمة أخذ يطوف بها عبر الأيام والأعوام غير راغب عنها أو تارك لها ، رغم قسوة الظروف واختلاف الأهواء المحيطة به .

بدات رحلته فى هذا العالم الكبير فى يوم من أيام شباط من عام ١٨٩٦ ، فى مدينة حمص ، ولم يكن مولده كمولد الآخرين من اخوته من بعده .. فقد كان يأخذ جل انتباه أبويه ، وكانت طفولته تلفت النظر ، فتلك النظـرة العميقة الهادئة ، وذلك التفكير الدائب والتأمل المتواصل كل ذلك كان يميزه على اخوته وأقرانه . وأخذت حياته تستأثر اهتمـام الأبوين له ، فليس هو بالطفل الذى يوجه أو تفرض عليه واجبـات الطاعة والسلوك ، فقد كان منذ ذلك الحين اكبر من سنه وأعمر من أعوامه الصغيرة ..

فكان رجلا فى طفولته ، وكبيرا فى حداثته ؛ حتى انه لم يكن يجارى أحدا من رفاق سـنه فيما يفعلون ، بل كان ينصرف عنهم الى اهتماماته الخاصة وتأملاته البعيدة .

وأثار الانتباه الى جلساته الهادئة ، وقد اتخذ من الكتاب رفيقا دون باقى الرفاق ، واستأنس له فلم يتركه أو ينصرف الى غيره من وسـائل التسلية . فاهتم باللغة العربية وقواعدها اهتماما بالغا ، فدرس على الأستاذ ((**يوسف شاهين**)) الذى تثقف عليه كبار ادباء المهجر الحمصيين أمثال : ((**نسيب عريضة ، وندرة حـداد ، وعبد المسيح حداد ، وميشيل مغربى ، وبدرى فركوج ، وموسى حـداد ، ونصر سـمعان**)) وسواهم . وأخذ ينشر بعض المقالات فى جريدة ((حمص)) و ((صـدى حمص)) وفى مجلة ((الاخاء)) الحموية التى كان يصدرها ((**جبران مسوح**)) نزيل الأرجنتين الآن .

وانتقل ((نظير زيتون)) الى المدرسة الانجيلية الوطنية ، وتلقى على أستاذ جيله ((**حنا خباز**)) الانكليزية والفرنسية والتركية . وكان حديث السن حين كان يختاره مدير المدرسـة ليلقى الخطب فى الحفلات والندوات والمناسـبات الاجتماعية وسواها .

رحلة الأيام والأعوام

ويبلغ ((نظير زيتون)) سن الشباب ، الثامن عشرة ، وتهفوا نفسـه للانطلاق ، فقد ضاقت المدينة الصغيرة بابنها الكبير ، وكانت قد وردته بعض الأنباء من أصدقائه الذين هاجروا الى العالم الجديد وأصابوا من النجاح وبلوغ المنى ما حمسه وشجعه على طلب الرحيل ، ولم يعارض الأبوين رغبة ابنهما الشاب الكبير ، فقد كانا يثقان فيه كل الثقة ، ويعلمان مسبقا أن لابنهما الحيـاة بطولها وعرضها .. وهو أهل لتحمل المسؤولية مهما بلغت وعظمت .

واخذ يستعد للسفر ، وكان على أبيه أن يلبى طلباته قبل أن يغادر المدينـة ، ولم يكن ((نظير)) الشاب يبغى الا شيئا واحدا .

واخذ الوالد يطوف بابنه الأسـواق يعرض عليه ما فيها من متع ومن آخر رغبات الأب لابنه المسافر الراحل . لكن ((نظير)) وقف بباب مكتبة قديمة ، وتردد فى الطلب من أبيه .. لكن الأب رجاه أن يفصح عما يريد .. فقال ((نظير)) بلهجة الواثق المطمئن :

ــ أريد نسخة من القرآن الكريم يا أبى . !

وحمـل ((نظير زيتون)) نسخة المصحف الشريف معه ، وغادر الوطن بين لوعة ودمعة وحسرة

وكان عام ١٩١٤ عام تحول بالنسبة لحياة ((نظير زيتون)) .

فالآمال العريضة التى كان يحلم بها فى بلدته الصغيرة ، آن لها أن تتجسد أو تضمحل فجأة فى العالم الجديد الذى ارتحل اليه . وكأنه كان يعلم بما ينتظره .. أو أنه كان يتوقـع السيىء والحسن معا ، فالحياة تزخر بالمسرات كما هى مشبعة بالحسرات . فعكف أول وصـوله الى ((سان باولو)) على التجارة الصغيرة ((المسكاتى)) وكانت أبجدية التجارة فى ذلك الأوان ، ولكنه ما ان مر الأسبوع الأول عليه حتى ضاق بهذه الصنعة الشاقة وطلقها غير آسف ، ونزح الى ولاية ((ريو غرندى دو سول)) ، واخذ هناك

من جديد يمارس التجارة ، فكشرت له عن أنيابها بعدما التهمت من عمره سنواته المعسولة ، وتركته أليف الهم والغم .

ولم تلتهم المدينة الكبيرة المهاجر الصغير .. ولم تلفه عجلات السرعة والزمن والآلة .. بل **استطاع هذا الشاب اليافع بخبراته القليلة ، أن يصبح بعد سنوات الفارس اللامع في خضم ؟ الجالية العربية في امريكا الجنوبية** . وتمكن « نظير زيتون » أن يتجر في علوم اللغة ويدرس آداب العربية ، ويتعمق في جذورها البعيدة ، ثم يعكف على دراسة اللغة البرتغالية ، وهي لغة أهل البلاد ، ثم الأسبانية ، ويطلع على آداب هاتين اللغتين .

واخذ ينشر بين الحين والحين بعض المقالات الوطنية والاجتماعية والانسانية في صحف المهجر .. فاذا هذه المقالات تفسح امامه باب الصحافة بشكل عريض متسع ، فيدعوه العالم اللغوى والمؤلف الكبير الأستاذ **« رشيد عطية »** عام١٩٢٦ ليسند له**رئاسة تحرير جريدته اليومية « فتى لبنان »** وكانت هذه الجريدة تقود **الدعوة** الاستقلالية والتوجيه القومي السليم .. فاشتهرت بصدق نضالها ودفاعها عن قضايا الشعب العربي ، وأتخذها الأدباء العرب الأحرار وشعراء القومية والحرية ملاذا لهم امثال **« الشاعر القروى » ، وفرحات ، والمعلوف ، ونصر سمعان »** وغيرهم وظل «نظير زيتون» كذلك حتى عام ١٩٤٢، حيث احتجبت « فتى لبنان » عن الصدور بأمر من رئاسة جمهورية البرازيل خطرت نشر الصحف والمجلات باللغات الأجنبية طوال فترة الحرب العالمية الثانية .

فتى لبنان المناضل

وقد أتيح لنظير زيتون أن يكون الموجه الكبير والداعي القومي والاجتماعي المجلي عن طريق « فتى لبنان » ، وعن طريق **النادى الحمصى ،** أعظم الأندية العربية في كل المهاجر ، اذ ظل خطيب النادي مدة خمس عشرة سنة ، وقد اتيح له أيضا أن يشترك في كافة اللجان السورية واللبنانية التي تألفت في « سان باولو » لنصرة القضايا العربية ، وفي طليعتها قضية فلسطين ، والثورة السورية ، واغاثة الثوار المناضلين ... وكثيرا ما طاف البلاد يجمع التبرعات مع اللجان للمنكوبين والثوار وما سواهم .

وكان يلبي طلب الجمعيات والهيئات الوطنية والاجتماعية والخيرية . فيلقي الخطب في حفلاتها العامة ، ويساعدها في بث دعواتها المختلفة ، وكان يعطف بنوع خاص على دار الأيتام السورية والتي تضم أيتام الجالية هناك ، وعلى مستوصف نجمة سورية الذي يعالج المرضى من الفقراء والمحتاجين . ومن خطبة له في حفلة أقامتها جمعية الشبيبة الفلسطينية العربية في ٢٦ من تموز (يوليو) ١٩٣٥ ، يقول في **شهداء فلسطين :**

« ان ألفا وثلاثمائة سنة تناديكم من سواحل فلسطين السورية التي رفعت راية الجهاد الباسل الشريف دفاعا عن الحق الذبيح وعن العروبة وعن الحرية .

ان الفا وثلاثمائة سنة تنظر اليكم من وراء جبال فلسطين وهضابها ، تنظر من وراء المعابد المسيحية والمساجد الاسلامية ، من وراء ثالث الحرمين ، ومغارة بيت لحم وكنيسة القيامة ، من وراء القبر المقدس والصخرة النبوية صخرة المعراج .

ان الفا وثلاثمائة سنة تنظر اليكم يا رجال العروبة وتناديكم ، وتردد على مسامعكم صدى صرخات صلاح الدين الأيوبي ، وتهاليل الأبطال وعويل المنكوبين ، فأفيقوا على هذه الأصوات وهبوا الى نصرة وطنكم ، وجاهدوا كما يجاهد أبناء فلسطين بأرواحهم ودمائهم وثرواتهم لينقذوا البلدان العربية من أخطبوط الاستعمار الصهيوني الذي يحاول أن يستقر في فلسطين ليسطو على الأردن ولبنان وسوريا ، وينشر الوثنية والعبودية في تلك البلاد المقدسة » .

وكانت قد اعتادت الجمعية الخيرية الاسلامية في « سان باولو » أن تحتفل سنويا بذكرى المولد النبوي الشريف ، وهذه الجمعية تمثل معهدا عربيا حرا ما تلكأ قط عن نصرة المعوزين والمشاركة في مشروعات الجالية ، وقد ترأس هذه الجمعية لعشر سنوات من عمرها السيد **« أبو الهدى الجندى »** سليل الأسرة الحمصية العريقة ، فقام بأعباء الرئاسة مضحيا مقداما ، واليه يرجع الفضل في بناء الجامع الاسلامي في « سان باولو » .

العصبة الأندلسية

اشترك « نظير زيتون » في تأسيس **العصبة الأندلسية** عام ١٩٣٢ الى جانب « ميشيل معلوف ، وشفيق معلوف ، والشاعر القروى ، والياس فرحات ، وحبيب مسعود ، وجورج حسون معلوف ، وعقل الجر ، وشكر الله الجر ، وحسني غراب ، وتوفيق قربان ، واسكندر كرباج ، وأنطون سليم سعد ، ويوسف البعيني ، وتوفيق ضعون » وغيرهم .. وكان ينتخب تارة خطيبا للعصبة وطورا أمينها العام ..

واشترك فى تحرير مجلة (**العصبة**) بما نشر من بحوث ومقالات ودراسات ونقد .. وقد جمع فى كتابه (**الشعلة**) مجموعة ضخمة من خطبه القاها فى مناسبات مختلفة ، واغلبها عندما كان خطيب النادى الحمصى ، أو محرر (فتى لبنان) و (العصبة) . وقد طبع هذا الكتاب فى « سان باولو » كأغلب آثاره والتى منها (ذنوب الآباء — رواية) ، (النبى الأبيض — ترجمة عن هول كان) ، (مركيزة سنطوس — ترجمة عن باولو سيتوبال) ، (رسالة استقلال البرازيل والامبراطورية الأولى) ، (أين الله أو اعتراف ابن الشعب ترجمة عن مكسيم جوركى) ، (سقوط الامبراطورية الروسية) ، (هيرودوس الكبير — دراسة لعصر المسيح) ، (يسوع المصلوب — الصراع بين اليهودية الجامدة والمسيحية المنطلقة) ، (روسيا فى موكب التاريخ — دراسة تاريخية فى جزئين و ٨٠٠ صفحة) ثم (الشعلة — مجموعة خطبه من عام ١٩٣٤ — ١٩٤١) .

ويتحدث « نظير زيتون » فى كتاب (**الشعلة**) بمقدمة طويلة ، عن (المنبر العربى فى البرازيل) ، ومدى ما وصلت اليه بفضل تضامنها وتآخيها ، من رفعة ومجد وسؤدد . ويفرد المؤلف صفحات من مقدمته الطويلة فى الحديث عن (**المنبر العربى**) فيقول :

« .. وقد عكفت الجالية على تأسيس الجمعيات والمعاهد واقامة الحفلات الأدبية والتمثيلية والفنية ، اما الرواية العربية الأولى التى شهدتها فى سان باولو فهى (جنفياف) لداود قسطنطين خورى الحمصى المتوفى فى سان باولو ، وقد مثلها فريق من الشباب الحمصى .

وقد اتيح للمنبر العربى ان يسطع وتشع انواره فى المهاجر والوطن بفضل نخبة من أكابر المفكرين والشعراء السوريين الذين ظهر معظمهم فى المهجر ، فكان للنثر صواغه المبدعون ، وللقريض فرسانه المجلون ، وللأدب امراؤه الظافرون . ولكن النثر على ما أرى لم يستطع — مع اجادة الكتاب لغة وبيانا — مرافقة الشعر الذى سما وحلق ، حتى كادت تنفرد البرازيل بشعرائها السوريين الذين كانوا موضع الاعجاب فى كل المهاجر والبلدان العربية » .

ويؤرخ « نظير زيتون » لحركة النثر فى البرازيل ، فيقول :

« .. أما النثر فكان ضيق الدائرة ونتاجه محدودا تقريبا لا يجاوز فى معظم الأحيان تلك الموضوعات الصحفية المطروقة ، وقلما تعداها الى ما نسميه تفننا وابتكارا سواء فى الأسلوب ام فى الموضوع ، والنقد نفسه كان يقتصر فى معظمه على النقاط اللغوية ، غير انه ظهرت فى السنوات الأخيرة نهضة طيبة لانعاش الأدب العربى فى البرازيل واماطة لثام الجمود عن محياه واطلاقه من قفص التقليد واقتفاء القدماء » .

ويتحدث عن تأسيس (**العصبة الأندلسية**) فيقول :

« .. ثم تأسست العصبة الأندلسية ، وهى رابطة ثقافية وادبية ، وقد ترأسها (ميشال بك معلوف) وانضوى تحت لوائها أكابر أدباء العربية فى البرازيل ، ثم أصدرت مجلة (العصبة) وأوكلت رئاسة تحريرها الى الشيخ (حبيب مسعود) ، فقامت بمهمتها خير قيام ، واعادت الى الأذهان ذكرى (الجامعة) لفرح انطون ، و (الفنون) لنسيب عريضة وميخائيل نعيمة .

وقد سبقت العصبة الأندلسية أندية أدبية شتى مثل (رواق المعرى) الذى أسسه وترأسه (نعوم لبكى) وكان معهدا أدبيا حرا تدور فيه المناظرات والمناقشات والمحاورات ، ويتبارى المفكرون فى الدفاع عن آرائهم ونظراتهم كأنهم فى مجامع علمية ، ثم تأسس منتدى (حرمون) وضم نخبة من المثقفين والأدباء وكان يعنى ايضا بالمناظرات والنهضة الفكرية ، ولكن هذين المعهدين لم يلبثا ان انحلا ، ومن دواعى الأسف أنه لم يعن احد بجمع المناظرات التى دارت فيها والخطب التى القيت على منبريهما » .

ثم يعدد « نظير زيتون » المعاهد الأدبية والثقافية الأخرى التى نشأت فى البرازيل ، فيقول :

« .. وهناك أيضا (**الرابطة الوطنية السورية**) وقد تأسست على أثر انحلال الحزب الوطنى السورى الذى أنشأه

الدكتور أسعد بشارة فى أواخر الحرب العالمية الأولى .. وكانت الحفلات التى تقام فى هذه الرابطة ذات صبغة وطنية عربية ، مثل تلك التى أحيتها لسعد زغلول ، والملك حسين ، والملك فيصل الأول ، وبطل ميسلون يوسف العظمة . كما اعتادت **(الجمعية الخيرية الاسلامية)** أن تحتفى بذكرى المولد النبوى الشريف فى حفلة خطابية فنية تدعو اليها الجالية عامة ، ولهذه الحفلات ميزة تدل على الرقى الفكرى ، وهى أن معظم الخطباء كانوا من الأدباء المسيحيين ، بل ودعت الجمعية ذات مرة كاهنا أديبا هو (الخورى ميخائيل ذيبة) فلبى الدعوة والقى خطبة جميلة **دلت على أن الأديان لا يمكن أن تحول دون تآخى المسيحى والمسلم ، والكاهن والشيخ ، عندما يدركون جوهر الدين الصحيح** وتنقشع عن عيونهم غيوم التعصبات وتتحرر عقولهم من الأحكام العقائدية .. » .

وتستأثر الخطابة بفنها العريق الفتى اليافع « نظير زيتون » وتجعله الخطيب المفوه والمتحدث اللبق ، واللسان الناطق بالحق والخير والجمال . ويمسى — بعد فترة غير طويلة من هجرته — المشعل المنير والحركة الدائبة ، والداعية لكل أمر ومسئولية ، فلا يفتأ فى مقالاته أو فى خطبه ، التى برز فيها بروزا عملاقا ، أن يذكر بنى قومه بالتبعات الملقاة على عاتقهم ، والمسئولية التى تجب مواجهتها مواجهة فعالة أكيدة .

ومن اهتمامه بالخطابة ، **أنه فلسف فن الخطابة ، وعدد الخطباء وقسمهم الى ستة اقسام :**

فالأول : يحلو لك أن تسمعه وتراه ، صوت جهورى وحركات رشيقة ونظرات قوية وفن تمثيلى يرافق الخطيب فى كل عباراته ، وتطلق لعواطفك العنان مدفوعا بعاملين هما موقف الخطيب الفنى ، وبلاغته .

والثانى : يعنى بالتفكير والبيان والتفنن فى طرق الموضوع ، غير أنه قليل العناية بالموقف الخطابى ، **اذ يحلو لك أن تسمعه من غير أن تراه .**

والثالث : يجيد الالقاء كل الاجادة ويتفنن كل التفنن فى موقفه الخطابى ، ويستعين بصوته وحركاته ، **وهذا يحلو لك أن تراه ولا تسمعه .**

والرابع : لا يجيد الالقاء ولا يحسن التبيان ، **ولا يكاد يبتدىء حتى تقول فى نفسك متى ينتهى .**

والخامس : خطيب يشبه بموقفه أمام الناس **معلما يلقى درسا** على تلاميذه ..

أما الأخير : فهو الخطيب المتكلف المتخلق بما ليس فيه من لباقة أو براعة أو كياسة أو ظرف ، فهو **يرضى عجرفته لكنه يسىء الى الجمهور .**

وفى كل ما قرأت عن الخطابة والخطباء لم احظ بمن أهتم بهم وقسمهم وعددهم وأحصى حسناتهم وسيئاتهم مثل « نظير زيتون » .

الدفاع عن الاستقلال

ويستبد الحنين بالفتى المهاجر ، ولا ينسى على غزارة الموارد هناك ، بلدته الصغيرة الجميلة ، ولا اهله ، ولا عشيرته . فما يكاد يقف مرة على المنبر خطيبا فى مناسبة من المناسبات اجتماعية كانت أم قومية حتى يأخذ فى التذكر والحنين :

« .. وانت يا حمص الأم ، انت يا حمص النائية عن عيوننا ، والهاجعة فى قلوبنا وخواطرنا ، انت يا حمص أحلامنا وأمانينا ، اننا نحييك على البعد ، نحييك تحية ارق من نسمات العاصى واذكى من ازاهر رياضه ، تحية انقى من كوثر ميماسه واقدس من هيكل وحيه .
نحييك يا حمص ، ونحيى معك سورية الحرة المستقلة ، سورية المنشدة اهازيج البطولة والشجاعة ، سورية التى ذادت عن كرامتها وابائها بدماء أبنائها » .

وفى عام ١٩٤٥ عندما وقع العدوان الفرنسى على دمشق ، وسجن رئيس جمهورية لبنان ووزراء حكومته ، تألفت فى « سان باولو » لجنة كبيرة **للدفاع عن استقلال سوريا ولبنان** ، وانتخب « نظير زيتون » أمينا لهذه اللجنة ، وبفضلها وفضله تجندت الأقلام البرازيلية الحرة وأعلنت استنكارها للعدوان الاستعمارى ، وطالبت فى حملات صحفية عنيفة بحقوق سوريا ولبنان فى الحياة الحرة الكريمة .

وبفضل هذه اللجنة وبفضل أمينها اضربت مدينة « سان باولو » واقفلت المحال التجارية والمصانع والمكاتب وسواها نصف يوم احتجاجا على العدوان الفرنسى وتضامنا مع السوريين واللبنانيين ، ولم يتفق قبل هذا الاضراب أن لقيت احدى القضايا الأجنبية مثل هذا العطف لدى الراى العام البرازيلى .

وجمعت اللجنة لهذا الأمر الجلل مبلغ عشرين ألف دولار لمساعدة المنكوبين فى سوريا

ولبنان ، قسمتها مناصفة بين البلدين الشقيقين، وأرسلت حوالة لبنان باسم الأستاذ **(هنري فرعون)** وزير الخارجية آنئذ ، وحوالة سوريا باسم **(جميل مردم)** رئيس الوزارة ووزير الخارجية .

منح ((نظير زيتون)) وسام الاستحقاق السوري من الدرجة الأولى عام ١٩٥٠ حين قدرت له الحكومة السورية خدماته الوطنية في المهجر ، والدفاع عن سوريا في مختلف فترات اقامته في المهجر . **كما منحته الحكومة اللبنانية ، اعترافا له بدفاعه عن استقلال لبنان ، وسام الأرز من درجة فارس ، كما قدرت له علمه وأدبه ، فمنحته وسام المعارف المذهب من الدرجة الأولى .. هذا عدا الأوسمة الأخرى العديدة التي نالها من هيئات علمية ومقامات دينية .**

كان ((نظير زيتون)) في ((سان باولو)) سفير بلاد ومدينته خاصة ..

فما يكاد يصل الأرض الجديدة زائرا الا ويهرع الى استقباله واكرامه واعزازه .. كذلك الأمر بالنسبة لأهله ، فقد كان يرسل الى اخوته في ((حمص)) اذا ما سمع مغتربا ينوي زيارة بلده أو غريبا يحضر اليها في رحلة واستمتاع ، كان يرسل لأهله التوصيات باكرام هؤلاء الزوار والمغتربين .. وكان اخوته يقومون بواجبات الضيافة العربية والاكرام المنقطع النظير اكراما لأخيهم وحبا في ارضائه .

ولا شك أن هذه الضيافة كانت تترك الأثر الحميد لدى جميع هؤلاء ، فيعودون الى المهجر بعد زيارة او سياحة ، وقد حملوا بين جوانحهم أكبر الأثر من اكرام آل زيتون لهم توصية من أخيهم الأكبر ((نظير)) .

ويشتد الحنين بالمغترب يوما بعد يوم .. وتتوق نفسه الى ((حمص)) — أم الحجار السود — والى عاصيها وميماسها .. والى ازقتها العتيقة الضيقة ، والى ترابها الأحمر كالمرجانة ، والى هوائها العليل الصافي .. ويستبد به الشوق ويتعاظم في أعماقه يوما اثر يوم رغم كثرة المشاغل وزحمة الناس ، وكبر المدينة التي هو فيها .. ((سان باولو)) قلعة المغتربين وحصن هجرتهم .. المدينة التي تلف في كبرها وعظمتها وسعتها كل البشر .. ما عدا عواطفهم التي تظل تتأجج في القلوب على مر الأيام والأعوام .

وتأتي آل زيتون في حمص ، برقية من أخيهم البعيد ((نظير)) تعلن عزمه على زيارة الأهل والوطن . **وتخرج من ((حمص)) قوافل المستقبلين يوم ٢٢ من أيلول — سبتمبر عام ١٩٥٠ ، قاصدة دمشق لاستقبال ابن بار لبلده ووطنه وأهله .. لمغترب غاب عن أرضه ثمانية وثلاثين عاما لم ينس فيها لحظة واحدة ، واجباته ومسئولياته وأكرامه واقدامه واعلاء صوته مناديا للحق معبرا عن آمال وأماني أمته هناك حيث لا أحد يدري بمصير الأمة العربية .**

واحتشدت جموع المستقبلين في مطار دمشق .. وتهللت الوجوه ، واخذت الابتسامات ترسم طريقا مزهرا للمغترب العائد والبطل المجاهد والانسان العظيم . وكانت بين تلك الابتسامات الهائلة .. تضيع دمعتان بين الورود والأزهار .. دمعتا الأم التي حرمت من رؤية ولدها البكر سنوات وسنوات ، لم ينس هو فيها عطفها وحبها وحنانها .. وهو الذي كان يذكرها من أعلى المنابر ويناديها بصوت أبحه الحنين واوعه الشوق ، وهو الذي كان يرسل اليها هداياه من كتبه ومقالاته ، فتركن العجوز المسنة في ركن من منزلها العتيق ، ويأخذ احد احفادها في قراءة ما أرسل ((نظير)) اليها .. وتبلغ بها النشوة مبلغا عظيما ، وتزفر في سر مكبوت زفرات حارة فائضة . وتتألم بصمت ، ثم تنفجر من عينيها دمعتان تحاول أن تحبسها ، لكنها تتدحرج على خدها في حياء ووجل .

وضمت ((حمص)) ابنها الغائب ، واحتضنته في ذراعين قويتين هائلتين .. وقد كان عزم ((نظير)) أن يبقى في ((حمص)) مدة سبعة أشهر لا اكثر .. على أن يعود ثانية الى ((سان باولو)) ، لكن الأيام في ((حمص)) تنقضي .. شتاء يتبعه شتاء ، وربيع أثر ربيع ، وصيف يتبعه صيف .. وتختلط الفصول لديه ويحار أيها يختار ويفضل . يودع صيفا رائعا ليستقبل شتاء أروع ، وينسى الزمن ، وينسى الوعد الذي قطعه على نفسه بأن يمكث سبعة أشهر لا تزيد .. ولكنها تزيد . وتزيد ..

واذا هو بين المتع والجلسات اللذيذة والتأمل الطويل والذكريات العتيقة ، يمسك القلم ، ويأخذ في الكتابة ، مقال هنا ، وآخر هناك .. وغير هناك وهناك . **ثم أحس أن هذا الجو الأدبي غريب عليه ، وأن الأدباء في غالب الوطن العربي لا تجمعه واياهم صلة معرفة أو صداقة ، فابتدأ اسلوبا جديدا في انشاء صداقات ومعارف عن طريق المقالات في الصحف والمجلات .**

وكان ((نظير زيتون)) في عودته لا تستأثر به حمى النشوة بالعودة لينسى رسالته القومية والفكرية .. بل كان دائب الاطلاع مستمر التعرف

على انتاج الكتاب وما تخرجه المطابع فى كل يوم .. فما كان يلمح مقالا حتى كان يبعث برد عليه للمجلة أو الصحيفة التى نشرته ، ولم يكن ينسى فى كل ردوده أمرين : فان كان المقال جيدا أثنى على صاحبه وأطراه وقدره وشجعه ، وان جنح المقال الى الخطأ رده الى الصواب وصاحبه وبين له معالم هذا الطريق بوضوح من مشى على هذا الدرب طويلا . وفى كلا الردين كان يتـــلقى الجواب .. ومن هنا نشأت معظم علاقاته الأدبية بالأدباء فى وطن الضاد . واجتمعت لدى « نظير زيتون » صفحات هائلة من الرسائل التى كانت تربطه بهؤلاء جميعـــا ، حتى اذا ما سنحت له الظروف كان يسعى جاهدا للتعرف شخصيا على من جمعته واياهم الرسائل وروابط الفـــكر والعقل والوجدان من بعيد .

اسلوب أدبى جديد

أن نظرة عميقة فى أدب «نظير زيتون» توقع المرء فى تفكير عميق وبحث دائب مستمر عن شخصية هـــذا الكاتب العبقرى الفذ . فان ما خلفه لنا من آثار عظيمة يســتحق الدراسة الجادة المتأنية . شاب لم ينل من العلم الا قسطا ضئيلا ، يهاجر الى بلاد غريبة نائية لا يتكلم أهلها العربية ، يغدو هناك بعد فترة من الزمن القنديل العربى المضىء ، يبعث نوره وافكاره عبـــر القارات .. فاذا هو اديب يملك الأسلوب الفريد والمنهج الخاص ، والقلم المميز .. فما السر اذن فى تفتح عبقريته وادبه فى المهجر ؟

ومن خلال معرفتى وصداقتى الطويلة للفقيد « نظير زيتون » استطعت ان أكتشف بعض هذا السر الكبير . فقد قال لى مرة :

« .. ان ما أفخر به وأعتز هـــو **قراءتى وحفظى للقرآن الكريم** . والقرآن أعظم هبة من الله تعالى لبنى الانسان .. فبالاضافة لتعاليم المولى السماوية التى من بها على قومه المختار ، نجـــد الروعة كل الروعة فى لغة القرآن وتعابير آياته ، وقدسية كلماته ، وعمق أفكاره . فالقرآن وحده كان زادى الطويل لأيام عمرى كلها .. فكلما زهدت فى اللغة ، وكلما اشفقت فى الكلمات أفـــزع الى القـــرآن لأتزود به ، فتعلو نفسى ، وتتعملق فى ذاتى القدسية الالهية التى لا توصف » .

ولقد ترك « نظير زيتون » ضمن آثاره وكتبه وأوراقه ورسائله ، مجموعة كبيرة من نســـخ القرآن فى طبعات عديدة مختلفة ، بينها كلها تلك النسخة التى اشتراها له أبوه يوم غادر «حمص» فى طريقه الى « سان باولو » .

كذلك . طالع « نظير زيتون » كل آثار العرب الحديثة والقديمة ، وأخذ ينبش وهو هناك فى أرض الغربة عن تلك الكتب الصفراء القديمة ، ويظل يراجع فيها طويلا حتى لا يترك صفحة دون ان يدون فيها من الملاحظات ما يلفت النظر ويثير التساؤل : كيف كان يقرأ هذا الانسان ؟ وكم من الساعات من يومه كان ينفق فى القراءة والمطالعة والبحث والتنقيب ثم الكتابة ؟

ان الظاهرة الجديرة بالاهتمام فى أدب « نظير زيتون » عامة هى ظاهرة السجع . فنحن ان تتبعنا أدب « نظير زيتون » من بدايته لما وجدنا اهتمامه بالسجع اهتماما ملحوظا .. انما كان اسلوبه أسلوبا مرسلا تميز به ، وأصبح له طابعا خاصا ونكهة مميزة . وان آثاره القديمة كلها لا نلحظ فيها اهتمامه بالسجع اهتماما ملك عليه أسلوبه أو أفكاره .. انما كانت تتخلل بعض جمله من آن لآخر بعض السجعات الموســيقية حسبما تقتضيه ظروف الكلام .

لكن السجع بظاهرته المعروفة لدى « نظير زيتون » تمثلت عنده بعد عودته من المهجر ، وأخذ السجع شكلا جديدا فى أدبه عامة اذ بدأ يعتمده فى مواقف وموضوعات مختلفة وغدا مسيطرا عليه حتى فى رسائله بينه وبين اخوانه من الأدباء والكتاب .. ولقد روى العـــديد من الأدباء نوادرهم فى سجع « نظير زيتون » وفى موسيقى الفاظه وأجراس كلماته وتناغم تعابيره ؛ حتى اذا كانت السنوات الأخيرة بدا لنا اهتمامه بالسجع اهتماما بالغ التفكير والدقة والحرص .

ولقد اطلعت ضمن الأوراق الخاصـــة التى تركها فى مكتبه ، أن كانت له طريقة معينـــة وفريدة فى انتقاء الألفاظ المسجعة كان يثبتها على حواشى أوراقه الخاصة وهوامشها ، وينتقيها عند الكتابة حسب القوافى والأوزان ، كأن ذلك الشعر بل أصعب وابعد مرمى .

واستطيع هنا ان اثبت كلمة للأديب العبقرى الكبير **« عباس محمود العقاد »** فى **« نظير زيتون »** وفى أدبه ؛ اذ جمعتنى الصدفة يوما بنظير زيتون فى القاهرة .. فأخذنا نطوف معا بيوت الفكر وصوامع الأدب .. فزرنا معـــا « رابطة الأدب الحديث » وجمعيـــة الأدباء ، ومعظم مكاتب دور النشر والصحف والمجلات .. وأكرم « نظير زيتون » هناك غاية الاكرام ، ثم تواعدنا لزيارة ندوة الكاتب العظيم **« عباس محمود العقاد »** .

لكننى فوجئت فى ذلك الموعد بموعد آخر أقحمت فيه ، لان القى بعض قصصى فى « رابطة الأدب الحديث » ، داضطر رحمه الله لأن يذهب وحده . ولم أعرف شيئا عن زيارته الا لليوم الثانى ، فعندما قابلته صباحا ونحن نشرب القهوة على متكأ قرب النيل ، قال وعظمة الكبرياء تهزه :

« لقد سالنى العقاد عنك بالأمس ، وتفقد غيابك ، وسؤال العقاد عن احــــد كبير .. » ولم يذكر لى شيئا آخر .

لكننى عندما ذهبت للعقاد ، رحمة واسعة عليه ، فى اليوم التالى ، قال لى العقاد :

« أين صديقك زيتون . لقد سألته بالأمس عنك ، **هل تعلم أن زيتون ثروة لا تقـــدر وكنز لا يوصف .. انه بيت مال اللغة ، لقد استمتعت بالأمس بحديثه ، ونقلنى الى أجواء كنت فى رضى عنها ، ورحل بى وطوقنى واسمعنى صفو الكلام . انه عبقرى الكلمة بلا منازع »** .

أبعد هذه الشهادة العظيمة نحن بحاجة الى شهادة وصك اعتراف بأن « نظير زيتون » كان عبقرى الكلمة ؟ ورحم الله **العقاد** كم كان منصفا ، وما أجمل وصفه لنظير زيتون : **انه بيت مال اللغة . !**

من وراء القبر

والذكريات تشدنى الى سنوات بعيدة .. الى اول يوم قابلت فيه « نظير زيتون » عام ١٩٥٢ ، حين كان كل منا يسأل عن الآخر ويبغى لقاءه وتمر الأيام فاذا أنا عند الصديق المرحوم « موسى رزق سلوم » يحادثنى عن أصـــدقاء الاغتراب ورفاق المودات .. واذا الحديث يتجه شـــطر الأدب ، وهو الدرب الذى كنا نطمئن اليه ، ثم يأتى ذكر « نظير زيتون » ، فيهب « موسى رزق سلوم » واقفا والبشر يملأ نفسه ، ويقول :

« ربما حان الوقت لتلتقيا » . ويتركنى لحظات ثم يعود ليقـــدم الى من معه : نظـــير زيتون .. والتقينا وجها لوجه ، وكأننا نعرف بعضنا منذ أعوام واعوام وبدأت منذ ذلك اليوم رحلة صداقتنا المديدة ..

لم يكن يطيب له مجلس أو ندوة أدبيـــة أو فكرية دون أن أكون موجودا ، ولم يكن يطربنى مقام دون أن أشعر بدفء فكره وجميل حديثه وطيب تواضعه وانسجامه . وتوثقت بيننا أواصر الفكر ، واتصلت بيننا الندوات ومجالات اللقاء على مختلف الوجوه .

فاجتمعنا فى « الأديب » سنوات ، وفى غيرها من المجلات والصحف سنوات أخرى .. فما أكاد أقرأ له يوما الا واعلن له عن فخرى واعجابى ، وأتغافل عما انشره ، فيذكرنى به .. واقرأ على وجهه آيات الرضى فأستبشر الخير وتنتقل الى عدوى الرضى .

ولم يكن مجاملا : فحين سلمته أول مجموعة قصصية لى ، وقلت له يشرفنى أن تكتب مقدمتها ودراستها ، قرأ القصص ، ونال اعجابه قبل ان يقرأ الناس تقديمه لى ، لكنه عندما قرأ لى مجمـــوعة قصصى الثانية ، **قال** وقوله ما يزال يتردد صداه فى اذنى : « فى قصصك الأولى نغمات الشعر .. وفى قصصك الثانية جفوة القصص وشراستها » . لكنه عندما قرأ لى المجمـــوعة الثالثة ، قال :

« لقد بعدت عنى كثيرا ، وصار من الصعب اللحاق بك .. فانطلقت أفكارك وفرت بعيدا » .

لكنه كان معلما : فحين أصدر قصته « من وراء القبر » كتبت عنها فى صحيفة قاهرية وقلت انها درس بالغ للقصة العربية ، ومضمون فى غاية الروعة للمفهوم القومى .. وتمنيت ـ يومذاك ـ فى مقالى أمنية ، ماذا يضير الدولة ان هى أكرمت أدباءها فى حياتهم بدلا من أن تكرمهم بعـــد مماتهم ؟ !

واعتبر المعلم هذا الكلام غاية الفهم وقصـــد المرام ، وقال لى الشـــكر بالقلب والقـــلم والاحساس . ثم كان **ساخرا : والسخرية عنده جزء من رسالة الكلمة ،** وأقصى ما يتجلى ذلك فى قصته « من وراء القبر » .

ثم كان **متواضعا :** فلا يتعالى عن مجالسة من دونه منزلة أو مقاما .

ثم كان **أخا :** لا ينى فى اسداء النصح واعطاء العظة والرشد .

ثم كان **معلما :** فكان مدرسة خاصة فى عصره وأسلوبا فريدا فى زمانه .

ثم كان **مرحا :** فاذا النـــكتة لـــديه فكرة لا وسيلة ، وغالبا ما تكون درسا وعظة .

ثم كان **خطيبا :** يمـــلك الكلمة ولا تملكه ، يسوقها للمناسبة ولا تقيده أو تشده .

وفى الجملة كان انسانا .

ولعل صفة الانسانية أرقى سمة يتصف بها المرء على الرغم من أختلاف الظروف والاصقاع . ولقد قرأت مـــــرة عن الكاتب العالمى **« وليم ساروبان »** ـ وهو من أصـــل أرمنى وجنسية أمريكية ـ اذ زار فرنسا مرة ليحاضر فيها .. فاذا موظف المطار يسأل عن جنسية الكاتب الكبير لاستكمال مروره ، فأجاب « ساروبان » قائلا :

ـ أما الجنسية : فانسان .. !

ولقد كان الفقيد والصديق الغالى « نظير زيتون » يردد دائما على مسمعى هذه الجملة :

« ان أبرز صفة يجب ان يتصف بها الكاتب ، أن يكون انسانا » .

ولقد كان « نظير زيتون » نفسه انسانا بكل معنى وجلال الانسانية ، وكان يحمل بين جنبيه جواز مرور الى قلوب الناس ، كتب فى قلبه : نظير زيتون .. الانسان .

واحتضنت « حمص » ـ أم الحجار السود ـ جثمان الفقيد « نظير زيتون » يوم ٢٢ تموز ـ يوليو عام ١٩٦٧ ، ففقدت به اللغة العربية علما من أعلامها ، وفقد به المجمع العلمى بدمشق عضوا بارزا من أعضائه ، كما فقد به مجمع اللغة العربية بالقاهرة ركنا شامخ البنيان ، وفقد به المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية قطبا حديثه على كل لسان ، وفقدت به الأمة العربية كاتبا وناقدا واديبا قلما جاد بمثله الزمان .

حمص ـ سوريا **عدنان الداعوق**

مرة أخرى ..
العقاد والتجديد فى الشعر

قرأت فى عدد الفكر المعاصر الذى صدر فى أول نوفمبر سنة ١٩٦٧ استقبالا ـ لكتابى « العقاد والتجديد فى الشعر » وهو استقبال يدل على أن الكاتب قد قرأ الكتاب سطرا سطرا وكلمة كلمة ، وهى روح جديدة فى كتابنا ، نسجلها ، ولا غرابة لأن الاستقبال والنقد عندنا لا ينبعث أول شىء ـ من الشىء المنقود أو المستعرض بقدر ما ينبعث من نفس الناقد أو المستعرض ، فان قوما يكتبون عن الكتب ويضعون نتائج دراساتهم قبل مقدماتها ، ومثلهم من الناشرين عندنا ، من يحول بين الكتاب وبين النشر ، دون أن يعرف ماذا يريد أن يقول الكتاب ، ولا يدرى شيئا عن القضية التى يعالجها الا ماقد يكون أوحاه عنوان الكتـــاب . وبعض العناوين غرارة كما نعرف .

وأنا مدين لمجلة الفكر المعاصر ان نوهت بكتابى هذا التنوية الجميل ، وأفســحت من صفحاتها ما يكاد يكون صحيفة كاملة مطبوعة بأصغر حجم من أحجام حروف الطباعة ، شاكر لها ما أسبغته على البحث من كلمات التقدير لموضـــوع يلقى فى هـــذه الأيام من نفور بعض الطابعين والناشرين والناقدين ما يلقى ، لأنه موضوع العقاد الذى مات منذ اربعة أعوام وخلف وراءه دخانا فى صدور لم يستطع الموت بجبروته ورهبته أن يخفت أحقادها ، ولا يكاد يصل كتاب عنه الى ايدى هؤلاء الناشرين حتى يسرعوا به الى الادراج خزنا وكبتا ، فاذا سما به الجد قطبع ، بقى فى المخازن سجينا وحيل بينه وبين الحرية حتى تتدخل بعض العوامل فيكسر القضــبان ويخرج الى النور .

وهذه مقدمة ، أرى أنها ضرورية ، لأنها تزيل الغاشية من نفسى فأستطيع أن أواجه استقبال الفكر المعاصر لكتابى بالحمد ، أعمق الحمد .

وأعود بعدها الى الاستقبال ، واستأذن كاتبه الفاضل فى بعض التعقيب على ما كتب ، بعد الحمد والشكر والعرفان ، فانى رأيت أنه يصفنى بالقسوة فى الذود عن ترائى الأمين ، وهو امامه العقاد لحركة التجديد فى الشعر المعاصر ، ويقول اننى أذود بالعصا عنه اذا لم تفلح الاشارة اللطيفة ، وهذا التصوير الشعرى البديع ، لا اراني قصدت اليه مما كتبت ، فان وصف المعركة ، لا يمكن ان يكون معركة أخرى مهما سمع فيها من قعقعة وصليل . فلم يكن فى يدى عصا ولا سوط ، وانما هو قلم يروى ويســتعرض ويستخلص النتائج دون ما زيادة .

والصورة التى رسمتها لم اخلق فيها شيئا ، فان العناصر كانت مطمورة تحت ركام من تاريخ الأغراض والأحقاد ، واقتصرت على الربط بينها وجلائها أمام الناظرين .

والأســتاذ الكاتب يقول اننى أصادر على المطلوب ـ كما يقول أهل المنطق ـ حين اثبت امامة العقاد ببراهين من أقوال العقاد ، فهل يمكننى أن أثبت جمال الهندسة فى معبد الكرنك مثلا بعرض صورة لأبى الهول .

أما الملحوظة الأخرى التى لاحظها الكاتب وهى انى اخترت جانب المرأة من حياة العقاد فأفردته بفصل من الحديث ، فليس هذا من صنعى بل هو صنع الطابع الذى أفرد لها عنوانا عريضا ، ولم يجعل لها عنوانا جانبيا كبقية العناوين الاخرى من جوانب حياة العقاد . والى الكاتب والى مجلة الفكر المعاصر أصدق شكرى وأجمل عرفانى .

العوضى الوكيل

رأى فى كتاب

نحو رواية جديدة

تأليف : آلان روب جرييه
ترجمة : مصطفى ابراهيم مصطفى

اذا كان الفكر هو صانع الادب والفن على اعتبار ان كل عمل فنى أو ادبى لابد وان يصدر عن خلفية فكرية عريضة تخلع عليه ماله من معنى ، فان ما يقال عن الرواية القديمة سواء عند بروست وجويس وفرجينيا وولف ممن كتبوا قصة تيار الوعى ، أو عند أراجون وبريتون وبول ايلوار ممن كتبوا شعر اللاوعى ، أو عند كافكا وكامى وسارتر ممن كتبوا الرواية الوجودية ، يقال مثله على كل من روب جرييه ، وروبير بانجيه ، وميشيل بوتور ، ومارجريت دورا ، وناتالى ساروت ممن كتبوا مااصطلحت الصحافة على ما تسميته بـ « الرواية الجديدة » .

واذا كانت قصة تيار الوعى قد صدرت عن فلسفة التحليل النفسى ، وصدر شعر اللاوعى عن الفلسفة السيريالية ، وكانت الرواية الوجودية هى الوجه الأدبى للفلسفة الوجودية ؛ فان الرواية الجديدة يمكن ارجاعها الى المنهج الفنومولوجى الذى وضعه الفيلسوف الألمانى هوسرل ، الا وهو منهج الوصف البحت للظاهرة ؛ فعند كتاب الرواية الجديدة بصفة عامة ، وعند آلان روب جرييه بوجه خاص ، أن مادة الفن ليست فى الذات وانما فى الموضوع ، أى فى العالم الخارجى بكل ما فيه من أشياء مادية أو ما يسميه هو « الشىء » وبذلك تسقط الذات الانسانية بما تنطوى عليه من أحداث تجرى فى الزمان ، ليحل محلها الشىء الموضوعى بما يتصف به من ثبات فى المكان . غير أنه اذا كان الانسان قد ظل حتى الآن يسقط انفعالاته وتصوراته وأفكاره على الأشياء حتى افقدها شخصيتها الخاصة ، فعند آلان روب جرييه أن الأشياء تتمتع بوجود مستقل تماما عن الانسان ، وليس على الأديب الا أن يخلصها من الطابع البشرى الذى اعتدنا أن نراها عليه ، بأن يخرجها من نطاق ملاحظته العقلية لكى يصفها وصفا بحتا يرتد بها الى نسيجها الأصلى الأول . وبذلك يصبح الأديب « كعنكبوت ساكن وسط نسيجه ، أى أنه لا يتدخل وانما يسجل ويقيس من المنطقة التى يقف فيها » .

ولكن هل معنى هذا أن الرواية الجديدة مجرد دعوة لشكل جديد ، أم أنها أيضا دعوة لمحتوى جديد ؟

الواقع أن الرواية الجديدة اذ تنبذ الشكل التقليدى القديم لا تنبذ معه المضامين الانسانية التى كان يحتويها هذا الشكل ، ولا ما تحتويه هذه المضامين من قيم ومبادىء واخلاق . فالشخصيات موجودة فى الرواية الجديدة ولكنها موضوعة فى ظروف لا يشرحها الكاتب ولا يفسرها ، والأشياء قائمة ولكن الكاتب لا يكشف لنا عن الطريقة التى قامت بها ، والأحداث تقع دون أن نعرف لماذا أو كيف وقعت ! وعلى ذلك فالقيم والمبادىء والأخلاق كلها موجودة فى الرواية الجديدة ولكنها موجودة بشكل جديد .. بشكل خفى أو غير مرئى لأن كتاب الرواية الجديدة يمتنعون تماما عن اصدار الأحكام ! .

والذى يهمنا الآن هو أن هذه المعانى جميعا هى التى دارت عليها سطور كتاب صدر حديثا جدا بعنوان « نحو رواية جديدة » هو فى حقيقته مجموعة من الملاحظات والمراجعات والتعليقات النقدية جمعها وألف بينها آلان روب جرييه ، وترجمها الى العربية مصطفى ابراهيم مصطفى الناقد الفنى بجريدة الأهرام وعيب هذا الكتاب وميزته فى وقت واحد هو أنه كالحجر الذى يلقى به المترجم فى بحيرة من الماء الراكد فتحركه قليلا ولكنه لا يلبث أن يعود الى الركود من جديد ؛ ذلك لانه اذا لم يكن يسيرا بالنسبة للناقد ان يخلق ادبا فليس يسيرا كذلك بالنسبة للأديب أن يضع نظرية فى النقد ؛ وكتاب آلان روب جرييه لا يضع نظرية ولا يشكل وجهة نظر وانما هو كما قلت ملاحظات نقدية على أعماله هو وبعض أعمال الآخرين . لذلك كنت أحب للمترجم أن يختار اما دراسة شاملة للرواية الجديدة كتلك التى كتبها بيير دوبوادوفر بعنوان « الى أين تتجه الرواية ؟ » ، أو أن يترجم رواية كاملة من روايات آلان روب جرييه ويصدر لها بمقدمة وافية يمتص فيها آراء هذا الكاتب ثم يعرضها بأسلوب حوارى ، وبذلك يتيسر لنا أن نعرف ـ نظرا وتطبيقا ـ ما هو الجديد فى الرواية الجديدة .

جلال العشرى



لقاء كل شهر

استرياس الذى فاز بجائزة نوبل

ها هى ذى جائزة نوبل فى الادب تطرق أبواب أمريكا اللاتينية للمرة الثانية فى تاريخها الطويل فقد عرفت طريقها الصحيح هذا العام **بعد أن ضلته فى السنة الماضية عندما اقتسمها كاتبان مغموران ليس لهما فى دنيا الأدب شان يذكر** . ومنذ سنوات حصل على الجائزة شاعر شيلى العظيم **بابلو نيرودا** واليوم تمنح للأديب الجواتيمالى **ميجويل انجل استورياس** . **ولا عجب** فى هذه القسمة الجائرة ، فالجائزة دون تجن على لجانها **تعد وقفا** على غرب أوروبا **لانها** تمنح بسخاء لمفكريها وأدبائها ، **بينما حرمت** على كبار مفكرى الشرق **وقارات** آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية **الا فيما** ندر .

ولد ميجويل **انجل** استورياس فى جواتيمالا عام ١٨٩٩ . وشب ابنا بارا لحضارة المايا والتراث الهندى ، تجرى فى عروقه دماء هندية يغذيها اعجاب **لا** حدود له بتلك الحضارة التى تركت بصماتها على جميع أعماله ، **فهو** قد أمعن فى تصوير جوانبها بكل ما تنطوى عليه من أساطير وقصص خرافية وآثار وفنون وتقاليد



من العسير على الكاتب فى هذا العصر ألا يتخذ موقفا محددا من مشكلات البشر ولقمة العيش ومسائل الحرب والسلام



ومأثورات شعبية . وبعد أن تخرج استورياس في كلية الحقوق توجه الى باريس عام ١٩٢٣ حيث امضى اربع سنوات في دراسة حضارة المايا القديمة في السوربون واستمرت اقامته في فرنسا عشرة اعوام .
واستورياس مثل **سان جون برس** الاديب الدبلوماسي الذي نال جائزة نوبل عام ١٩٦٠ ، عمل فترة من حياته بالسلك السياسي ، ففي عام ١٩٤٦ عين **ملحقا سياسيا** في المكسيك ثم أوفد وزيرا مفوضا في باريس عام ١٩٥٢ **الا انه ترك** منصبه عام ١٩٥٤ على أثر الانقلاب الذي دبرته المخابرات الأمريكية بالاشتراك مع شركات الفواكه الأمريكية بجواتيمالا للاطاحة بحكومة جاكوبو أربنز التقدمية ومضى استورياس الى الأرجنتين وهناك ألقى القبض عليه لبعض الوقت لأسباب سياسية ثم أطلق سراحه . وظل بعيدا عن وطنه يتنقل في اوربا الى أن عين في العام الماضي سفيرا لجواتيمالا في باريس .

والواقع أن فكر استورياس ملتصق اشد الالتصاق بواقعه بكل ما ينطوي عليه حاضر البلاد وماضيها من حضارة زاهرة وصراعات وشقاء لا تزال آثارها قائمة حتى اليوم . وقد عبر استورياس عن ولعه الشديد بتعمق حضارة بلاده القديمة في حديث أدلى به في باريس عام ١٩٦٢ جاء فيه :

« في عام ١٩٢٣ وفدت خصيصا الى فرنسا لمتابعة دروس **جورج رينيه** في السوربون عن ديانات أمريكا الوسطى ولا سيما عن الأساطير الدينية عند هنود المايا . لقد كنت منبهرا بسحر الكلمات والمعنى المستور للكلمة ودلالته الظاهرة ؛ أن كافة الشروح التي اتاحتها لي في هذا المجال دراسة النصوص الهندية التي ترجع الى ما قبل عصر الكولومبيين كانت اقرب الى جهد سيريالي ، وقد عبرت عن هذه الدراسات وغيرها في مؤلفاتي ، غير أنه من العسير على أن أبرزها في ترجمة أوروبية ذلك أن عرض الفكر يختلف اختلافا أساسيا حيث يسود نفوذ ديكارت بينما تجد أن عرض الفكر في أمريكا الوسطى غير منطقي ، لانه في بلادنا نرى الحلم يمتزج **بالواقع ويمتص احدهما الآخر بلا حدود تعترض سبيلهما ...** »

والموضوعات التي تناولها استورياس في رواياته مستمدة جميعا من تربة جواتيمالا . انه يتحدث نيابة عمن تعوزهم القدرة على الكلام ، وفي اعتقاده ان هذه هي مهمة الكاتب اليوم ، ذلك ان المشكلة في رأيه اصبحت تتعلق بالمضمون وليس بالشكل ، وما يقوله هو يجب ان **يقال لانه من العسير على الانسان في هذا العصر الا يتخذ موقفا محددا من مشكلات البشر ولقمة العيش ومسائل الحرب والسلم** . انها تتسم بطابع ملحمي عنيف الألوان يقترب في أحيان كثيرة من البيكاريسك ، قصص المغامرين ، لكنه في نفس الوقت يرمز الى حركة الهنود الوطنيين وصراعهم في سبيل الحياة .

وقبيل عام ١٩٥٤ كتب استورياس **« قصص خرافية من جواتيمالا »** و **« رجال الأوزة »** التي تشبه غابة عجيبة تفيض شاعرية تضرب جذورها في تربة أمريكا الوسطى حيث تعيش اجناس المايا والتوليتك فضلا عن الاسبان . ويمكن القول بأن انطلاقة المايا هي الصفة السائدة في الكتابين ، فما أغرب مصير شعب المايا الذي تركت حضارته آثارا باقية شبيهة بآثار المصريين القدماء ، مع فارق رئيسي أن حضارة المايا لم تحظ **بشمبليون** آخر يكشف عن أسرارها ، علاوة على أن اضمحلالها المفاجيء لا يزال من الأمور الغامضة حتى اليوم وان كان من الممكن تصدر أسبابه دون تحديد : **الأوبئة ، النباتات الشيطانية ، ثورة القبائل المستعبدة ، الغزوات الخارجية .**

و **« قصص خرافية من جواتيمالا »** اقرب الى أن تكون قصائد منسوجة من عناصر فولكلورية منها الى شيء آخر . هذه العناصر مستمدة من طبيعة بركانية عارمة ونباتات شيطانية ومسرح مغامرات البسطاء وحياة زراع السهول والوديان الذين لا يكفون عن التمرد والابتهال الى آلهة العصور الغابرة وتلمس قوى غير مرئية لا تكف عن العمل .

الواقع أن استورياس يريد في « قصص خرافية » أن يحقق نهضة ميثولوجية تستمد من هيزيود جدة عناصره الأساسية واصدار الروايات الخرافية التي تصبح أساطيرا ، كما انه يريد أن يستوحي من **جيمس جويس** ثراء مفرداته اللغوية وروعة الروابط اللفظية .

ان القصص الخرافي ولا سيما **« سحرة ريح الربيع وكوكو لكان »** التي تتخذ نقطة بدايتها من السحر

ومن شكل ما متطور من الديانة الشامانية ، والتى تحقق عظمة أسطورية حقيقية وتؤكد أخوة البشر والعناصر ، انما تبلغ مستوى التصورات الكلية بعد أن تتخطى الرموز .

ورواية « رجال الأذرة » لون مألوف من الملاحم يدعى « البطولة الكوميدية » ان جميع الشخصيات فى الرواية يرسمها استورياس برقة ساخرة حتى شخصية الكولونيل جودوى الذى كلفت فرقته بتعذيب الهنود المنشقين – على حد تعبيره – وممارسة العنف فى اخضاعهم ما دام الفلاحون والهنود والفقراء والعزل مسرح عملياته . ان هؤلاء الفلاحين الذين تتوزعهم انماط متعددة من الثقافة وصور الاستغلال لم تعرف الوحدة اليهم سبيلا . انهم يكدحون فى السهول لمصلحة الملاك ويجتثون الأشجار لتتسع رقعة أراضيهم ويتحملون عبء مقاومةالزراع الأحرار الذين يعيشون فى المرتفعات . وبين هؤلاء وهؤلاء يوجد فى القرى سكان يعيشون فى أحوال متقلبة وهم صغار التجار والصناع والمتشردين . ان الغدر والسموم والجرائم أمور شائعة الحدوث وثمة جراح أثخنتهم من جراء صراع لم يحسم أبدا ، كل ذلك يخيم عليه فى القصة أجواء من السحر والمخاوف والهلوسات ، لكن المفارقات المضحكة لا تغيب عن الأحداث .

عالم غريب ذلك الذى أودعه استورياس رواية « رجال الأذرة » لكنه ليس غريبا الى حد الافراط ، واذا كان بوسع المرء أن يتقبل معتقدات ترجع الى ألف عام لم يطرأ عليها تغيرات ايجابية فى ظل المسيحية، فليس هناك كاتب آخر فى أمريكا اللاتينية يقدر مثل استورياس على أن يجعل مقاومة جنس حى يسكن الأحراش الاستوائية فكرة مجسمة وحديثة ، ذلك أن الرواية قد نسجت بمهارة فائقة . من موضوعات أثنوجرافية واجتماعية تفرض قيمتها الاجتماعية والفنية ، فمن السمات البارزة فى أعمال استورياس جميعا أن الفن والمعرفة يرتبطان معا برباط وثيق .

ومولدةما une curtoine mularn-oe او جحيم « دانتى » كما يحلو للناقد الفرنسى أندرية قرسيه أن يطلق عليها هى آخر روايات استورياس ومن اروع أعماله اطلاقا ، وهى قصة غنائية ملحمية غريبة حافلة بالأحداث الخرافية والأسطورية ، متشابكة تمضى مسرعة بغير نظام وتنتهى بلا خاتمة . انها رواية يحكيها الشاعر بمصاحبة جلبة كوابيس بينما تتراقص أشكال القوائم والآلهة ذات رأس العصفور . ولعل الرواية ظهرت لتذكر هواة الكلمات ولعبة الالفاظ وعشاق الدراسات السيكولوجية والتحليلية بأن هناك عوالم كثيرة فى هذا الكون لا يعرف المرء سبيلا الى مشاهدتها .

واذا كانت القصة تبدو غريبة للقارىء فذلك لأنها تشبه الموسيقى التى تسمع فى غير موطنها فهى تبدو متنافرة الأنغام لكن المرء لا يلبث أن يألفها . وكل ما تفى به هذه الأساطير العجيبة التى حشدها المؤلف هو الاغراب التام ، فليس أولئك الآلهة آلهتنا ، انهم أشرار وذووا طبيعة شيطانية ، خياليون بدرجة تفوق الوصف وبينهم وبين الانسانية بون شاسع .

وتبدأ رواية (مولدة ما) بأسطورة جواتيمالية قديمة تقول أن الحطاب سلسيتنو يومى yumi اتفق مع تازول شيطان أوراق الاذرة على أن يبيعه زوجته نينيلوج فى مقابل ثروة من الذهب والارض ، واستطاع الشيطان أن ينتزع المرأة عند هبوب زوبعة ، واستنادا الى اعتقاد شعبى معروف يصبح الحطاب غنيا حين يسلمه الشيطان مزودا يشبه المزاود التى تغزو جواتيمالا فى أعياد الميلاد ، ويصبح فى مقدور يومى تغيير هذا العالم المصغر المرسوم باتقان ، الى عالم واقعى وفقا لما تقتضيه الحاجة ، فالقطعان الصغيرة والرعاة المصنوعين من خزف يتحولون الى أشكالهم الطبيعية ، وتتحول نماذج البيوت الصغيرة الى أبنية حقيقية وأوراق الأذرة الى أوراق مالية – وعن طريق المزود كذلك يرد تازول الى يومى زوجته التى تظهر فى صورة قزم ، فى حين انه جاء بزوجة أخرى : مولدة جميلة مزعجة .

وظهور المولدة فى الرواية يؤذن بالانتقال الى أسطورة اخرى هى أسطورة المرأة القمرية ، أى المرأة التى تنفر من الرجل كما ينفر القمر من الشمس . ومع ذلك فهى ليست خاملة خمول القمر بل على النقيض عنيفة طائشة ، وسلوكها الذى ينم عن شخصية قلقة فظة مدمرة لا تستقر على حال ، ليس الا رد فعل لظمأ عاطفى لأنها غير قادرة على التآلف مع رجلها كأى امرأة . وبناء على ما جاء فى المعتقدات الشعبية تعتبر المولدة نفسها عقابا يحل بيومى أو العقاب الذى ينزله الشيطان بالانسان الذى تتجاوز مطامعه كل حد : « سوف اهبك كنوزا ثمنية ... نعم ... لكن بدلا من رفيقتك التى تتحلى بالوداعة والمعرفة والطيبة ، سوف أعطيك امرأة تناصبك العداوة ، طائشة شرسة مخنشة ... امرأة من اجل مرتبتك الاجتماعية الجديدة .. »

وعلى الفور ينشب الصراع بين زوجتى يومى فالأولى تريد أن تستعيده اليها والثانية تريد أن تبقى عليه ، لكنه صراع غير متكافىء لأن نينيلوج قزم معدمة والمولدة تتمتع بقوة هائلة ، ومع ذلك تنجح الأولى فى اختطافه بعض الوقت .

وهنا تلعب الأسطورة دورا آخر ، ذلك أن نينيلوج وان كانت قزما الا انها امرأة دنيوية جبلت من طين مثل دمية المزود الذى وهبه الشيطان ليومى ، وعندما تفلح فى قهر المولدة ، تحيلها الى الظلمة العظمى التى كانت تخيم على الكون فى نشأته بعد أن تحتفظ عليها فى احدى المغارات ، لكن المولدة تهرب من أسرها بقوة السحر وتحدث زلزالا يدمر يومى ، وبالرغم من الثوب الأسطورى الذى تتشح به هذه الحادثة الا أنها تقتادنا الى الواقع الجواتيمالى حيث الزلازل والبراكين والعواصف العاتية التى تشيع الخراب والدمار فى كل مكان فيصبح أغنياء القوم فقراء معدمين بعد أن تكسوالحمم المتساقطة الأرض بطبقة سميكة متحجرة .

وهكذا يحرص استورياس على استلهام الأحداث التى ترتبط ارتباطا عميقا بالأساطير الوطنية فى جواتيمالا وبالعادات والأنظمة الاجتماعية واضفاء صبغة معاصرة عليها كما فى أسطورة المشعوذين ولقاء يومى مع الرجال الخنازير ، ويقولاستورياس: « لقد أتاحت الأحداث الأسطورية لى استرجاع تقليد عزيز عند الوطنيين فى بلادى كان معروفا فيما مضى ، وخلاصته أن الانسان كان يخفى هويته الحقيقية وراء مقاطع لفظية متعددة كما كان يضع اسمه بين أسماء كثيرة بقصد الافلات من سحر القول ومن القوى الخفية التى تلاحقه للايقاع به » .

ثم يأتي ذكر حادثة « **منعطفات الشيطان** » حيث يبقى يومى وزوجته حبيسين لفترة من الزمن ، وهى تشير في الواقع الى طرق جبلية متفرعة في جواتيمالا تحيط بقمم الجبال والوديان التى دشنها السكان ، وقصة بيرسان أو الحجر المقدس التى أوردها استورياس تقوم على تصور شعبى عن حكاية رجل ثرى متبرم أبدا يدمن على الشراب لكى يتناسى تبرمه ، وينتهى به الحال الى أن يسأل الشيطان ليحيله الى تمثال من الحجر .

وفي نهاية الجزء الأول من « **مولدة مان** » يعود يومى ونينيلوج ، بعد أن تقدم بهما العمر ، الى مسقط راسهما ، وتحاول الزوجة أن تسترد طولها الطبيعى بممارسة السحر .

وهنا نتساءل : ماذا يعنى هذا الجزء من الرواية ؟ هل قصد به أن يكون عرضا تسجيليا للحياة الجواتيمالية سواء فى عصر ازدهار حضارة المايا أو فى فترة الانحلال التى سبقت الغزو الاسبانى ؟ هـذا ما يجيب عنه استورياس فى حديث له مع المحرر الأدبى لصحيفة « **لى ليتر فرانسيز** » بعد ظهور الترجمة الفرنسية للرواية عام ١٩٦٤ .

« من المؤكد أننى أهدف الى تقديم صورة كاملة عن الواقع الجواتيمالى فى ماضيه البعيد والقريب ، بكل ما ينطوى عليه من مظاهر دينية واجتماعية وثقافية وفنية ومعتقدات الناس عن الشياطين والأرواح والقوى الخفية ، ونظراتهم الشاملة الى الحياة والوجود ... ومن واجبى أن أصرح بأن الكثير من العناصر الأساسية لذلك التراث أخذ فى الزوال أمام زحف التقدم الحضارى السريع الذى ينذر بتحولات جذرية فى الحياة المعاصرة توشك معها أن تضمحل بقايا الحضارات الغابرة .. من اجل هذا رأيت بصفتى كاتب أن أحقق طموحى الأكبر وأن أتناول فى مؤلفاتى وخاصة روايتى هذه مظاهر وخصائص وشواهدحضارة جواتيمالا ونضال شعبها وشقاءه ، قبل أن تنمحى ويسدل عليها الستار الى الأبد » .

تحيـة لأديب جواتيمالا العظيم استورياس الذى استطاع أن ينتزع جائزة نوبل عن جدارة واستحقاق كاملين ، فلولا أنه يقف ندا بين كبار كتاب الغرب ما فرطت لجنة نوبل فى احدى جوائزها ولآثرت عليه كاتبا أوروبيا . **ان فوزه بهذه الجائزة لا يعد انتصارا ومفخرة لجواتيمالا وشعبها فحسب بل للشعوب التى طالما عاشت طويلا فى الظل واضحت تتطلع لاهفة لتنال حقها فى كسب الجائزة لابن من أبنائها اللامعين .**

سمير عوض



ارهاب ثقافى

لا تقرأ .. لا تقرأ .. لا تقرأ ..
لا تقرأ باسم القانون ..

الكتب تجعل الناس اشقياء ..

تعساء .. خائفين .. قلقين ..

.. لا تقرأ ..

قصة قصيرةكتبها الكاتب الامريكى **راى براد برى** منذ ١٣ سنة فى عصر **مكارثى** الرهيب الذى مهد لعصر **جونسون** وقرأ هذه القصة **فرنسوا تريفو** المخرج الفرنسى عام ١٩٦٠ ولم يفكر فى اخراجها الا فى عام ١٩٦٣ .

وبدأ تريفو عمله فى هذا الفيلم فى ١٠ يناير ١٩٦٦ .

وهذا الفيلم هو أول فيلم يخرجه تريفو ناطقا باللغة الانجليزية ..

هرب صاحبه بعد انذار تليفونى جاءه فى الوقت المناسب ـ وانطلقوا يبحثون فى كل مكان عن الكتب .. ثم جمعوا هذه الكتب وأمسك أحد الرجال بمضخة تنطلق منها النار فى درجة ٤٥١ فهرنهيت ـ وهى درجة احتراق الكتب ـ وصوبها نحو الكتب واستمر حتى احترقت الكتب جميعا ... وانتهى الرجال من عملهم الشيطانى الرهيب ثم عادوا الى المكان الجهنمى الذى انطلقت منه العربة .

القصة تقول انه بعد الحرب العالمية الثالثة .. فى هذه المدينة الخيالية فى صورتها الكلية والواقعية فى أجزائها المتفرقة المبعثرة .. ساد قانون يقضى بتحريم ثقافة الكلمة المكتوبة والاكتفاء بالصورة .. ولهذا أصبح التليفزيون هو سيد الموقف وهو الوسيلة الوحيدة للثقافة .. للتسلية والترفية وقتل الوقت والهرب من الوحدة والملل .. والسأم ، حتى الجرائد أصبحت مجرد صور بدون كلمات .. ولهذا حرص المخرج الفنان على عدم كتابة أسماء المشتركين فى عمل الفيلم اكتفى بصوت لمذيعة تليفزيونية أخذت فى رتابة تذكر أسماء الممثلين والمخرج وغيرهم وكانت الخلفية لهذا الصوت عبارة عن أسلاك الايريال ومحطات التليفزيون ...

لا ثقافة .. لا تفكير .. لا عقل ..

القانون ـ قانون هذه هى المدنية ـ يقول ان الكتاب يجعل الانسان لا اجتماعيا .. شقيا .. تعسا .. ولهذا فهو يحارب الفكر ويحارب العقل ويحارب كل الآراء وكل الافكار أيا كان لونها .. ذلك لأنه ـ هذا القانون الرحيم الطيب ـ يهدف الى القضاء على الخوف والقلق والألم .

فشعار هذه المدينة هو لا يقرأ .. **واذا كانت المسيحية تقول فى البدء كانت الكلمة ..فان قانون هذه المدينة يقول فى البدء كانت الصورة ..** واذا كان جوته قبل موته هتف بمن حوله : مزيدا من النور .. فان هذا القانون يهتف بمن يقومون بتنفيذه : مزيدا من الجهل .. مزيدا من الظلام .. ولهذا استحال رجال المطافىء الى رجال يحرقون الكتب ويطفئون النور والعلم والثقافة والفكر ..

ومن الغريب أن يكون دون كيشوت هو أول كتاب يحترق فى أول غارة يقدمها لنا فيلم فهرنهيت ٤٥١ ..



انسانية وسخرية

النمسوى **أوسكار فرنر** والممثل الايرلندى **سيريل كوساك .**

يبدأ الفيلم بعربة حمراء طولها ثلاثون قدما تشبه عربات اطفاء الحريق .. وعليها رجال يلبسون ملابس سوداء عليها رقم ٤٥١ وعلى رءوسهم خوذات بنية اللون .. وتنطلق العربة الحمراء برجالها السود من باب يفتح اتوماتيكيا وفوق هذا الباب صورة التنين .. شعار المدينة ..

تنطلق العربة فى سرعة جنونية حتى تصل الى أحد البيوت ويندفع الرجال داخل هذا البيت ـ الذى

وهو أول فيلم ملون له . بل هو الفيلم الاول الذى يخرجه خارج فرنسا ..

وعالم تريفو يتميز بهذه العناصر التى نلمسها فى كل أفلامه وهى الرومانتيكية والانسانية والسخرية والحزن .

كتب السيناريو تريفو بالاشتراك مع **جان لوى ريشار .** أما التصوير فقد قام به الفنان العبقرى **نيكولاس روج** والموسيقى من وضع **برنار هرمان .**

واشترك فى التمثيل الممثلة الانجليزية **چولى كريستى** والممثل



لعل المخرج يريد أن يسخر بهذه الدون كيشوتية السوداء المقلوبة التى تريد أن تخلص الناس من ماضيهم ومن مستقبلهم من ذكرياتهم ومن أحلامهم ومن آمالهم .. حتى تجعلهم سعداء بحاضرهم .. حاضر مقطوع الصلة بكل الماضى وبكل المستقبل .. ولهذا فهى تلجأ الى حرق الكتب .. حرق التراث الذى يربطهم بالماضى والذى يدفعهم الى أن يحلموا بعالم أفضل وأجمل وأسعد .. هذه الدون كيشوتية السوداء التى تريد اقامة عالم لا يفكر الناس فيه .. ولا يذكرون ولا يحلمون .. عالم سطحى تافه بليد .

أن راى برادبرى يريد أن يقول ان المكارثيه تهدف الى الوصول بالانسان الى حالة اللاتفكير .. اللا عقل عن طريق التليفزيون الملون وعن طريق الحبوب من كل الالوان والأنواع ..

ورجال القانون ينطلقون فى شوارع المدينة يفتشون الناس .. كل الناس .. الرجال والسيدات والأطفال .. ليبحثوا عن الكتاب .. عدوهم الأول والوحيد .. حتى أنهم استولوا على كتاب مقدس صغير كان فى عربة طفل صغير .. واخذ الطفل فى براءة يطالب بيده الصغيرة أن يسترد الكتاب المقدس الصغير ولكن رجل القانون فى ابتسامة بلهاء أخذ الكتاب وسار فى طريقه ليتابع القيام بواجبه .. نعم .. واجبه والقانون يحرم كل صور التمايز والاختلاف بين الناس .. والقانون يحرم الحب وكل صور العلاقة الانسانية .. ممنوع أن يختلف انسان عن انسان آخر .. الجميع نسخة واحدة متكررة .. مثل زجاجات الكوكاكولا .. وكأن هذه المدينة يسيطر عليها أب قاس يريد ويعمل على أن يكون الأبناء جميعا نسخة طبق الأصل منه .. الحاضر .. الحاضر .. الحاضر .. هو كل الزمن .. لحظة راكدة جامدة آسنة ... ولهذا استحال أبناء هذا الحاضر الى كائنات منومة .. تائهة .. شائهة .. شاردة .. واستحالت الثقافة .. كل الثقافة الى هذا التليفزيون الملون ببرامجه السقيمة التافهة البليدة .. والى هذه الجرائد المصورة بدون كلمات .. فى هذا العالم الغريب ـ الذى نذكر ونحن نعايش واقعه ـ عالم هكسلى وعالم جورج أورويل فى قصته ١٩٨٤ ـ يتحدث الناس أحاديثهم التافهة الفشة السطحية الباردة وذلك لمقاومة هذا الصمت الفارس الثقيل الذى يفرض نفسه وينشر ظله وكأنه وطواط فى داخل هذه النفوس الوحيدة المسكينة وفى الواقع الخارجى . وكل ما يميز هذا العالم الجيمس بوندى الوطواطى الشائه هو هذه النرجسية التى يعيشها الناس .. فهم يقبلون أنفسهم التى ترتسم على زجاج نوافذ العربات التى يركبونها .. وهم يربتون بأيديهم الباردة على أجسامهم حتى يبعثوا فيها الدفء وليتخلصوا من قسوة هذه الصحراء الباردة التى تمتد من حولهم وفى داخلهم .

أروع ما قدمه لنا هذا الفيلم هو هذه التشكيلات اللونية التى قام نيكولاس روج فى وعى عبقرى وفى سيطرة فنية عن طريقها بترجمة أحداث الفيلم ووقائعه .. قدم لنا روج عن طريق لعبه باللونين الأحمر والأخضر بكل درجاتهما عيدا للعين ومتعة للعقل ـ كانت الكاميرا تتحرك فى مرح سعيد وفى انطلاق جميل وكأنها الشىء الوحيد الحى النشط فى هذا العالم الجامد السطحى التافه .. **هذا العالم الذى يعيش وكأنه يحلم أو فى نوم مغناطيسى يتحرك فيه الناس تحت سيطرة عين التليفزيون الملون** .. هذه العين الحمراء المستبدة المسيطرة .. كان اللون الأحمر يمثل هذه الصناعة التكنولوجية التى تقدمت حتى تجاوزت الطبيعة والانسان والمجتمع وأصبح الانسان فيها مهددا ومضطرا الى الهرب منها الى الطبيعة .. الى طبيعة اللون الأخضر ليبدأ منها وفيها حضارة انسانية جديدة ..

وفى هذا الفيلم قصة حب .. قصة حب بين رجل من رجال الحريق يدعى مونتاج وفتاة تعمل مدرسة تدعى كلاريس ـ الرجل يدين بفلسفة هذه المدينة الحديثة جدا .. فلسفة تقول ان الكتاب شىء تافه وان الكتاب يجعل الانسان شقيا وبائسا .. أما الفتاة فهى خارجة على قانون هذه المدينة .. متمردة وثائرة على فلسفة هذا العالم المسكين ..

وذات يوم تقدمت الفتاة الى هذا الرجل وتحدثت اليه وأخذت تناقشه وتحاول أن تفهم منه لماذا يحرق الكتب .. ولما لم تقنعها اجاباته

سألته قبل أن تتركه : الم تقرأ يوما كتابا من هــــــذه الكتب التى تحرقها ؟ ..

وكان هذا السؤال بداية تحول فى حياة هذا الرجل .. وكان أول كتاب يقرؤه هو كتاب دافيد كوبر فيلد لويكنز .. وانطلق يجمع الكتب ويقرؤها .. كان يحرق الكتب نهارا وفى الليل يتسلل من فراشــه الى حيث يقرأ وهو سعيد بهذا التحول الرائع وبهــذا العــالم الجــديد من الثقافة والفكر والمعرفة .. وانتهى الى قرار خطير أن يترك عمله الذى لم يعد يؤمن به ولكن رئيسه أرغمه على البقاء معــه فى آخر غارة يقوم بها .. وكانت هــــذه الغارة موجهة اليه .. الى بيته هو .. اذ وشت به زوجته التى شاهدته ذات ليلة وهــــو غارق فى القراءة بين كتبه الكثيرة ..

وارغمه رئيسه أن يمسك بمضخة الحريق ويحرق بنفسه الكتب التى احبها .. وأمسك بهــذا الجهاز الجهنمى ولكنه بدلا من ان يوجهه الى الكتب ، أطلقه على فراش الزوجية أولا ثم على التليفزيون ثانيا ثم على رئيســه ثالثا .. وانطلق بعد ذلك هاربا الى خارج هذه المدينة بعيدا عن هــذا العالم السقيم البليد . وهناك بعيــدا .. بعيدا .. خارج حدود المدينة توجــد غابة خضراء وبحيرة كبيرة .. وفى هـــذه الغابة يعيش الناس ـ الكتب .. اذ كان كل هارب من مدينـة الظلام والجهل والغباء يستحيل الى الكتاب الذى يحبه .. بعــد أن يحفظه عن ظهر قلب .. هناك وجد الفتاة التى كانت المدرسة قد طردتها بتهمة محبة الكتب وبتهمة الثقافة وبتهمة الخروج على قانون المدينــة .. وأصبحت كتابا حيا هو « مذكرات سان سيمون » ..

واستحالت الغابة الخضراء الى جنة معرفة وخير .. واستحال أفراد هذا العالم الجديد الى مكتبة حية تحفظ التراث لتسلمه الى أبناء وبنــات الفجر الجديد ..

وبراد برى يريد بهذه القصة ان ينذرنا بأن الانسانية لابد وأن تنتهى الى أن تصبح هذه المدينة التى تكره الثقافة والفكر والمعرفة اذا لم نبادر بانقاذ الثقافة التى تسير فى طريق الانحطاط والتفاهة والسطحية بفضل هذه البرامج التليفزيونيـة الفارغة الشائهة وبفضل هذه الكتب الرديئة السخيفة الســقيمة .. ذلك لأن الكتاب التافه والمسرحية الرديئــة والفيلم السطحى وســائل ـ مثل مضــخة الحريق ـ لاحراق الكتب الجيدة .. فالحرق هنا رمزى وليس حقيقيـــا .. فالكتب الجنسية الصــارخة وحكايات جيمس بوند والشبح والوطواط وأفلام الجريمة وغيرها تشبه هذه العربة الجهنمية الحمراء التى تحرق الكتب الجيــدة التى تربط الانسان بتراثه العظيم وتحرمه فى نفس الوقت من بنـــاء مستقبل عظيم يعتمد على هذا التراث الجليل .

وقصـــة راى براد برى الأمريكى وفيلم تريفو الفرنسى يعبـــران عن صرخة احتجاج ضد هذا النشاط الهــــدام الذى يهدف الى أن **تقوم الصورة بدور الكلمة المكتوبة .. وهو نشاط يشبه الى حد كبير احراق الكتب .. ولهــذا كان التليفزيون الملون هو الرمز الكبير للصورة وكان الكتاب الجيــد هــو الرمز الكبير للكلمة ..** لهذا التراث العظيم الذى الذى يجعل الناس يذكرون ويفكرون ويتأملون ويحاولون بعــد ذلك أن يخلقوا عالما أجمل وأفضل وأسعد .. عن طريق هذا القلق المقدس الجليل وعن طريق هـــذا الالم العميق النبيل .. وعن طريق الاحلام الرائعة التى يعملون على تحقيقها فى عذاب وفى جهاد وفى نبالة وفى فروسية ... **ان الكاتب الذى يخون رسالة الكلمة النقيـــة النظيفة الشريفة النبيلة التى تحمل النور الى قلوب الناس وعقولهم انما يســـاهم مع رجال الحريق فى مدينة براد برى الواقعية فى احــراق الكتب ..** وبراد برى وتريفو ولويس الن وّنيكولاس روج وبرنار هرمان وجان لوى ريشار وأوســكار فرنر وجولى كريستى وسيريل كوساك وكل من اشترك فى هذا الفيلم العظيم يحاكمون ويدينون هذه الثقافة التى تنتشر مثل الوباء فى أمريكا ـ وعن طريقهــا فى العالم كله ـ هذه الثقافة التى تقوم وتعتمد على اللا ثقــافة وعلى اللا فن وعلى اللا أدب ..

وفى عـــدد خاص من كراسات السينما عن السينما الأمريكية قرر فرنسوا تريفو أن السينما الأمريكية لا تقيم وزنا للعقل الانسانى وللذكاء الانسانى وانما كل همها هو الربح التجارى أولا وأخيرا .

توفيق حنا

اضطهاد ثقافى



مولود معمري وصراع الجيلين في الجزائر

محمد ديب ومولود فرعون ومولود معمري .. الجيل الأول للحركة الأدبية الجزائرية تكونت منه مدرسة واقعية تنهج فى علاج مشكلات الفقر والاحياء الشعبية المحرومة فى المدينة والريف نهج « أميل زولا » ـ رائد المدرسة الواقعية » ..

وفى كل أعمال هذه المدرسة الأدبية نلمس رقة الرواية الشاعرية الممتزجة بالعنف .. والوعى العميق القومى بتقديس نضال الشعوب .. والتنديد بالحروب من الزاوية الانسانية .. لقد أضافت هذه المدرسة وخاصة أعمال **مولود معمرى** الأدبية التى تقارب فى غنائيتها النثرية وصفائها ونقائها .. الى الأدب الفرنسى المعاصر نغمة جديدة ورعشة جزائرية جديدة .. لقد أغنى أدباء الجزائر ـ مثل اخوانهم من الروائيين الهنود الذين يكتبون بالانجليزية ـ عن طريق ايقاع لغتهم وموسيقاها الخاصة تلك اللغة الجديدة التى توسلوا بها للتعبير عن ذواتهم وعن بيئتهم الجزائرية التى انطلقوا منها .

وفى عام ١٩٥٢ ظهرت الحركة الأدبية الجزائرية المعاصرة بأعمال ثلاثة من روادها محمد ديب ومولود فرعون ومولود معمرى .. وأعمالهم تتميز بالأصالة الفنية وتنبع من مشكلات العالم العربى ، رغم أن وسيلتهم التعبيرية هى اللغة الفرنسية .



التل المنسى

ومولود معمرى من مواليد عام ١٩١٧ ونشأ فى أسرة ثرية من مناطق الجزائر الجبلية وأتاحت له ظروفه أن يلتحق بمدرسة الرباط الثانوية ومحصوله من اللغة الفرنسية ضئيلا .. ثم أتم دراسته بعد ذلك فى مدينة الجزائر وفى باريس .. وفى الحرب العالمية الثانية حارب مع الحلفاء فى ايطاليا وفرنسا والمانيا .. وهو الآن يقوم بتدريس مادة الادب الفرنسى فى جامعة الجزائر ..

« **التل المنسى** » عام ١٩٥٢ ..
« **نوم الرجل العادى** » عام ١٩٥٦ ..
« **الأفيون والعصا** » عام ١٩٦٥ ..
ثلاثة أعمال أدبية ظهرت باللغة الفرنسية لمولود معمرى .

وروايته الأولى « **التل المنسى** » لا تزال تطبع بعد مضى ١٥ عاما على نشرها .. وقد بيع منها أكثر من ١٥٠٠٠٠ نسخة حسب التقرير الذى أصدرته هيئة اليونسكو فى العام الماضى ..

وتجرى حوادث « **التل المنسى** » فى احدى قرى قبائل البربر « تاسكا » .. فقد كان يعيش فى هذه القرية قبل الحرب العالمية الثانية جماعة من الجزائريين .. عيشة عزلة وانقطاع عن العالم الخارجى .. يسودها الملل والبطالة والتناحر العاطفى المرهف ، حتى اذا جاءت الحرب كشفت عن نفسيتهم ، وأطلعتهم على ما يجرى فى العالم المحيط بهم من أحداث ومآسى . وتصور الرواية مظاهر هذا المجتمع البربرى القبلى المعذب من سيطرة التقاليد وعالم الغيبات عليه . وكما تبدو فى الرواية مظاهر الحرب فى شمال افريقيا من عام ١٩٤٢ الى عام ١٩٤٤ .. وما جرته على الجزائر من بؤس وعوز ونقص فى الرجال ..

سجن الجزائر

(أنا فى سجن الجزائر !!)

يسأل بين ثنايا حوار رواية « **التل المنسى** » بطل الرواية صديقه .

ـ هل أنت فى السجن ؟ .

فأجابه :

ـ أنا فى الجزائر .. فكلا الحالين سواء !!

فاذا كانت الجزائر سجنا كبيرا تحده أسوار الاستعمار الفرنسى ،

وتكبل نزلاءه الجزائريين قيود الاستعمار وارهابه ، فان قرية .. « تابسكا » ـ التى تجرى فيها حوادث الرواية ـ فى جبال البربر حجرة صغيرة ضمن السجن الكبير تبدو فيها الحقيقة الاستعمارية فى شكلها السافر ووضعها الأليم ، كما تبدو الحقيقة الانسانية فى حالات الكآبة والقلق النفسى والنضال المادى والخضوع لوطأة العادات القبلية والتقاليد .

فالقرية على صغر حجمها الجغرافى وبعدها عن حياة المدينة تعج بالحيوية والمفاجآت وتناصر الشخصيات .. وفى طريقة مؤثرة تحمل القارىء على الاستجابة العاطفية السريعة والمشاركة الوجدانية مع الحوادث .. والصداقة العميقة مع أبطال الرواية ..

جيلان مختلفان يعيشان فى قرية « تاسكا » : جيل قديم .. متمسك بالماضى متصف بالقناعة والرضى بما شاء الله لهم ، مؤمن بالغيبيات والقضاء والقدر ، وجيل جديد اخذ الكثير من الحضارة الأوربية .. يتمرد على حاضره وماضيه معا .. يتمثل هذا الجيل فى شخصيات « مكران » و « مناسى » و « مدور » و « والى » و « رافع » .. كل منهم له اتجاهه الخاص فى الحياة .. ويدورون فى حلقة مفرغة من الملل والفراغ الفكرى الناشىء عن انعدام الغاية والانعزال عن العالم الخارجى .. ولعل أكثرهم تمردا وتناقضا مع محيطه هو المعلم « مدور » الذى تخرج من مدرسة المعلمين .. فهو يمثل الأفكار التقدمية المعاصرة ، والفردية الانسانية المتمردة على كل ما يحيط بهـا من تقاليد وأوضاع مقدسة عند أهل القرية .

وأفاد مولود معمرى من تجربته الذاتية فى اشتراكه فى الحرب العالمية الثانية مصاحبا الجيش الفرنسى محاربا فى فرنسا والمانيا وايطاليا .. وأبقت فى ذهنه وقلبه هذه المعارك صورا انعكست على روايته ..

فحوادث « التل المنسى » تجرى تحت تأثير حقيقتين :

ثابتة : وهى التقاليد الاجتماعية بما يحويه اطارها من رداءة وجمال .

طارئة متحركة : وهى الحرب العالمية الثانية وانعكاسها على سكان مناطق شمال أفريقيا .

أهذه هى الحرب !

وقصة الحروب بالنسبة للجزائر قصة دامية مروعة .. وجدت فى نفوس أدبائها وقلوبهم مكانا مؤلما . فقد تحمل أبناء الشعب الجزائرى أعباء الحروب التى شنتها فرنسا فى المستعمرات وفى أوربا . فما أكثر الدماء التى سفكت من فرنسا ولأجل فرنسا . وسقط ضحايا الجزائر دونما هدف أو غاية . ولم تجن الجزائر سوى اليتم والحزن والدماء والدموع ..

فالجزائريون كانوا يعتقدون أن الحرب العالمية الثانية تعنى لهم الخلاص من حياتهم المعذبة . وكانوا يتلهفون على حدوث هذه الحرب لأنها كانت تحمل لهم أمل النصر .. « كان الناس لا يتحدثون الا عن الحرب ، النساء عند العين وفى الطرقات ، والرجال فى الساحات والمقاهى والأسواق . ولأسباب متنوعة لا منطقية غريبة الدوافع كانوا ينتظرون بشىء من الفرح قدوم الحرب على الرغم من أنه لن يصيبهم منها الا الخراب ، فالحرب ستزهق فيها الارواح .. ولكنها مادة هامة تصيب الناس برشاشها فتكسر بذلك رتابة العيش ، كأن كل واحد مل الانتظار ومعرفة ماذا سيجد على الحياة اليوم !! » .

حتى اذا دنت الساعة لتسلب الجزائر أبناءها الى المجازر لكى « **يسمنوا الغربان فى مكان ما من فرنسا وألمانيا** » ارتفعت أمامك الصيحات الملتاعة المألوفة « فقد كانت الأمهات» يبكون أولادهم كما لو وصلت أنباء موتهم فى ساحات القتال .. وتنطلق الصيحات الدامية كأنها أفواه حيوانات مذبوحة ، صيحات مدوية لم تكن تتوقف الا لتزداد قوة وعنفا متساقطة من التلال المجاورة .. كان الناس ينعون أبناءهم وكأنهم ماتوا جميعا .. « **أهذه هى الحرب ؟!!** » .

وبينما الموت يتساقط على المنازل والأكواخ لينشر فيها الحزن والعذاب ، تعانى القرية من صنوف الحرمان أصناف ما تعانيه فى الأيام العادية .. فقد ازدادت المجاعة حتى صار « الناس يخرجون الى الطرقات وبأيديهم البنادق يرجونك بأدب أن تقتسم معهم مؤونة الشعير التى تحملها لأولادك . لأن أطفالهم ليس لديهم شىء يأكلونه » .. ويموت ذات يوم شاب ، فيكتشف طبيب المقاطعة كومة من الحشائش الصحراوية فى بطنه .. ويصيح الطبيب « **أهذه هى الحرب ؟!!** » .

مشاعر نفسية مضطربة مؤلمة كانت « الحرب تثقل بوطأتها على الأشياء فتجعلها أكثر اختصارا وأكثر كآبة » حتى اذا انتهت الحرب .. وعاد من الشبان من كتبت له السلامة .. عادوا يحملون سخطهم وقلقهم على مستقبلهم .. فعادوا الى الهجرة الى أوربا بحثا عن لقمة العيش . ففرغت الأسواق من صخبهم القوى العنيف ، ولم يعد يترصدون الفتيات حينما كن يرحن ويجئن فى الماضى يفرغن جرارهن فى أوعية مثقوبة ولما حرمت العين والدروب من ضحكات الفتيات وعبثهن أضحت كئيبة هادئة كمحاكمات الشيوخ العقلية ! » .

واعترى أهل القرية التشاؤم . وتلمسوا لهذا العذاب المضنى سببا غيبيا يتناسب مع عقليتهم ونظرتهم الى الحياة فقد شعروا أن القرية « تعانى مرضا غريبا لم يستطيعوا الوصول اليه .. هل أغضبنا أولياء الله ، أم هل تجاوز شبان قريتنا حدودهم الأخلاقية ، أم هل فكر الشيوخ فى مجالسهم تفكيرا خاطئا وتدبيرات ظالمة .. حتى تجف الينابيع ويحرق البرد الزرع . ولم يعد الأطفال يمرحون ويتشاجرون بل يجلسون فى حلقات الساحة كالشيوخ يتكلمون عن الحرب وأسعار الغلال » ..

وعقمت بعض نساء القرية . وكانت أكثر المواليد من الأناث ، وأكثر الوفيات من الذكور .. ووجدت التقاليد والأوهام الخرافية وعالم الغيبيات مكانا له فى حياة الناس ، وأثر فى تصرفاتهم وسلوكهم « **لم يعد العالم كما فى عهدك يا سيدى عبد الرحمن** !! أن الجيل محل اعتداء من كل ناحية ، أن أبناء أولئك الذين كانوا ينصتون اليك وكأنك من الأنبياء نقلوا اليه التقاليد الدخيلة .. انهم لا يسيرون على هدى القوانين ، وسوف يأتى اليوم الذى لا يتحدثون فيه بلغة آبائهم .. هذا الجيل ملعون !! ملعون !! » .

« **هذا الجيل ملعون !** » صيحة السخط على جيلنا المتفتح على الشمس الدائخة .. الجيل المثقل ضميريا بعشرات المآسى .. مأساة ملايين البسطاء الذين تركوا أبناءهم نياما وخرجوا فى منتصف الليل ليقاتلوا فى حربين عالميتين ولم يعودوا .. وعشرات الآلاف من الادميين الذين اكلت الكائنات الصغيرة اللامرئية اجسادهم فخرجوا من تحت انقاض الحروب مشوهين .. وملايين الباحثين عن الطعام عبر ثورات الجوع المختلفة التى اجتاحت وجه قرننا العشرين .

شباب « التل المنسى » أبناء القرن العشرين لا نرى له فى الرواية وجها محددا . انه شباب يسخر من الشيخ ومن التقاليد وعالم الغيبيات والقضاء والقدر ، ولكن أحدا منهم لا يقدم حلا لمشكلات قومه . انهم يعلنون السخط والثورة تملأ قلوبهم ولكنهم لا يقدمون حلولا «**جيل ضائع**» وهوة عميقة تفصل بين الجيلين : القديم والجديد .. ولوحات أجيد صنعها تجمع بين روعة الفن التصويرى والوثيقة الاجتماعية .. والوصف البارع للتنديد بالحروب من الناحية الانسانية ، وأسلوب يمتزج بالعنف والشاعرية تقف رواية « **التل المنسى** » فى مقدمة الأعمال الأدبية التى صورت حياة أهل الريف الجزائرى .. مما جعلها تنال جائزة التحكيم الأدبية الفرنسية عام ١٩٥٣ .

الحرية لا تتجزأ !

وفى ٥ من أبريل عام ١٩٥٦ اكتشف مولود معمرى أن الحرية لا تتجزأ ، وأن المفكر لا يستطيع أن يتمتع بالحرية ما دام شعبه سجينا .. ففى ذلك اليوم هاجمت احدى الدوريات المسلحة منزله بمدينة « الجزائر » واختطفته . ولم يعرف احد لماذا ولا الى أين . وعلى الفور اجتمعت « **اللجنة الوطنية للمفكرين** » بفرنسا — كان من بين اعضائها أراجون ومركود وكلود روا وسارتر — وارسلوا برقية احتجاج الى الحكومة الفرنسية طالبوا فيها بضرورة حماية حياة الكاتب الجزائرى الحر .. انقاذا لما تبقى من سمعة فرنسا .. ومرت أسابيع قاسية لم يعرف احد ماذا حدث لمولود معمرى .. وفى مايو ١٩٥٧ جاءت الأخبار من الرباط تؤكد انه غادر الجزائر ونفى الى مراكش ..

ويرسل معمرى الى صديقه الشاعر الفرنسى العظيم **اراجونا** خطابا مفتوحا على صفحات مجلة « **الآداب الفرنسية** » قال له فيه :

.. عزيزى أراجون .

اتتنى رسالتك ، وكأنها صادرة من المريخ ، ذلك أن المشكلات التى تثيرها تبدو لنا الآن غريبة بعيدة ، اترى لا تزال هناك بلاد يهتم الناس فيها بأشياء جميلة رقيقة كالادب والأدباء ؟ حقا انكم لقوم سعداء على ضفاف السين !! .

أما هنا . فالرجال يموتون .. ولكن آمالا تولد كل يوم .. آمالا شديدة عنيدة صامتة ، آمالا راسخة وحقيقية .. حتى أننا نرضى بالموت فى سبيلها ، لتصبح آمال موتى اليوم هى واقع أحياء الغد .

من الصعب الآن يا عزيزى خدمة الله وخدمة القيصر فى آن واحد ، وما يعطى لاحدهما يخسره الآخر . أن قيصر فى المستعمرات لاعب اكروبات ممتاز !!

ولا يمكن ان يظهر فى ظل النظام الاستعمارى اى قديس او بطل ، بل لا يمكن ان تظهر اية موهبة ولو بسيطة دون ان يخنقها الاستعمار . ان الانسان لا يرفع الانسان بل يظلمه . ولا يثير فيه الحماسة بل يدفعه الى اليأس والعقم . انه لا يؤلف بل يفرق ويعزل . ويحجز كل رجل فى اطار وحدة يائسة .

لقد أنتج الاستعمار شكلا جديدا من العلاقات بين البشر : الا وهو الاحتقار لشعب بأكمله . ولعمرى ان ذلك الاحتقار لا يصلح أساسا لمن يريد تأسيس حضارة .

فلذا يا عزيزى أراجون مضى عام ولم أكتب شيئا . لأنى لا أجد شيئا يستحق الكتابة . لا شىء سوى المأساة الكبرى .. والدموع . والدماء . والأطفال اليتامى الأبرياء .. »

الكاتب وقضايا عصره

ويتفق الناقدان الفرنسيان **كلود روا والروائى ميشيل بوتور على** أن مولود معمرى من أبرز الكتاب الجزائريين الذين نقلوا الثورة الجزائرية — فى أدبهم — من نطاق السخط والشكوى والحيرة الى ميدان العمل والنضال . كما أنه كان من أوائل الكتاب الذين ساعدوا فى كشف « القومية الجزائرية » للعالم .

وفى رواية « **الافيون والعصا** » يجسد مولود معمرى هذه المشكلات التى تجتاح وطنه . فيصور قرية جزائرية دمرت عن آخرها فى معركة التحرير الوطنى .. وتزخر الرواية بعدة شخصيات مختلفة متناقضة .. منهم المثقف المسالم .. والمناضل الثورى والسياسى الذى يرى فى الدم وسيلة للحرية .. وصراعات نفسية هائلة فى بعد المسافة بين الحلم والواقع . ولكن لا تعفيه من ترجمة الحلم الى واقع .

وستظهر هذه الرواية كفيلم فى الشهر القادم . وتنتجها الحكومة الايطالية . وقد اشترك فى كتابة سيناريو هذه الرواية مع المؤلف الشاعر السيناريست الايطالى المعروف « **بازولينى** » ، كما أن فى الطريق الى قراء مولود معمرى مسرحية جديدة ستظهر فى أوائل العام القادم تحت عنوان «**مدينة الشمس**» . وتعبر عن مشكلة الفرد الذى يبحث عن طريق يخلص به من وطأة الاتجاهات الاجتماعية المتزايدة .

يقول مولود معمرى عن مسئولية الكاتب تجاه عصره :

الكاتب الجزائرى يجب أن تكون له شجاعة الشاعر العريقة ، ان يكون صدى رنانا يدوى فى مسامع الناس ، ولعله أن يكون « **مكبر الصوت الرئيسى** » الذى تكلم عنه الشاعر الروسى العظيم «**ماياكوفسكى**» ولكنه سوف يكون جزائريا ، جزائريا فى كل شىء ، وسوف يصغو بالانتباه ، فى شغف مشبوب الى كل الأصداء والأصوات المترددة فى جنبات العالم .

هذا الكاتب هو الذى ننتظره ونترقبه ليحمل مسئوليته تجاه وطنه . لكى يكتب روايات تزدحم بالابتسامات . وتزخر بالايمان واليقين ، هذه الروايات التى سوف يكتبها ليثأر لنا ونحن نحمل وزر اللعنة ويشفع لنا حسن النية . وبالتالى عندما يكون الكاتب يحمل مسئولية حريته ووطنه **فانه يحمل مسئولية عصره** » .

ومولود معمرى يعشق رسوم الفنان جوجان . وتذيبه الموسيقى اليونانية القديمة . ويجيد اللغة اليونانية القديمة بجانب الانجليزية والفرنسية والايطالية .. ويرى أن العبقرية هى ارقى أشكال المعرفة اللاارادية .. وأن الحب كلمة غامضة مبهمة .. **فيها شىء من كل شىء** ، مزيج من العنف الحيوانى .. والحنان الرقيق والضعف الانسانى .

وحضر اجتماع ادباء آسيا وافريقيا الذى عقد بالقاهرة عام ١٩٦٢ .. والذى عقد ببيروت فى فبراير الماضى .. وقال :

« أن المشكلة فى العالم الثالث لم تعد هى مشكلة الاستقلال . بل المشكلة هى مشكلة حرية الكاتب . وما ينتج من أدب صادق نحو المشكلات الانسانية المحيطة به .. لان الكاتب يريد ممارسة الحياة بشدة وبعمق ويريد التوغل الى أعماق الانسان وأكثرها غموضا .. »

وأخيرا .. أن مولود معمرى كما يقول الفيلسوف الأديب الفرنسى العملاق « **اندريه مالرو** » — وزير الثقافة الفرنسية :

« يشكل ظاهرة أدبية جديرة بالاهتمام والتقدير فقد أخلص فىعرض جوانب عديدة من حياة وطنه الجزائرى من وجهة نظر عربية لقراء الفرنسية ففى أدبه نلمس صفة الروائى الفنان .. والعبارة الفلسفية . واسلوب واضح قوى يمتاز بالتركيز . وهو مناضل ينقل قارئه الى عالمه الخاص .. **عالم الانسان القلق فى قرننا العشرين** » .

فاروق يوسف اسكندر



من الزورق الغريق إلى القلب الحائر

نحن أمام شاعر عاصر أحداثا كثيرة ، واحس بأن هناك أشياء تعوقه وتعوق حركة الحياة من حوله ، ولكنه لم يكن يجرؤ على أن يلمس جسم هذه الأشياء الا بعد أن ترتفع من حولها الأصوات .. وبعد أن تصيح الشمس على نافذته !

والى جانب هذا فهو لا يحس من الظواهر الا ما يعصر الناس من حوله ، الا ما يقتات من نور عيونهم وحبات قلوبهم ، فهو لا يتنبأ .. لا يوحى .. لا يكتشف ، وانما ينحنى على الواقع الزاخر ثم يقدم الجراح وهى تسطع ، والهموم وهى تنخر فى قلب الانسان .. ومن خلال كل هذا تعمقت نظرته للحياة ، وان بقى الشكل عنده على ما هو عليه ، فآخر قصيدة عنده - حتى ولو كانت من الشعر الحديث - لا تختلف من حيث الايقاع والمعمار بصفة عامة عن أول قصيدة قالها ، وليس معنى هذا الا أنه قليل الممارسة والمتابعة للكلمة الشعرية .

وعلى كل فديوان « **أحلام الزورق الغريق** » مع أن قصائده قليلة وأكاد أقول شحيحة ، الا أننا نرى « **عبد القادر حميدة** » يغنى فى القصائد الأولى منه غناء حارا للانسان العربى، فهو يدفعه الى أن يغير حياته ، ويحرضه على أن يرفع فأسه ثم يضعها - بعنف - فى قلوب الذين يظلمونه ، ويسدون عليه الطريق الى الفجر وهذا واضح فى قصيدته « **ثورة فلاح ١٩٤٩** » وقصيدة « **نشيد الفأس ١٩٥٠** » ففيهما شحنة من الغضب ، وفيهما الصراخ بضرورة العدالة الاجتماعية .

ثم ينتقل الشاعر بعد ذلك من التعبير عن قريته (**شرنوب بحيره**) الى رقعة كبيرة من الحياة ، وفى الوقت نفسه يتحول عنده الفلاح المظلوم الى الانسان المظلوم .. المدحور .. المغتصب الحرية ، فهو يكتب عن الاعتداء الثلاثى فى عام ١٩٥٦ ، ويكتب عن الجزائر ، وتلمس قلبه قصيدة من الشعر الافريقى تدور حول عشق افريقية كما هى ، لا كما يحبها الانسان الأبيض .. تلمس قلبه هذه القصيدة فيقدمها للقارىء العربى .

● « أوذو مانكومة » ملاوزى

اترك الجمهور من فضلك يدخل
اترك الجمهور ينصت
لأغانينا الشجية
للأغانى الوطنية
لرنين النغم الداوى على وجه الصفائح

وفى الديوان الى جانب قضية الفلاح المصرى ، وقضية الانسان الذى يكافح الظلم فى أكثر من مكان فى العالم .. توجد « **قضية حب** » وهى قضية شاحبة وحزينة ومحدودة الأبعاد ، ذلك لأن الشاعر فى هذا المجال لا يملك شحنة الفرح والصبوة والاقتحام التى تكون زاد هذه الرحلة ، فهو مثقل بالخوف والشجن ، وهو سريع الملل ، ومحكوم عليه بالنكوص فى هذا الميدان بل ان أسهل شىء عليه كما فى العديد من قصائده أن يلقى العبء على الأيام .

وهو يحس هذا أو بعبارة أخرى « **يدبره** » وفى ضوء هذا نراه يطلب من حبيبته ألا تلومه ، كما يطلب منها فى احدى قصائده « **ذوب الغفران** » وهو فى بعض القصائد يشغل بالطبيعة عن الحبيبة ، وهو « مرعوب » الى حد أنه يطلب من الطبيعة ألا تفشى أسرار هذا الحب .. وكأن هذا الحب جريمة ! .

وهو اذا أتيحت له فرصة مع من يحب نراه يشك فى أنه ستكون هناك فرصة لقاء آخر ، فالحب عنده اختلاس

ع . حميدة



أكثر منه شيئا آخر ، وهو كثير الأسئلة فى هذا المجال الذى يحس فيه عدم القاء الأسئلة ، وبخاصة اذا كانت هذه الأسئلة ستدور حول الموت والفراق والخوف .

وقريب من هذا أنه يعشق الحزن فى حبيبته ، فهو يمجده ، ويغنيه ، وقد يجلس متمنيا كالعجائز أن يأتى اليه الحبيب ، وقد يسعى وراء الوسائل التى تمزق هذا الحب وتغنيه .

● تمنيت لو أن قلبا دعانى

وعانق قلبى باسم الهوى

ان الشاعر حريص على اخفاء علاقاته وعلى كشف نفسه ، وحريص على تناول الظواهر والأحاسيس الخارجية والمشروعة ، ولعل هذا كان وراء احباط عاطفته الخاصة وتحولها الى هذا الجانب الحميم الذى يمكن تسميته بشعر الأسرة ، ففى الديوان حلم عميق بطفل ، وفيه عدة وقفات عند الوالد ، والأخ ، وفيه تلك النغمة الجديدة فى الشعر العربى ، وهى تحول الأم الى حبيبه ، فمن يقرأ قصيدة « **صلوات** » يخيل اليه أن الشاعر يتحدث الى حبيبته ، ولكنه يكتشف من خلال القصيدة أنه يتحدث الى أمه ، رغم أنه يناديها بكلمة « **يا حبيبى** » .

ان معنى هذا أن الشاعر يكلم العالم من خلال البراءة والنقاء والعلاقات المشروعة ، ومعناه أيضا أن الشاعر لظروفه الخاصة لا يملك اعطاء الحنو لأنه فى انتظاره ، وفى حاجة عميقة اليه ، واذا كان الحنو كما يقول علماء النفس ــ عنصرا لا غنى عنه فى أى موقف من مواقف النمو ، أدركنا كيف أن الشاعر بدأ هذه العاطفة ، وحولها الى نغمة من أنغام الخوف والشفقة معا ! .

.. ومهما يكن من شىء فمما يحفظ للشاعر عبد القادر حميدة ، أنه فى القصائد التقليدية الغالبة على الديوان .. كان فى ذهنه الرغبة فى تحسين هذا القالب ، والحد من صرامته ، والتنفس من « وحداته » بالطريقة التى تريح القارىء المعاصر ، فهو لا يجره جرا الى نهاية الشطر أو أكثر البيت أو البيت كاملا ، وفى ضوء هذا نجده يعثر دائما على « **الوقفة المريحة** » فى آخر كل بيت بحيث لا تكون القافية متحزلقة ،



أو غريبة عن مجموعة الايقاعات التى تتكون منها القصيدة .. وان كان « **التوازن** » بين ما يريد وما يتحقق يختل فى بعض القصائد .

.. ونحن لا ننسى للشاعر ــ رغم قلة النماذج ــ أنه **يحاول أحيانا أن يخصب أدوات الشعر بأدوات بعض الفنون الأخرى ، فهو يستخدم ما يعرف فى السينما « بالمونتاج »** حين يقدم صورا متتابعة ، ومباشرة ، وبطريقة ما يعرف فى هذا المجال بالتقطيع الناعم ، ثم يجعل كل هذا فى خدمة نهاية مفتوحة مؤداها ــ **كما فى قصيدة رحلة ــ** أن نهاية الانسان تنتهى دائما الى جانب مهجور مما يسكن .. الى المقابر .

● وأبى جثة

تتمدد فى حضن الكنبه

صدر منتفخ كالقربة

حينا يعلو

حينا يهبط

والحين الثالث لا يهبط

.. ومشى الموكب

خطوة

خطوة

كانت رحلة

أقصاها

فى طرف القرية !

.. ولا ننسى له أيضا أنه « نساج » بالمعنى الذى يقصد به اجادة سرد موقف قصصى فى الشعر **من خلال عدد من الصور البارزة داخل اطارى المكان والزمان** ، ومعتمدا فى الوقت نفسه أكثر ما يعتمد على الحواس وفى مقدمتها الحس البصرى .

وأخيرا فانه كان يمكن للشاعر أن يعتمد على هاتين الخاصتين ، بحيث نجد عنده شيئا مميزا فى شعر عصره ، ولكن مشكلته الحقيقية أنه يمتلك عدة مواهب متساوية ومستطرقة ، وأنه لم يحسم الى الآن فى هذا الموقف ، ولم يضع نفسه فى دائرة « **الاختيار** » الملتهبة ، وما نحسب دوره فى الشعر سيكون حاسما ما لم يعلن انحيازه التام اليه .

* * *

ونحن الآن أمام **شاعر من شعراء الموجة الجديدة** .. شاعر لا يجمل الحياة .. لا يزوقها .. لا يدل على أفراحها ، وفى الوقت نفسه لا يحس أن الوجود متوازن ، وأن كل خطوة يخطوها القلب الحائر على الطريق لا يمكن أن تمضى دون حراسة .. ففى زماننا أشياء كثيرة تعرقل مسيرة الانسان .. أشياء تسمى الزيف ، والخوف ، والردع ، والمقاومة لكل من لا ينخرط فى النغمة السائدة سواء أكانت هذه النغمة صحيحة أم خاطئة .. عذبة أم قبيحة !

وكل هذا جعل « **أحمد سويلم** » ينحاز الى أرض الشعر الجديدة الاكتشاف ، والتى أن كانت تعرف فى الماضى بأنها من عطر وعشق ، وترف وانسياب ومداعبة ، فانها الآن أرض تربص وحقد ونفى ، ووضع يد على السلاح .. أرض ينصب عليها العنف والقبح ، وتسير عليها القيم التقليدية باستحياء وبخوف ! .

فالجيل الجديد ــ بحق ــ ليس جيل الشعراء الستاتسين فى القصور القديمة ، والعياق بين مواطن اللهو ،

والتائهين داخل أنفسهم وحياتهم ، لانهم يفتحون عيونهم وقلوبهم – أول ما تفتح – على الغرابة والدهشة والدمامة والخوف والزعيق ، وعلى الاحساس بأن الوجود هش ، وبأن اعدام هذا الوجود ممكن **لا** مرة واحدة وانما أكثر من مرة .

فاذا كان الشاعر يخوض حتى ركبتيه فى هذا العالم الغريب ، فانه حين يمارس وجوده ، وحين يكتب حتى عن أبهج الاشياء ، فانه لابد متأثر بما يشاهد وما يسكن فى نفسه وما يحسه فى الواقع وما فوق الواقع .. ولعل من **القسوة حينئذ ان نطالبه بالعناصر المرتبة ، والكلمات المصقولة ، والصور التى تصلح للزينة ، أو أن نطالبه بالنظام المحكم ، وبالخصوصية** لكل ما يتناول من شخصيات وأحداث بل وأجواء ، بل لعل من الطبيعى جدا الا ننزعج ، لانه علينا أن نتعود على الأشكال والمضامين القلقة والعصبية والمرتجة والمفاجئة ، والتى تشم منها رائحة الذبول، والزحام ، والغبار ، العرق، والمعارك .

وفى ضوء هذه النظرة نجد أن الشاعر أحمد سويلم – فى كل من خطى الاقتحام والانكسار الذى يتردد شعره بينهما – **نتاج طبيعى لهذا العصر ولمفاهيمه ولمقاييسه الشعرية .**

فهو يدير ظهره تماما لعالم الوداعة ، وللمدن الفاضلة لانها لا تخرج عن كونها عالما من الاشباح ، وللأطر الجمالية الثابتة ، ومن هنا نراه يلقى بنفسه القاء فى تيارات التمرد والصمود والمقاومة ، وهو ابتداء لا يعرف هذا العالم ، ولا يسير اليه وفق خريطة ، ذلك لانه مشغول فقط بأن يلقى بنفسه و « **بانسانه** » فى التيار الصاخب ، وان كان حريصا على شىء فهو أن يتخلص هذا الانسان من الحقد والحزن .

● ولنتناسى – منذ نخطوا – حقدنا وحزننا

نبلل من كئوسنا الحثالة السوداء
ونمضغ الظنون والعناء
لانه الظمأ
يشرق فى حلوقنا

.. وقد لا يصل « **انسان** » الشاعر الى شىء ، وقد يموت « **العشب الاخضر** » ، ولكن المطلوب فقط الا يقف .. ألا يركد ، **فقدر الانسان عند الشاعر أن يتحرك حتى ولو كانت الحركة ستحطمه ، أن يتغير حتى ولو كان التغير سيجعله شيئا آخر** تماما ، لأن هذا هو الطريق الوحيد الذى يبعد عن العالم « **الرائحة التابوتية** » ، ولانه لا يعرف أقداما لا تتمزق ، وحلوقا لا تجف ، ولانه لا يعرف – كما يقول – الا الناس الملهوفين .

● وأدخل ركب الملهوفين

● لك حبى يا قلب الملهوفين

فهو لا يجد طمأنينة الا بين هذا الصنف من الناس ، لانه كما يقول « **سقيم** » وسقمه هذا يذكرنا بسقم ابراهيم فى القرآن الكريم ، لانه نابع من الشوق الى المعرفة .

وقد نرى الشاعر يعبر عن نفسه من خلال « **هملت** » الشكسبيرى ، فى قصيدة بهذا الاسم ، ولكن بمفهوم واقعى جديد على نحو ما رأينا فى نظرة الروس لهذه الشخصية فى فيلم من افلامهم ، وبطريقة قريبة فى التناول من **هملت البياتى** فى ديوانه « **النار والكلمات** » .

●● فاذا تركنا هذا الجانب عند الشاعر وجدنا جانبا آخر عنده ، فقد رأيناه يقع **فيما يسمى بالاغتراب . أو** فيما يسميه « **مخاوف الطريق** » فهو فى هذا الجانب من شعره يكون بعيدا عن ذاته ، ويكون – كما يقول علماء النفس فى وصف ظاهرة الاغتراب – فى وضعية الذى يعانى من اضطراب حاد فى علاقته مع المجتمع ومع نفسه ، بحيث يصدق عليه **قول بايرون « بينهم ولكن ليس واحدا منهم ! »** .

ولعل عدم التوازن الذى أصاب الشاعر من خلال ظاهرة الاغتراب هذه ، هو الذى سهل للشاعر أن يكون مسكونا



بعدد من الشـعراء ، فى مقدمتهم **عبد الوهاب البياتى** ، ومن الطبيعى ان هــذا ينعكس حتى على شكل القصيدة .

- الحب شىء كان فى القدم
- أسلحتى أغمدتها منذ قليل
- هذا زمن العجز الفاضح
- أريد أن أكسر قلعى وشباكى
- واين سنابل النصر

خرافات

اباطيل

.. **وعلى كل فما دمنا أكدنا ان الشاعر الحديث يعيش فى كابوس ، وفى لهث وراء الجديد ، فلابد لنا أن نترك له الحرية فى ترتيب عناصره الجديدة على نحو مذهل ، وفى تقابل وتضاد كتل الموسيقى ، وفى خلق نوع جديد من العلاقات بين الجمل ، وفى احداث نوع من الحرائق فى أعشاب اللغة** .. ولكن كل هذا لابد أن يكون صدى طبيعيـا لجسم التجربة والاحساس بها ، وفى الوقت نفسه لابد من المحافظة على خيط من خيوط التوازن حتى ولو كان الشاعر يتعامل مع الفوضى نفسها ، وهـذا بدوره يستدعى شـاعرا عملاقا ومجـربا وضاربا بجذوره فى ارض الابداع .

ولكن شـاعرنا فى أول الرحـلة وحسبه أنه يعيش حياته ، ويحس المفهوم المعاصر للقصيدة الحديثة ، فهو يخصـبها بالاقتباس ، والجمل الاعتراضية ، والرموز ، والحوار ثم أنه يكثر من الكليشهات التى غص بها الشعر الحديث ، ويفقـد السيطرة أحيـانا على اعطاء الراحة المشـبعة فى آخر المقاطع ، والى التسلـل الموسـيقى المريح ، كما يسترسل بدون ضـابط فى اعطاء صفات للمثنى ، وفى التكرار بصفة عامة ، وكثيرا ما يفقـد التحكم فى موسيقية التفعيلة ، أو يتعامل مع كلمات شـاحبة وتركيبات لا تعنى شيئا .

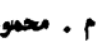
ولكن هـذه الملاحظات الجانبية لا تخفى أننا أمام شاعر موعود ، وان مستقبلا رائعا ينتظره .

واذا كان من كلمة أخيرة بالنسبة لهـذين الديوانيين ، فهى انه سبق لى اجازة هذين العملين قبل دفعهما الى المطبعة ، واعتقد أنى لم أرد بهما « **عملا صالحا وآخر سيئا** » وانما أردت عملين صالحين .

عبده بدوى

مصطفى محمود ورائحة الدم




م . محمود

ماذا يريد مصطفى محمود فيمـا يقدمه من انتاج قصصى ؟ .

انه يريد انسانا جديدا .. ولكن أى انسـان يريده ؟ .

صورة هـذا الانسان تتحـدد بايجابيته .. ببحثـه الدائم عن ذاته .. برفضه النمطية فى حيـاته والدوران فى حلقة مفرغة .

ومن أجل ذلك يكشف عن جوانب السلبية فى الانسان ، وهذه الجوانب هى : **التفاهة.. الملل.. الوحدة .. الآلية .. الروتين** .

واذا نظرنا فى انتاجه القصصى نجد أنه يتناول هـذه السلبيات مكتفيا بعرضـها فقط ووضـعها تحت الميكروسكوب دون أن يقدم علاجا لها حتى لا يفرض نفسه ولكنه لا يلتزم بهذا فى بعض القصص مثل « **حلاوة السـكر** » و « **حنان** » وقصـة

« **عنبـــر ٧** » و « **شيء مجهول** » و « **درس في الخشونة** » من مجموعة ـ رائحة الدم ـ

ففي القصص الثلاث الأولى يدعو الى الحب باعتبـــاره وسيلة من الوسائل التي تضفي على الحيـــاة معنى وقيمة .. وفي القصتين الأخيرتين (سيأتي الحديث عنهما) . يضع أمام أبطاله العمل منقـــذا لهم من الجمود القاتل .

وهنـــا في « **رائحة الدم** » يوضح لأبطاله الطريق بعد ما تركهم حيارى في مجموعتيه السابقتين «**أكل عيش**» و « **عنبر ٧** » تركهم لا يعرفون ماذا يفعلون .. كل ما هناك أنهم أحسوا بأنفسهم وبدأوا يفكرون في الخلاص .. فكان الرفض والتمرد على واقعهم الذي يعيشونه .

ففي قصة « **روبابيكيا** » وقصـــة « **انفعـــال** » يبحث بطلاهما عن أي شيء يوقظ مشـــــاعرهما ويحرك أحاسيسهما حتى ولو كان ذلك في الضـــحك كما يقول بطل قصـــــة « روبابيكيـــا » ـ « فضحكت في هستيريا فقد كانت الحياة في هستيريا حولي .. وأفرجت الضـــــحكة عن سخطي وبدأت أتعود على الضجيج وخيل الى أني لو تحولت الى السكون لا ستشعرت الوحدة » .

فشخصيات **مصطفى محمود** تبحث عن معنى للحياة ، لأنهـــا تريد أن تعيشها من الداخل انها تبحث عن « **لحظة انفعال** » .. **لحظة حب** .. **لحظة نشوة** .. **لحظة دهشـــة** .. **انطلاقة خيال** » انها لا ترضى بالأكل والشراب وســـيلة للحياة .. ولذلك فهي تبحث عن العمل لأنها تستشعر فيه نبض الحياة ، انه منقذها من الضجر والملل والجمود .. فهم مثل فالينا في مسرحية « **العم فانيا** » التي كانت تموت من الضجر موتا بطيئا لأنها لا تعمل عملا خلاقا .

فمصطفى محمـــــود يلتقي مـــع **تشيكوف** في الايمان بالانسان الايجابي الذي يجب أن يعمل ليغير حياته ويفيد بالتالي مجتمعه ، لأن العمل كما يقول فلاديمير برميلوف في كتابه عن تشيكوف « هو الشيء الوحيد القادر على ابداع الجمال الانساني »

ولقد بين تشيكوف على لسان بطلة استروف في « **العم فانيـــا** » صورة الجمال الذي يريده في الانســـــان « يجب أن يكون كل شيء في الانسان جميلا .. محيـــــاه وثيابه وروحه وعقله » .

كما يلتقي مع تشيكوف أيضا في الأسلوب الساخر الذي يستخدمه في معالجة القضايا والأفكار .

فمصطفى محمود يسخر من التفاهة العقلية .. ويسخر من الانسان الذي يمتهن فكره وثقافتـــــه .. والذي لا يعمل عقله فيما يعترضـــــــه من مشـاكل .. كما في قصة « **المعجزة** » التي يســـخر فيهـــــا من التنويم المغنـــاطيسي ومن يؤمنـــــون به .. وتشيكوف يســـخر من رجال الفكر الذين يتهاونون في حقهم ارضاء لرجل ثرى جاهل ويتضح ذلك من قصة « القناع » .

واذا نظرنا في مجموعته القصصية التي صدرت حديثا « **رائحة الدم** » نجد أن مصطفى محمود يؤكد فيها أفكاره التي سبق عرضها ولذا فهي امتداد لانتاجه القصصي السابق والتي تتركز في البحث عن الانسان الايجابي المتمرد فكرا وعملا .. وفي هـــــذه المجموعة لا يترك أبطاله حيارى بين « **الى اين** » و « **لا أعرف** » ولكنه ينير لهم الطريق دون تدخل مباشر منه .

ففي قصة «**الشيء المجهول**» يحاول بطلها الخلاص من الملل الذي يقضي عليه وينخر أعماقه .. انه لا يطيق حياته الرتيبة المتكررة رغم الحياة المترفة التي يعيشها .. انه يضيق بزوجته وبالقصر وبالخادم .. ويفكر في وســـيلة لانقـــاذ نفسه ، ويبدأ محاولاته فمرة يقيم الحفلات حيث يجتمع الأصدقاء ومرة يلعب القمار ولـكنه يكتشف أن « **لعب الورق لا يعوض الانســـــان عن الحياة** » وفجأة يجـــد الشيء المجهول الذي يبحث عنه في كلمات يسمعها من رجل عجوز في السبعين من عمره فيها الألم والثورة والأمل .. انه لا يريد أن تذهب سبعون ســـنة هباء بلا أمل « اني آكل صـــــحيح .. والكلب يأكل .. وكل مخلوق في الأرض له رزق .. ولـكني آدمي .. ليست حياتي كلها خبزا واداما .. ان لي

ابنا ولا أريد أن يحفر ابنى الأرض .. وينزح مثلى المجارى ويدك الأسفلت .. وان تذهب سبعون سنة من العذاب والشقاء بلا كفاءة .. ان الحيــاة لا طعم لها بلا أمل .. اريد ان أعلم أن تأسى هيأت الأرض لحياة أصلح .. وأن عرقى لم يذهب عبثا .. اريد أن يكون ابنى متعلما .. يقرأ ويكتب ولا يجلس مثلى على الأرض .. أهذا الأمل حرام على أمثالى ؟ » ..

ويصرخ العجوز طالبا من الله أن يطيل عمره عشر سنوات أخرى فيربى فيها اولاده . ويعود بطلنا الى بيته بعد ما يكتشف أن الحياة الحقيقية ليست فى الأكل والشرب بل فى أن يعيش الانسان من أجـل أمل .. فالأمل هو الذى يدفع الانسان الى الكفاح للوصول اليه .. وهذا الكفاح هو الذى يعطى للحيــاة طعما .. وتحقيق الأمل يعطى للكفاح قيمــة ومعنى .

وتذكرنا شخصية الرجل العجوز بشخصية جريجورى الخراط فى قصة « **الألم** » **لتشـيكوف** الذى يقول للطبيب بعــــد موت زوجتـــه « آه لو استطعت فقط أن أعيش ست سنوات أخرى .. فرد عليــه الطبيب : ما الداعى الى ذلك ؟ .. فقال : لم يكن الحصان حصانى وعلى أن أرده وعلى أن أدفن العجوز .. آه ما أسرع ما ينقضى كل شىء فى العالم » .

و « **شىء مجهول** » تلتقى مع قصة «**روبابيكيا**» ـ أكل عيش ـ فى شعور بطليهما بالمل والخــواء النفسى .. ولكن فى « شىء مجهول » يهتـــدى البطل الى الشىء الذى لم يعثر عليه بطل قصة « روبابيكيا » .. وكما أن الرتابة والنمطية فى الحياة تقتلان الانسان فان الوحدة أيضا تقتله .. ففى قصة « **حياة الأعزب** » يعالج المؤلف مشكلة الوحـدة وما يعانيه الأعزب نفسيا من جراء وحدته التى يقنع نفسه بها ويردد دائما أنه يفضل الوحدة ليستمتع بحريته .. ويكشف المؤلف عن سبب وحدته وسبب رفضه الزواج .. لأنه انســان يبحث عن الشىء الذى لا ينتهى بين الزوجين بعد خمس دقائق .. انه يبحث عن شىء يستمر طوال الحياة فيعطى لها طعما .. وهــذا الشىء يتجسد فى الحب .. ولكن أى حب ؟ انه الحب الروحى الذى لا يتفجر لكون هذا ذكرا أو أنثى ولكن .. لكونه فلان .. ولكونها فلانة .. ولكونهما مشدودان بخيط من الفضــول والدهشــــة والاعجاب كل منهما يحب أن يصغى الى صوت الآخر .. حتى ولو لم يكن يتكلم .. يصغى الى صوت وجوده » .

ولأنه لا يجد هــذا الحب الذى تلتقى فيه الأرواح وتستمر فى ظله العلاقات يفضل أن يعيش وحيدا .. وان كان يتآكل ويحترق .

والمؤلف هنا يؤكد ما سبق أن قاله فى بعض القصص فى مجموعتى « **أكل عيش** » و « **عنبــر ٧** » عن الحب وكيف انه الطريق الوحيد لخلاص الانسان مما يعانيه من آلام .. فالحب هو الذى جعل الزوجـة فى قصـــة « **حـــلاوة السكر** » ترجو الدكتور ألا يخبر زوجها بأنه مريض بالسل حرصا على حياته .. ويجعل أيضا الزوج يطلب الطلب نفسه حرصـا على زوجته ، وكذلك جعل الزوجة المدرسة فى قصة « **حنان** » تتنازل عن كبرياء المثقفة وتعرف أن واجبها هو الاهتمام ببيتها لاسعاد زوجها .. ويسخر مصطفى محمود فى قصـــة « **السجين** » من عيب آخر ، وهو الروتين ، فالشاويش الذى يحرس السجن تحكمه أوامر وتفرض عليه أن يقف تحت الشمس الحارقـــة وتجعله أيضا يرفض طلب السجين الذى يريد أن يشم الهواء .. وتمر لحظات ويقع الشاويش ميتـا من ضربة شمس .. ويأتى عسكرى آخر ..

وينهى مصطفى محمود القصـــة بكلمات ساخرة يحملها كل ما يريد أن يقوله « وهنا أحس السجين أنه حر .. أما الشاويش فهو مسجون فى الصحراء .. سجين الأوامر لا يدرى متى تضربه الشمس هو الآخــر فتقتله » .

وفى قصة « **رسالة من الجحيم** » يكشف عن تفاهة زوجة تحيل حياة زوجها المهندس الناجح جحيما لأنها



لا تهتم بشيء الا بجمالها وتطالبه دائما أن يترك عمله ويهتم بأنوثتها .. ولا تقتنع بما يقوله لها من الكفاح من أجل تأمين مستقبلها ومستقبل الأولاد .. انها مأساة الانسان الواعى عندما توقعه الظروف تحت رحمة انسان تافه .. سطحى التفكير .

وكما بين الكاتب فى قصة « **شيء مجهول** » أن سعى الانسان من أجل تحقيق أمل هو وسيلة لخلاص الانسان نجده فى قصة « درس فى الخشونة » يقدم وسيلة أخرى وهى الكد والتعب والمخاطرة والاعتماد على النفس .. تبلور هذا الدرس فى رحلة شاقة عبر الصحراء اقترحها صديق على صديق له مترف يؤمن بأن متعة الحياة فى الراحة والاطمئنان ..

وتنتهى الرحلة ويقتنع الصديق بوجهة نظر صديقه ويعرف أن « **الحياة مش راحة .. الحياة تعب وأخطار ومجازفة** » وعلى الانسان أن يتعود على اجتيازها فى نضال ليشعر بقيمة الحياة .

وتأتى بعد ذلك قصة « **انشودة الدم** » وهى تعتبر احسن قصة فى المجموعة وفيها يبين المؤلف أن الحرب يشعلها القادة والمصلحون لأنهم يجدون تبريرا لاشعالها ، ويستطيعون خداع الناسويسوقونهم الى الموت وهم حالمون مبهورون بأفكارهم هؤلاء القادة يجدون متعة فى حصد الأرواح بالجملة ارضاء لغرورهم النابع من احساسهم بالتفرد عن باقى البشر .. انهم يعتقدون أن القتل من صفات القادة والا اعتبر الانسان تافها ضعيفا .. ويبرز ذلك فى الحوار بين العجوز وزائره المجهول الذى يعيش على أمل عودته ثانية كما وعده .

ـ انك لن تصبح قائدا .. الا اذا استطعت أن تقتل وأنت تغنى ، لن تستطيع أن تصنع الحياة الا اذا صنعت لآخرين الموت .. هذه سنة الوجود .

ـ ولكن هذا شيء فظيع .

ـ أنت تقول هذا لأنك رجل تافه .. أنت واحد من ألوف التافهين بلا ارادة ممن لا عمل لهم سوى أن تصدر اليهم الأوامر .. أوامرنا .. لن يكون شيئا فى يوم من الأيام .. أنت وغيرك مسامير صغيرة فى العربة التى نقودها .



وفكرة هذه القصة تناولها الكاتب من قبل فى قالب مسرحى فى « **الانسان والظل** » وهنا تناولها دون اضافات جديدة بل نجد نفس الحوار الموجود فى المسرحية .

وأخيرا لقد استطاع المؤلف أن يقنعنا بأفكاره من خلال عرضه للنماذج التى اختارها غير معتمد فى ذلك على الاقناع المباشر المعتمد على التقريرية والخطابة ولكن من خلال لقطة سريعة أو صورة شعرية تتناغم فيها الألفاظ التى يختارها بعناية .. واهتمامه الشديد بالصورة يجعله لا يهتم كثيرا بذكر أسماء أبطاله لأنهم عنده رموز لأفكار وقضايا تتعلق بالانسان عامة .. وهو يسوق هذا كله فى قالب فنى يلتحم فيه الشكل بالمضمون .

ابراهيم سعفان

نداء المثقفين العرب إلى مثقفي العالم

بناء على دعوة من مجلة المعرفة التى تصدرها وزارة الثقافة بدمشق عقد فريق من المثقفين العرب ، ندوة فى الفترة من ٤ ـ ٧ تشرين الثانى (نوفمبر) ١٩٦٧ درسوا فيها جوانب مختلفة من القضية الفلسطينية والسطو الاسرائيلى الصهيونى على الأرض العربية ، وموقف مثقفى العـــالم .وبخاصة مثقفى الغرب من قضايا التحرر العربى والوجود الصهيونى الاسرائيلى وعدوان الخامس من حزيران (يونيو)١٩٦٧ . وانضم (المفكر الفرنسى الكبير جاك بيرك) الى المشتركين فى هذه النـــدوة الذين جاءوا من اقطار عربية عديدة .

وفى نهاية الندوة أصدر المثقفون العرب النداء التالى :

مازالت ، بعد العدوان الصهيونى الذى وقع فى الخامس من حزيران (يونيو) ١٩٦٧ ، جميع المشكلات مطروحة دون حل ، الا ان طرحها اليوم قد اتخذ طابع المأساة اكثر من ذى قبل .

فالى المليون لاجىء فلسطينى اضيف اليوم مئات الالوف من اللاجئين الجدد الذين طردوا من ديارهم واراضـــيهم تركوا تحت رحمة محتل ثمل بعدوانه .

ان الضمير العالمى لا يمكن أن يظل فى موقف اللامبالاة حين يهان الحق وتداس أبسط المبادىء الانسانية . وما من مثقف مخلص يستطيع ان يقبل بمثل هذا الواقع العدوانى الذى يهدد أسس الحضارة ذاتها فى هذه البقعة من العالم ، ويعيد الى الذاكرة بصورة مؤثرة السنوات السوداء للمؤامرة الهتلرية فى اوروبة .

ان الرأى العام الغربى الذى اوقعته فى الضلال خطة مركزة من التسميم والكذب ، قد وصل الى مرحلة أصبح يعتبر فيها المعتدى هو المعتـــدى عليه ، والضـــحية هو المذنب . انه قد صدق اسطورة ما تزعمه اسرائيل من انها تقدمية بينما هى فى الواقع تمارس أشكال التمييز العنصرى لاتجـــاه العرب الموجودين فى الأرض المحتلة وحسب ، بل تجاه اليهود الشرقيين ايضا .

وهكذا تورط فريق من المثقفين المعروفين بتمســـكهم بالسلام والحرية والديمقراطية فى تقبل حالة مفتعلة نشأت هى ذاتها من عدوان امبريالى فى شكله ومضمونه .

وهكذا وقع ايضا بعض المثقفين المعروفين بموضوعيتهم فى نسيان أن اسرائيل هى منذ البدء موصومة بالاستعمار ، فقد قامت فى ارض فلسطين العربية بالرغم من أهلها .

وهكذا ايضا لم يتمكن بعض المثقفين الذين ارتبطت اسماؤهم بنصرة القضايا الكبرى فى الحرية والعدالة أن يتبينوا أن الصراع القائم فى الشرق الأوسط هو صراع بين الأمبريالية وبين الشعوب التى كانت من قبل تابعة لها والتى عزمت على أن تتحرر من تخلفها ؛ وسبب ذلك فى تقديرنا انهم لم يملكوا عن هذه القضية معلومات صحيحة وتحليلا دقيقا .

اننا لا نستطيع أن نفهم كيف يتبنى مثقف القضـــية الديمقراطية لفيتنام ، وكيف تبنى من قبل قضية الجزائر ، وكيف أيد الأمانى التى انطلقت من بلاد العالم الثالث فى مؤتمر باندونج ، ولم يســـتطيع أن يربط قضية العرب بقضية الشعوب التى تكافح فى سبيل تحررها .

فمنـــذ ١٩٤٨ وحتى ١٩٦٧ ما زال العـــدوان ذاته مستمرا . انه عدوان استعمارى مكشـــوف ، وان كفاح العرب هو جزء من نضال الشعوب الواسع العادل لتصفية الاستعمار . فاذا لم يضع حد لهذا العدوان فانه سيؤدى الى نزاع عالمى لا يعرف احد ابعاده ونتائجه .

ان المثقفين العرب المجتمعين فى دمشق من ٤ ـ ٧ تشرين الثانى ـ نوفمبر ـ ١٩٦٧ لدراسة أسباب ومضاعفات الأزمة التى تهز الشرق الأوسط ، يناشدون جميع أولئك الذين يرفضون الامبريالية ، وأولئك الذين يأبون أن يداس الحق ، وأولئك الذين يعرفون بان كل عدوان واغتصاب للأرض قد يؤدى الى نزاعات عالمية ؛ ويتوجهون بصورة خاصـــة الى جميع المثقفين الذين لم تضللهم الاهواء ولا الأوهام ، والذين يشعرون بانهم يتنكرون لرســـالتهم اذا ظلوا غير مبالين ولم يشجبوا الظلم الصارخ والتهديد الرهيب للسلام العالمى نتيجة للاحتلال الصهيونى الاستعمارى للأرض العربية . انهم يعرفون انه لا يكفى أن تكون القضية عادلة لكى تنتصر ، ولكنهم يعتقدون بان تبادل الآراء والاتصـــالات بين المثقفين المخلصين لابد ان تكون مفيدة ومجدية فى سبيل تفهم عاجل لهذه المأساة التى تنذر المبادىء الانسانية المقدسة بالخطر .

والمثقفون العرب يعتقدون بان تضامن مثقفى العالم فى شجب الاحتلال الصهيونى الاسرائيلى هو واجب تمليه عليهم مسؤوليتهم كمثقفين ملتزمين بالدفاع عن حقوق الانســـان الأساسية وقهر الظلم والطغيان .

ملتزم التوزيع
فى الجمهورية العربية المتحدة وجميع انحاء العالم
الشركة القومية للتوزيع

مكتبات الشركة بالجمهورية العربية المتحدة

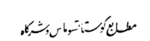
الفرع	العنوان	تليفون	المدينة
١ ــ فرع شريف	٣٦ شارع شريف	تليفون ٤٠٠١٢٠	القاهرة
٢ ــ فرع ٢٦ يوليو	١٩ شارع ٢٦ يوليو	٥٥٠٣٢	القاهرة
٣ ــ فرع ميدان عرابى	٥ ميدان عرابى	٤٦٣٨٣	القاهرة
٤ ــ فرع المبتديان	١٣ شارع محمد عز العرب	٢١١٨٧	القاهرة
٥ ــ فرع الجمهورية	٢٢ شارع الجمهورية	٩١٠٧٤٢	القاهرة
٦ ــ فرع عابدين	١٤ شارع الجمهورية	٩١٤٢٢٣	القاهرة
٧ ــ فرع الحسين	ميدان الحسين		القاهرة
٨ ــ فرع الجيزة	١ ميدان الجيزة	٨٩٨٣١١	القاهرة
٩ ــ فرع أسوان	السوق السياحى	٢٩٣٠	اسوان
١٠ ــ فرع الاسكندرية	٤٩ ش سعد زغلول	٢٥٩٢٥	الاسكندرية
١١ ــ فرع طنطا	ميدان الساعة	٢٥٩٤	طنطا
١٢ ــ فرع المنصورة	ميدان المحطة		المنصورة
١٣ ــ فرع أسيوط	شارع الجمهورية		أسيوط

مراكز ووكلاء الشركة خارج الجمهورية العربية المتحدة

الوكيل	العنوان	المدينة
١ ــ مركز توزيع الجزائر	شارع بن مهيدى العربى رقم ١١ مكرر	الجزائر
٢ ــ مركز توزيع لبنان	شارع دمشق	بيروت
٣ ــ مركز توزيع العراق	ميدان التحرير	بغداد
٤ ــ عبد الرحمن الكيالى	شارع ٢٩ آيار ــ دمشق	سوريا
٥ ــ الشركة العربية للتوزيع	ص . ب رقم ٤٢٢٨ بيروت	لبنان
٦ ــ قاسم الرجب	مكتبة المثنى ــ بغداد	العراق
٧ ــ رجا العيسى	وكالة التوزيع ــ عمان	الأردن
٨ ــ عبد العزيز العيسى	منار للتوزيع ص.ب ١٥٧١	الكويت
٩ ــ وكالة المطبوعات	الكويت	الكويت
١٠ ــ مكتب الوحدة العربية	شارع عمرو بن العاص ــ ليبيا	بنغازى
١١ ــ محمد بشير الفرجانى	٥٣ شارع عمرو بن العاص	طرابلس
١٢ ــ الشركة الوطنية للتوزيع		تونس
١٣ ــ وكالة الأهرام	شارع الرشيد	عدن
١٤ ــ المكتبة الوطنية	المناحة ــ الخليج العربى	البحرين
١٥ ــ مكتبة العروبة	ص.ب ٤٢ و ٦٤	الدوحة
١٦ ــ عبد الله حسين الرستمانى	المكتبة الاهلية ص.ب ٢٦١	دبى/عمان
١٧ ــ المكتبة الحديثة	ص . ب ٢٧	مسقط
١٨ ــ أحمد سعيد حداد	المكتبة الوطنية ص.ب ٢٥	المكلا
١٩ ــ مكتبة دار القلم	شارع عبد الغنى ميدان التحرير	صنعاء
٢٠ ــ على ابراهيم بشير	ص . ب ٨٢	اسمرة
٢١ ــ عبد الله قاسم الحرازى	ص . ب ١٧١٤	اديس ابابا
٢٢ ــ مكتبة سمتر	ص . ب ٩٣٦	مقديشيو
٢٣ ــ عبد الله غانم محمد	ص . ب ٨٤٥	ممباسا
٢٤ ــ مكتب توزيع المطبوعات العربية	لندن	لندن
٢٥ ــ المكتب التجارى الشرقى	٤٠ ش كندهار ص . ب ٢٢٠٥	سنغافورة
٢٦ ــ مكتبة مصر		الخرطوم
٢٧ ــ مكتبة الفجر		وادى مدنى
٢٨ ــ زكى جرجس بطليوس	ص.ب رقم ١٥٥	الخرطوم
٢٩ ــ ابراهيم عبد القيوم	مكتبة القيوم ص.ب ٤٨٠	بور سودان
٣٠ ــ عوض الله محمود دبورة	مكتبة دبورة ص.ب ٢٤	عطبرة
٣١ ــ عيسى عبد الله	المكتبة الوطنية ص ٢٤٥	وادى مدنى
٣٢ ــ مصطفى صالح	ص.ب ٤٤	كوستى

أسعار البيع للجمهور فى الدول العربية

سوريا ١٠٠ قرش سورى ــ لبنان ١٠٠ قرش لبنانى ــ الأردن ١٠٠ فلس ــ العراق ١٠٠ فلس ــ الكويت ١٢٠ فلس ــ السودان ١٠٠ مليم ــ ليبيا ١٠٠ مليم ــ قطر ١٥٠ درهم ــ البحرين ١٥٠ فلس ــ عدن ٢٠٠ سنت ــ أديس أبابا ١٠٠ سنت ــ أسمرة ١٠٠ سنت ــ الجزائر ١٥٠ سنتيم


مطبعهٔ کوستانتسوماس وشرکاه

الـــدار المصـــرية
للتـأليف والتـرجـمة

الثمن ١٠ قروش

لومومبا والقضية الإفريقية ص ٣٤







